اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیر اہتمام

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ۲

(آج — آفن)

طبع اول ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء

بار دوم: جنوری ۱۴۲۳ء/۲۰۰۳ھ

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر محمد وحید میرزا، ایم اے (پنجاب)، پی ایچ ڈی (لندن)	مدیر و رئیس ادارہ (۱۳/مارچ ۱۹۶۳ء تا ۱۵/اپریل ۱۹۶۶ء)
پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی (پنجاب)	قائم مقام ادارہ (یکم دسمبر ۱۹۶۵ء تا ۲۶ جولائی ۱۹۶۶ء)
پروفیسر حمید احمد خان، ایم اے (پنجاب)، ایم لٹ (کیمبرج)	قائم مقام رئیس ادارہ (۲۷ جولائی ۱۹۶۶ء تا ۱۳ نومبر ۱۹۶۶ء)
مولانا غلام رسول مہر	مشیر رئیس ادارہ (۲۷ جولائی ۱۹۶۶ء تا ۱۳ نومبر ۱۹۶۶ء)
ڈاکٹر محمد نصر اللہ احسان الٰہی رانا، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)، پی ایچ ڈی (کیمبرج)۔	معاون رئیس ادارہ (از اکتوبر ۱۹۶۱ء)
سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	مدیر معاون (از ۲۳ مئی ۱۹۶۲ء)
سید نذیر نیازی، ایم اے (پنجاب)	مدیر معاون (۱۲ جولائی ۱۹۶۳ء)
عبدالمنان عمر، ایم اے (پنجاب)	مامور خصوصی (۱۲ فروری ۱۹۵۸ء تا ۲۲ جنوری ۱۹۶۵ء)، مدیر معاون (از ۲۳ جنوری ۱۹۶۵ء)
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے (پنجاب)	معتمد ادارہ (از ۶ اپریل ۱۹۶۰ء)

مقالہ اسلامیہ کی تدوین و اشاعت ڈاکٹر سید عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، موجودہ رئیس ادارہ (از ۱۴/نومبر ۱۹۶۶ء) کے زیر نگرانی ہوئی

مجلس انتظامیہ

۱۔ پروفیسر حمید احمد خان، ایم اے (پنجاب)، ایم لٹ (کیمبرج)، ستارۂ امتیاز، وائس چانسلر دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)
۲۔ مسٹر جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمٰن، ہلال پاکستان، جج سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور
۳۔ لیفٹننٹ جنرل (ر) ناصر علی خان، سابق صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور
۴۔ مسٹر معز الدین احمد، سی۔ ایس۔ پی، رکن ریونیو بورڈ، حکومت مغربی پاکستان، لاہور
۵۔ مسٹر الطاف گوہر، سی۔ ایس۔ پی، تمغۂ پاکستان، ستارۂ قائد اعظم، ستارۂ پاکستان، معتمد اطلاعات، پاکستان، راولپنڈی
۶۔ معتمد مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور
۷۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور۔
۸۔ مسٹر عبدالرشید خان، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور۔
۹۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، سابق پرنسپل، اورینٹل کالج، لاہور۔
۱۰۔ ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پرنسپل، اورینٹل کالج، لاہور۔
۱۱۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، صدر، شعبۂ علوم اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور۔
۱۲۔ سید شمشاد حیدر، ایم اے، مسجل و خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور (معتمد مجلس)

بار اول . ۱۳۸۶ھ / ۱۹۶۶ء

بار دوم : ذوالقعدہ ۱۴۲۳ھ / جنوری ۲۰۰۳ء

زیر نگرانی : ڈاکٹر محمود الحسن عارف

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات جن کے حوالے اس موسوعہ میں کثرت سے آئے ہیں

آ ج = دائرۂ معارف اسلامیہ

آ ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ ا، لائیڈن، ا یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، لائیڈن، طبع اول یا دوم۔

ابن الابّار = کتاب تکملۃ الصلۃ، تحقیق کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ء تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI)۔

ابن الابّار = تکملہ = M. Alarcon y Palencia - C.A. Gonzalez *Apendice a la edicion Codera de la Tecmila*, *Miscelanea de estudios y textos arabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء۔

ابن الابّار، جلد اول = ابن الابّار، تکملۃ الصلۃ، *Texte arabe d'apres les mss. de Fes, tome I, completant les deux editions faites par F. Codera*، تحقیق A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۹ء۔

ابن الاثیر یا ابن اثیر = کتاب الکامل، تحقیق ٹورنبرگ C.J. Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ء تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں۔

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمہ فانیان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء۔

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، تحقیق کودیرا (F. Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II)۔

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار، (Voyages d'Ibn Batoutah)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از *C. Defremery* و *B.R. Sanguinetti*، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ء تا ۱۸۵۸ء۔

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، تحقیق W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ء تا ۱۹۳۶ء۔

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد۔

ابن حوقل، کریمرز - ویت = ابن حوقل، ترجمہ J.H. Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، ۲ جلدیں۔

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، تحقیق J.H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ء تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، طبع دوم)، ۲ جلدیں۔

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع M.J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (*BGA*, VI)۔

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر، بولاق ۱۲۸۴ھ۔

ابن خلدون: مقدمہ = *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*، تحقیق E. Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ء تا ۱۸۶۸ء (*Notices et Extraits, XVI-XVIII*)۔

ابن خلدون، روزنتھال = *Ibn Khaldun: The Muqaddimah*، ترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لندن ۱۹۵۸ء۔

ابن خلدون: مقدمہ، دسلان = *Les Prolegomenes d'Ibn Khaldoun*، ترجمہ و حواشی از Mac Guckin de Slane، پیرس ۱۸۶۳ء تا ۱۸۶۸ء (طبع دوم ۱۹۳۴ء)۔

ابن خلکان = وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق وستنفلڈ (F. Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ء تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں)

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ء تا ۱۹۷۲ء۔

ابن خلکان = کتاب مذکور مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ

ابن خلکان، ترجمۂ انگریزی = Biographical Dictionary of Ibn Khallikan، ابن خلکان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمۂ M. G. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

ابن رستہ، ترجمۂ Wiet = Les Atours précieux، ترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سعد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ E. Sachau و دیگران، لائیڈن ۱۹۰۵ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عذاری = کتاب البیان المغرب، طبع کولن G. S. Colin و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد ۳، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ = کتاب البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۸۵ء (BGA, V)۔

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلڈ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام = کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلڈ، گوٹنگن ۱۸۵۹ تا ۱۸۶۰ء۔

ابو الفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J. T. Reinaud) و دیسلان (Mac Guckin de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابو الفداء، ترجمہ = Géographie d'Aboulféda traduite en français، ۱ تا ۲/۱ از Reinaud، پیرس ۱۸۴۸ء؛ ۲/۲ از St. Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الادریسی: المغرب = Description de l'Afrique et de l'Espagne، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمۂ ژوبیر = Géographie d'Édrisi، ترجمۂ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ تا ۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلڈ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء ([illegible])۔

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) (نقل بار دوم ۱۹۲۷ء)۔

الاغانی ۱، ۲، ۳ = ابو الفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ؛ بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع R. E. Brünnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ۔

[illegible] قاہرہ ۱۲۹۲ھ۔

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البلاذری: انساب = کتاب انساب الاشراف، ج ۴ ب و ۵، طبع M. Schloessinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری: انساب، ۱ = کتاب انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

بیہقی: تاریخ بیہق = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش۔

بیہقی: تتمہ = ابو الحسن علی بن زید البیہقی: تتمۃ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء۔

تاریخ ابو الفضل بیہقی = ابو الفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica

ت = تکملہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۱۱ تا ۱۹۳۱ء۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۷ تا ۱۹۰۹ء۔

الثعالبی: یتیمہ = الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمہ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء (GMS XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S. Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ کلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ مینورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS. XI، سلسلۂ جدید)

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS. XXIII)۔

خواند امیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۰ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باہتمام مرجلیوث D.S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS. XX)۔

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خان، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ھ/۱۴۰۲ھ/۱۹۶۲ء_۱۹۸۲ء۔

السیوطی، بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J. Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH. III)

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسلی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع ملر A. Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء۔

غوثی ماندوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دایرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۳۹ ہ ش.

فرہنگ آنندراج = منشی محمد پادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیۃ، لکھنؤ ۱۹۰۶ء.

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton ، Martin Lings : Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum، لندن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ (J. Lippert)، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء.

الکتبی، فوات، طبع عباس = وہی کتاب، تحقیق احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

م ا ت = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ.

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ ھ ش.

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائے مفصل ایران، ۳ جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ ھ ش.

المسعودی: مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ دومینار (C. Barbier de Meynard) و پاوے دو کورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, III).

المقری Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم باشی = منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند: روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D. H. Müller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت = یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلد، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع افست ۱۹۲۴ء).

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع افست، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء).

الیعقوبی (یا یعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma)، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

الیعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

الیعقوبی، Wiet = Yaqubi, Les pays، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani: *Tables*=*Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, rediges par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. 1st ed., Leiden 1927

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli Imparatorlugunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaslari, I. Kanunlar*. Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, i*. Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur. Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage*. Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter) Supplementband*. Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*. London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam*. *Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy: *Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le moyen-age*. 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires* arabes. 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan. *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*. new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St* = I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*. 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reichs*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*^{2}=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall,:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*,2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll. *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*. 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*. London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56)

Lane-Poole *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange=G Le Strange. *The Lands of the Eastern Caliphate* 2nd ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924

Le Strange: Palestine=G. Le Strange. *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal:Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Povencal: Hist Chorfa=E. Levi-Provencal. Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao. XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L A. Mayer. *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956

Mayer:Metalworkers=L. A. Mayer *Islamic Astrolabists and their Works*. Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L. A. Mayer. *Islamic Woodcarvers and their Works*. Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg 1922. (Spanish Translation by s. vila. Madrid- Granada 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bakhsh and D S Margoliouth London 1937.

Nallino. Scritti=C A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48

Pakalin=Mehmet Zeki Pakalin: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabigo-espanoles*. Madrid 1898

Rypka, *Hist of Iranian litterature*= J.Rypka et alii, *History of Iranian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana. *Istituzioni di diritto musulmano malichita*. Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*. Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz. *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*. Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hargronje: *Verspr. Ged Geography*. London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*. Paris 1905. 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Goldene Horde* Leipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*. Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*. 2nd. ed, Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart: *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*. Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: *Persian Literature: a biobibliographical survey*. London 1927.

Survey of Persian Art – ed.by A.U.Pope.Oxford 1938

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner:*Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*, *Mannheim*-Stuttgart 1846-82

Zambaur=E.de Zambaur: *Manuel de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen:*Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berberes.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K. M.=Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And.=Al-Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. wien=Anzeiger der philos-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica.

ArO=Archiv Orientalni.

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaeological Survey of India.

ASI, NIS=the same, New Imperial Series.

ASI, AR=the same, Annual Reports.

AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

BSE² =the Same, 2nd ed.

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers deTunisie.

EI¹ =Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI² =Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischer Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.
Hesp.=Hesperis.
IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).
IBLA–Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes. Tunis.
IC=Islamic Culture.
IFD=Ilahiyat Fakultesi.
IG=Indische Gids.
IHQ=Indian Historical Quarterly
IQ=The Islamic Quarterly.
IRM=International Review of Missions
Isl.=Der Islam.
JA–Journal Asiatique.
JAfr. S.=Journal of the African Society.
JAOS–Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS–Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE–Jewish Encyclopaedia.
JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JNES–Journal of Near Eastern Studies.
JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS–Journal of the Punjab Historical Society
JQR–Jewish Quarterly Review.
JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.
JSS–Journal of Semetic studies.
KCA=Korosi Csoma Archivum.
KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiv (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE–Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash.=Al-Mashrik.
MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.
MDVP= Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.
MEA=Middle Eastern Affairs.
MEJ=Middle East Journal.
MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.
MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN–Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften
MGWJ–Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI–Mir Islama.
MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.
MIE–Memoires de l' Institut d' Egyptien.
MIFAO–Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.
MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.
MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Dumascus.
MO=Le Monde oriental.
MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.
MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.
MSOS As.= fitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.
MTM=Mili Taebbuler medjmuasi.
MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch agyptischen Gesellschaft.
MW=The Muslim World.
NC=Numismatic Chronicle.
NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss zu Gottingen.
OA=Orientalisches Archiv.
OC=Oriens Christianus.
OCM=Oriental College Magazine. Lahore.
OCMD=Oriental College Magazine. Damima. Lahore
OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.
OM=Oriente Moderno.
Or.=Oriens.
PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.
Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.
PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.
QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.
RAfr.=Revue Africaine.
RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.
REI=Revue des Etudes Islamiques.
REJ=Revue des Etudes Juives.
Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.
RHR=Revue de l' Histoire des Religions.
RI=Revue Indigene.
RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.
RMM=Revue du Monde Musulman.
RO=Rocznik Orientalistyczny.
ROC=Revue de l' Orient Chretien.
ROL=Revue de l' Orient Latin.
RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira. Madrid.
RSO=Rivista degli Studi Orientali.
RT=Revue Tunisienne.
SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.
SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.
SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.
SBPr. AK W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.
SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).
SI=Studai Islamica.
SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
Stud. Isl.= Studia Islamica.
S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).
SYB=The Statesman's Year Book.
TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TD=Tarih Dergisi.
TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).
TM=Turkiyat Mecmuasi
TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmuasi.
TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal, Land en Volkenkunde.
Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

VI=Voprosi Istority (Historical problems).

WI=Die Welt des Islams.

WI,NS=the same, New Series.

Wiss.Veroff.DOG -- Wissenschaftliche Veraffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

ZA=Zeltschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

※ مقالہ، ترجمہ از آ۔ لائیڈن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.
بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.
دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے۔ = see; s.
رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک بآں (رجوع کنید بآں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.
بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.
دیکھیے لغوی مفہوم (تقارب یا تقابل) = cf.
ق۔م (قبل مسیح) = B.C.
م (متوفی) = d.
محل مذکور = loc. cit.
کتاب مذکور = ibid.
وہی مصنف = idem.
ھ (سنہ ہجری) = A.H.
ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a
کسرہ (ـِ) = i
ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا، آ = ā (آج کل: aj kal)
ی = ī (سِم: Sim)
و = ū (ہارون الرشید: Hārūn al-Ras̲h̲id)
اَے = ai (سَیر: Sair)

(ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پَن: pen)
ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)
ـٝ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تورکیہ: Turkiya)
ـٛ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kōl)
ـٰ = ā کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (آرْجَب: ārādjāb: رُجُب: radjab)
ـْ = علامت سکون یا جزم (بسمل: bismil)

متبادل اردو عربی حروف

ب	=	b	ح	=	ḥ	س	=	s	گ	=	g
بھ	=	bh	خ	=	K̲h̲	ش	=	s̲h̲·c̲h̲	گھ	=	gh
پ	=	p	د	=	d	ص	=	ṣ	ل	=	l
پھ	=	ph	دھ	=	ḋh	ض	=	ḍ	لھ	=	lh
ت	=	t̄	ڈ	=	d	ط	=	t	م	=	m
تھ	=	t̄h	ڈھ	=	d	ظ	=	ẓ	مھ	=	mh
ٹ	=	t	ذ	=	d̲h̲	ع	=	،	ن	=	n
ٹھ	=	t̲h̲	ر	=	r	غ	=	g̲h̲	نھ	=	nh
ث	=	th	رھ	=	rh	ف	=	f	و	=	w
ج	=	dj	ڑ	=	ṛ	ق	=	ḳ	ہ	=	h
جھ	=	djh	ڑھ	=	ṛh	ک	=	k	ء	=	،
چ	=	č	ز	=	z	کھ	=	kh	ی	=	y
چھ	=	čh	ژ	=	ž, z̲h̲						

⊗ **اُچ**: (دوسرے املاء: اُوچ، اوچھ، اوچہ؛ سنسکرت لفظ اوچا (=اونچا) سے مشتق، بمعنی بلند، اونچا) سابقہ ریاست بہاولپور میں ارضِ پاک و ہند کا ایک نہایت قدیم اور مشہور شہر، جو بہاولپور سے اڑتیس میل کے فاصلے پر جنوب مغربی سمت میں دریاے ستلج اور چناب کے سنگم کے قریب واقع ہے (طول بلد ۷۱ درجہ، ۵ دقیقہ، ۳۰ ثانیہ مشرقی؛ عرض بلد ۲۹ درجہ، ۱۶ دقیقہ شمالی؛ سطح آب سے بلندی ۳۲۷ فٹ) اور جسے متعدد صوفی خانوادوں، بالخصوص حضرت مخدوم جہانیاں جہان گشت کی بدولت بڑی شہرت اور عظمت حاصل ہوئی، لیکن جو بحالت موجودہ اپنی ساری شان و شوکت کھو بیٹھا ہے۔ اُچ کی قدیم تاریخ اور عہد اسلامی میں اس کی غیرمعمولی اہمیّت کے بارے میں ابھی تفصیل سے کچھ نہیں لکھا گیا اور نہ اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ اس کی عہد بعہد تبدیلیوں، آبادی اور ویرانی، حدود و وسعت اور آثار و مقامات کی باقاعدہ تحقیق کی جائے؛ لہٰذا اس سلسلے میں جو بھی معلومات دستیاب ہوتی ہیں قدیم وقائع نگاروں اور سیّاحوں کے بیانات اور سرسری اشارات یا روایات سے ماخوذ ہیں۔ یا پھر ریاست بہاولپور اور سندھ کے گیزیٹیر ہیں، جن میں اس شہر کی وجہ تسمیہ اور تاریخ کا ایک اجمالی خاکہ مرتب کر دیا گیا ہے.

اُچ کی وجہ تسمیہ تو یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس کا یہ نام بسبب اس کی بلندی کے ہوا، لیکن ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس کا یہ نام سیّد جلال‌الدین شیرشاہ بخاری نے تجویز کیا تھا۔ سید صاحب موصوف ترکستان سے تشریف لائے تھے اور ترکستان میں اوچ کرغان اور اوچک نام کے شہر موجود ہیں۔ بایں ہمہ یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی، اس لیے کہ اُچ کو اوسا اور اوچا بھی کہا گیا ہے۔ اوسا کا اشارہ اوسا دیوی کی طرف ہے جس کی، کہا جاتا ہے، کبھی یہاں پرستش ہوتی تھی؛ لہٰذا خیال ہے کہ ہندوؤں کے زمانے میں یہاں اس نام کا کوئی شہر آباد ہوگا۔ یوں بھی ان کے زمانے میں اُچ کو بڑی اہمیت حاصل تھی، بلکہ ان کے ہاں تو روایات کا سلسلہ راماین کے عہد تک جا پہنچتا ہے؛ البتہ جہاں تک تاریخی عہد کا تعلق ہے ایک راے یہ ہے کہ اس علاقے میں جہاں اب اچ آباد ہے ایک راجہ ہودی نام حکومت کرتا تھا، جس نے ہود نام ایک شہر آباد کیا۔ ہود ہی رفتہ رفتہ ہوچ اور ہوچ میں بدل کر اُچ ہو گیا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ راجہ ہود کے صوبےدار چچ نے ایک تالاب کھدوایا اور اس کی مٹی سے جو ٹیلا تیار ہوا اس پر چچ کے نام سے جو شہر تعمیر کیا وہی بعد میں اچ کہلایا؛ مگر پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اچ کا پرانا نام دیوگڑھ تھا، حتّی کہ ۱۲۴۴ء میں، جب سید جلال اعظم سرخ پوش بخاری دیوگڑھ تشریف لائے تو راجہ دیو سنگھ، جو اس وقت یہاں حکومت کرتا تھا، مارواڑ بھاگ گیا، لیکن اس کی بیٹی سندری بانی نے اسلام قبول کر لیا اور سید صاحب کے ارشاد پر ایک قلعہ تعمیر کیا جو بہت بلند تھا، لہٰذا اس شہر کا نام اچ (بلند) رکھا گیا۔ ایسے ہی منہاج المسالک میں، جس کا فارسی نسخہ چچ نامہ سے موسوم ہے اور اچ ہی میں تصنیف ہوا، اچ کو اسکندرہ لکھا گیا ہے، بلکہ اسکلندہ اور اسکندہ بھی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی عہد سے پہلے اس شہر کا نام اچ نہیں تھا، اسکندرہ، اسکلندہ یا اسکندہ تھا۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید یہی وہ شہر ہے جسے اسکندر اعظم نے سندھ اور چناب کے سنگم پر آباد کیا اور اس کا نام اپنے نام پر اسکندریہ رکھا تھا۔ مگر عین ممکن ہے کہ اس سے پہلے بھی یہاں کوئی بستی موجود ہو، اس لیے کہ مصنف جامع التواریخ نے

اس کی نشان دہی اسکلندہ اسا کے نام سے کی ہے، جس سے اس امر کی تائید تو نہیں ہوتی کہ اسکندر اعظم نے یہاں فی الواقع کوئی شہر آباد کیا لیکن یہ ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اگر کیا بھی تھا تو اس سے پہلے بھی یہاں کوئی شہر آباد تھا، جس کے نام کو اچ سے قریبی مشابہت حاصل تھی۔ ایسے ہی اچ کے کچھ اور نام بھی بیان کیے گئے ہیں، مثلاً اشکندہ اور اشندہ تلواڑہ اور چاچ پورہ (دیکھیے پنجاب سٹیٹ گیزیٹیر، ریاست بہاولپور، ۱۹۰۴ء)۔ مسالک الممالک میں البتہ ابن حوقل نے اسے بسمد اور الادریسی نے نزہۃ المسالک میں سندر سے موسوم کیا ہے، مگر ابن بطوطہ نے اوچہ ہی لکھا ہے۔ ناموں کی اس فہرست میں بعض اور ناموں کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے، مثلاً آکسی ڈریکی (Oxydracae) کا، مگر جس کے متعلق سر ہنری ایلیٹ نے لکھا ہے (بحوالۂ گیزیٹیر مذکور) کہ آکسی ڈریکی، جسے مغربی مصنفین نے طرح طرح کے ناموں سے لکھا ہے، دریا کے اس پار مغرب میں واقع تھا؛ گو عجیب بات ہے کہ یہاں بھی اچ کے نام کا ایک شہر موجود تھا، جو صدیوں سے ویران پڑا ہے۔ ایلیٹ کے نزدیک آکسی ڈریکی اور اچ کا ایک ہونا ممکن نہیں، بلکہ اس کی رائے میں تو اسکندر نے شاید کوئی شہر آباد ہی نہیں کیا۔ یہ محض اس کی شہرت تھی جس کی وجہ سے اچ کا نام اسکندرہ یا اسکلندہ ہو گیا۔ حاصل کلام یہ کہ اچ کی قدیم تاریخ پردۂ خفا میں ہے۔ اسلامی عہد میں البتہ جب اسے غیر معمولی وسعت اور ترقی ہوئی تو علاوہ ایک علمی اور تہذیبی مرکز کے سیاسی، معاشی، تجارتی اور جنگی لحاظ سے بھی اس کی اہمیت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا (دیکھیے اسلامی ہند کے تاریخی مآخذ)۔ چنانچہ سیاحوں نے اس کی خوش حالی، خوبصورتی، رونق اور حسن مناظر کی تعریف کی ہے۔

اچ ایک بلند اور مرتفع مقام پر واقع ہے۔ آب و ہوا باصطلاح جغرافیا انتہائی ہے، لیکن صحت مند، گو برسات زیادہ ہو تو ملیریا پھیل جاتا ہے۔ ایک طرف ریگستان ہے، دوسری طرف چناب اور ستلج کا سنگم؛ لہٰذا اس نواح میں ہر قسم کی پیداوار بکثرت ہوتی ہے، مگر اس کا انحصار بارش پر نہیں۔ بارش کی کمی کو پورا کرنے کے لیے اب پنج ند ہے، جو اچ سے کچھ زیادہ دور نہیں، متعدد نہریں کھودی جا رہی ہیں۔ قریب ترین ریلوے سٹیشن احمد پور شرقی ہے اور اچ سے اس کا فاصلہ صرف بارہ میل ہے۔ آمد و رفت بسوں کے ذریعے ہونے لگی ہے۔ مقامی زبان، جو رفتہ رفتہ ملتانی پنجابی میں جذب ہو چکی ہے، 'اوچی بولی' کہلاتی ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ ہندی حروف میں لکھی جاتی ہے۔ اس ہندی رسم خط کو 'ہند کی اوچی' اور اس کے حروف کو 'او بھی اکھر' کہا جاتا ہے۔ قیاس یہ ہے کہ یہ رسم خط شاید صرف کاروباری تحریروں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک زمانے میں اچ کی آبادی میلوں تک پھیلی ہوئی تھی، لیکن اب (۱۹۳۱ء میں) یہاں بمشکل دس ہزار نفوس آباد ہیں۔ کچھ سیاسی انقلابات اور کچھ دریاؤں کے بہاؤ میں بار بار تبدیلی کے باعث پرانا شہر کب کا اجڑ چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اچ کئی بار ویران اور کئی بار آباد ہوا اور اب صرف تین چھوٹی چھوٹی بستیوں پر مشتمل ہے، یعنی اچ بخاری، اچ گیلانی اور اچ مغلہ جو ساتھ ہی ساتھ واقع ہیں۔ اچ بخاری اور اچ گیلانی، جیسا کہ ناموں ہی سے ظاہر ہوتا ہے، سادات بخارا اور سادات گیلان کا مرکز ہیں۔ اچ مغلہ میں حکومت مغلیہ کے اہل کاروں کا قیام رہا کرتا تھا۔ مکان زیادہ تر کچے ہیں، بجز چند پختہ عمارتوں کے، جو بعض متمول افراد نے اپنے لیے تعمیر کیں۔ صفائی کا کوئی انتظام نہیں۔ مسجدوں،

مدرسوں، مقبروں، خانقاہوں اور قدیم آثار کا سلسلہ آس پاس دور دور تک پھیلا ہوا ہے (تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے محمد حفیظ الرحمن حفیظ: تاریخ اوچ، ابواب ۶ و ۷)، جن سے پتا چلتا ہے کہ کسی زمانے میں یہ شہر کس قدر آباد ہوگا؛ چنانچہ قریب ہی کے زمانے (۱۸۲۷ء) میں جب سر چارلس میسن کا یہاں گزر ہوا تو وہ اس کی زرخیزی اور آبادی کی تعریف کیے بغیر نہ رہا۔ وہ کہتا ہے: ”اچ اس علاقے کا شاید قدیم ترین شہر ہے اور فی الحقیقت دو شہروں کا مجموعہ۔ دونوں ایک دوسرے سے ملحق ہیں۔ ایک کا نام پیر کا اچ ہے۔ دونوں کے بازار بڑے پر رونق ہیں اور دونوں سے غلے کی بھری ہوئی کشتیاں سندھ کو جاتی رہتی ہیں۔ قدیم آبادی کے کھنڈر دور دور تک پھیلے ہوئے ہیں“ (پنجاب سٹیٹ گیزیٹیر، ریاست بہاولپور، ۱۹۰۴ء، ص ۳۸۹)۔ ڈیوڈ راس کہتا ہے کہ تیمور اور اکبر کے زمانے تک چناب اور سندھ کا سنگم اچ کے بالمقابل واقع تھا، یعنی مٹھن کوٹ میں اس کے موجودہ سنگم سے ساٹھ میل شمال کی جانب؛ چنانچہ ۱۷۸۸ء میں جب رنل Runnel نے جغرافیای ہند (Geography of India) تصنیف کیا اور ۱۷۹۶ء میں جب مرزا فضل بیگ نے اس علاقے کی پیمایش کی تو ان دریاؤں کا سنگم اسی مقام پر تھا، لیکن موجودہ صدی (انیسویں) کی ابتداء میں دریاے سندھ نے بتدریج اپنا رخ بدل لیا (پنجاب سٹیٹ گیزیٹیر، ۱۹۰۴ء)، جس کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی بار بار دریا بردیوں سے اچ کو بہت نقصان پہنچا؛ لہذا یہاں ایک نہیں کئی شہر آباد ہوے، جیسا کہ مرزا فضل بیگ نے لکھا ہے کہ یہ شہر سات بستیوں پر مشتمل تھا۔ بارنز Barne. کہتا ہے کہ اچ میں تین الگ الگ شہر شامل ہیں (وہی کتاب) اور مفتی غلام سرور نے اپنی تصنیف (مخزن پنجاب، لاہور ۱۲۸۰ھ) میں اس کے جو حالات بیان کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اچ دریاے پنج ند سے چار میل کے فاصلے پر بڑی خوبصورتی سے لگائے ہوے درختوں سے گھرا ہوا ہے اور ایک نہایت سرسبز اور سیراب علاقے میں آباد ہے۔ تجارت خوب ہوتی ہے، بالخصوص برتنوں کی۔ موجودہ آبادی شیخ بہاءالدین زکریا ملتانی کے زمانے کی ہے۔ رنجیت سنگھ کے عہد میں سکھوں نے اسے لوٹا اور قریب تھا کہ یہ شہر اجڑ جائے۔ ایسے ہی مرزا قلیچ بیگ مؤلف تاریخ سندھ نے لکھا ہے کہ ملتان کے پرگنوں میں اُچ بھی ایک بڑا شہر ہے۔ پہلے اچ کی سات آبادیاں تھیں اب صرف تین باقی ہیں۔ قلعہ گر گیا ہے۔ ان تذکرہ نگاروں سے بہت پہلے ابن بطوطہ اچ کی تعریف کر چکا ہے۔ بقول اس کے اوچہ دریاے سندھ کے کنارے واقع اور بہت بڑا شہر ہے، بازار عمدہ اور عمارتیں مضبوط ہیں (سفرنامۂ ابن بطوطہ، اردو ترجمہ، ص ۲۹۳، شائع کردۂ نفیس اکیڈمی، کراچی)۔ ان سب بیانات کو پیش نظر رکھیے تو یہ امر کہ کسی زمانے میں اچ کا عرض و طول ۲۴ اور ۳۱ میل تک پہنچ گیا تھا مبالغہ آمیز معلوم نہیں ہوتا۔ بہر حال یہ اسلامی عہد ہے جس میں اس شہر کو سیاسی اور معاشی اعتبار ہی سے نہیں بلحاظ تہذیب و تمدن بھی بڑا فروغ ہوا، تا آنکہ وہ علم و عرفان کا ایک زبردست مرکز بن گیا۔ اچ کو سب سے پہلے محمد بن قاسم نے فتح کیا، لیکن سندھ میں عربوں کی طاقت کمزور ہوئی تو اچ پر پھر ہندوؤں کا قبضہ ہو گیا، گو محمود غزنوی نے جب راجہ جے پال کو شکست دی (۱۰۰۱ء) تو اس وقت یہاں قرمطی امیر ابوالفتح حکومت کر رہا تھا۔ محمود غزنوی ہی کے زمانے میں یہاں ایک اسلامی درس گاہ کی بنیاد رکھی گئی، جس کے صدر مولانا صفی الدین گازرونی

تھے۔ یہ گویا اچ کی علمی مرکزیت کی ابتدا تھی، تا آنکہ آگے چل کر وہ دہلی کا حریف تصور ہونے لگا؛ چنانچہ قاضی منہاج السراج نے، جو یہاں مدرسۂ فیروزی میں درس بھی دیتے رہے، اچ کو بسبب اس کے علمی مرتبے کے ''حضرت اوچہ'' لکھا ہے۔ پھر جب سلطان شہاب الدین محمد غوری نے ارض پاک و ہند میں اسلامی سلطنت کی بنا رکھی تو ملتان کے ساتھ اچ پر بھی غوریوں کا قبضہ ہو گیا۔ اچ کو سب سے زیادہ عروج سلطان ناصرالدین محمود کے دور حکومت میں ہوا، جس کی ایک یہ وجہ بھی تھی کہ التتمش کے عہد اور قباچہ کی صوبیداری کے زمانے میں، جس نے اچ کو اپنا صدر مقام بنایا اور یہاں ایک مضبوط قلعہ بھی تعمیر کیا، جب مغلوں نے ارضِ پاک و ہند میں دستبرد شروع کی تو علماء و فضلاء گروہ در گروہ اچ کا رخ کرنے لگے اور بیشتر نے یہیں سکونت اختیار کر لی۔ مغلوں نے اچ پر بار بار حملہ کیا، لیکن ان کی غارت گری کے باوجود اچ کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا، بلکہ سیاسی اور جنگی لحاظ سے اس کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی۔ پھر جب مغلوں کی تاخت و تاراج کا زمانہ ختم ہوا اور غازی ملک غیاث الدین تغلق اور غازی ملک کے بعد محمد تغلق نے دہلی کا تاج و تخت سنبھالا اور ایک مضبوط مرکزی حکومت قائم کر دی تو اچ کو باطمینان ترقی کرنے کا موقع ملا؛ البتہ ۱۳۹۸ء میں جب تیمور نے دہلی پر حملہ کیا تو اچ ہی کے راستے سے ملتان اور ملتان سے پاک پٹن ہوتا ہوا دہلی روانہ ہوا تھا۔ یوں ملک کا امن و امان، جس میں اس سے پہلے بھی خلل آ رہا تھا، اور بھی درہم برہم ہو گیا۔ دہلی کی مرکزیت ختم ہو گئی اور ہر طرف مقامی حکمرانوں نے سر اٹھایا، لہٰذا اچ کا تعلق بھی دہلی سے منقطع ہو گیا؛ چنانچہ اب یہاں جام اور لنگاہ اور سمہ خاندان کے قسمت آزما یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کے جانشین ہوئے۔ ہمایوں کے عہد میں البتہ اچ پھر دہلی کے ماتحت آ گیا لیکن ہمایوں نے شیر شاہ سوری سے شکست کھائی اور بھاگ کر سندھ پہنچا تو اس کا گزر اچ سے بھی ہوا۔ یہ زمانہ بخشوی خان لنگاہ کی صوبیداری کا ہے، جو شاہ حسین ارغون (ترک بان) والی سندھ کی طرف سے یہاں حکومت کر رہا تھا۔ اس نے ہمایوں سے اچھا سلوک نہیں کیا۔ بہر حال ہمایوں جب ایران سے واپس آیا تو اچ پھر سلطنت مغلیہ میں شامل ہو گیا اور اس وقت تک شامل رہا جب تک دولت مغلیہ کو زوال نہیں ہو گیا؛ لیکن مغلیہ عہد بالخصوص عالمگیر کے بعد اچ کی سیاسی اہمیت بتدریج ختم ہوتی چلی گئی۔ اب وہ کوئی انتظامی مرکز تھا نہ حکومت کا صدر مقام؛ لہٰذا آبادی روز بروز کم ہونے لگی، تجارت اور کاروبار میں فرق آ گیا، علم و فضل کا بھی چرچا نہ رہا؛ چنانچہ نادر شاہ افشار اور احمد شاہ ابدالی کے زمانے میں اچ کی حیثیت ایک معمولی سے شہر کی تھی اور انتظامی اعتبار سے یہ صوبۂ ملتان کا ایک حصہ تھا۔ آگے چل کر جب سکھوں نے سر اٹھایا تو ان کے زمانۂ عروج میں، رنجیت سنگھ نے اچ پر بھی قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہا، حتی کہ عباسیان بہاولپور نے اسے اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔

اچ کی علمی مرکزیت اور اسلامی ہند میں اس کا غیر معمولی فروغ دراصل ان خانوادوں کا رہینِ منت ہے جنھوں نے یہاں آ کر سکونت اختیار کی اور جن کی برکات و انوار، فیوض ظاہری و باطنی اور تبلیغی کوششوں سے اس کے اطراف و اکناف میں اسلام کی روشنی پھیلنے لگی۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے یہ غزنوی عہد تھا جب شیخ صفی الدین گازرونی یہاں تشریف لائے۔ وہ پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے

اچ میں ایک مدرسہ اور خانقاہ قائم کی۔ قباچہ کے عہد میں ایک اور مدرسہ مدرسۂ فیروزی کے نام سے تعمیر ہوا، جس میں طلبہ کا ھجوم رہتا تھا؛ بایں ھمہ اچ کو سب سے زیادہ شہرت حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت کے وجود مسعود سے ہوئی۔ ان کے جدّ امجد حضرت سید جلال اعظم سرخ پوش بخارا سے ملتان ہوتے ہوئے اچ تشریف لائے اور یہاں اقامت گزین ہو گئے۔ سلطانؒ سید احمد کبیر بخاری سہروردی ان کے صاحبزادے تھے، جن کا شمار عہد علاءالدین خلجی کے اکابر علماء اور صوفیہ میں ہوتا ہے۔ سلطان سید بھی اپنے والد ماجد کی طرح بڑے صاحب کشف و کرامت بزرگ تھے۔ حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت، جو ارض پاک و ھند کے اکابر صوفیہ میں سے ھیں، انہیں کے صاحبزادے تھے۔ حضرت مخدوم کی تعلیم و تربیت میں، ان کے والد ماجد اور عم محترم کے علاوہ بعض اور بزرگوں کا بھی حصہ ہے، مثلاً شیخ جمال الدین خنداں، عالم حدیث اور شیخ بہاءالدین، قاضی اچ کا۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ اچ اس زمانے میں کتنا بڑا علمی مرکز تھا؛ مگر اس کے باوجود یہ حضرت مخدوم کا سلسلۂ رشد و ھدایت تھا جس سے اچ کا شہرہ ھر طرف پھیل گیا۔ ان کے فضل و کمال، ان کی سیر و سیاحت، ان کے کشف و کرامات، فیوض ظاھری و باطنی، درس و تدریس اور امراء و وزراء سے روابط ان کی عظیم شخصیت کا ناقابل انکار ثبوت ھیں، جن کو تذکرہ نگاروں نے بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ سادات بخارا کے علاوہ دوسرا خاندان، جس سے اچ کے علم و عرفان میں اضافہ ہوا، سادات گیلان کا ہے۔ اس خاندان کے اولین بزرگ حضرت شیخ بندگی محمد غوث حلبی لنگاہ سرداروں کے زمانے میں اچ تشریف لائے۔ ان کے جانشین ان کے صاحبزادے حضرت سید عبدالقادر ثانی ہوئے۔ سادات بخارا کی طرح سادات گیلان کی اولاد و احفاد نے بھی دیر تک اپنے بزرگوں کی روایات کو برقرار رکھا، لہذا ان کی پاکیزہ تعلیمات کا اثر بھی دور دور تک پھیل گیا اور گرد و نواح کے علاقوں کے لیے قبول ھدایت کا باعث ہوا۔ شیخ رضی الدین گنج علم، جن کے علم و فضل کے حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت بھی معترف ھیں، اچ ھی کے رہنے والے تھے، اسی طرح تحفۂ غوثیہ کے مصنف مولوی غوث بخش اور کئی ایک دوسرے علماء و فضلاء اور ماھرین فن۔

اچ کا زوال اور ایک عظیم الشان شہر سے ایک معمولی سی بستی میں اس کی تبدیلی تاریخ کا ایک عام لیکن عبرتناک واقعہ ہے۔ ذرا اندازہ تو کیجیے کہ جو شہر کبھی امرائے حکومت کا مرکز تھا، جس کے انتظامات اور عملداری میں کئی علاقے شامل تھے، جہاں کبھی علم و فضل کا چرچا تھا اور جس کی تجارت اور صنعت اور کاروبار سے دن رات ایک چہل پہل رہتی تھی وھاں بجز اجڑی ہوئی بستیوں اور ان کے مٹے اور مٹتے ہوئے آثار کے علاوہ اب کچھ بھی نہیں۔ نہ سرکاری عمارتیں ھیں نہ درس گاھیں، نہ امراء کے محل؛ ہے تو بیشتر کچے مکانوں کی اس چھوٹی سی بستی میں ایک تھانہ اور ایک شفاخانہ۔ برتنوں کی تجارت اب بھی ہوتی ہے، لیکن وہ غلے سے بھری ہوئی کشتیاں اور وہ مال و اسباب کے قافلے اب کہاں۔ خانقاھوں، مسجدوں، مدرسوں اور مزاروں کی فہرست گزیٹیر ریاست بہاولپور اور تاریخ اوچ (حوالہ اوپر آ چکا ہے) میں ملے گی۔ ان میں مزار حضرت شیخ صفی الدین حقانی، خانقاہ حضرت سید جلال اعظم سرخ پوش بخاری، مزار سلطان سید احمد کبیر، خانقاہ و مزار حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت، خانقاہ حضرت مخدوم راجن قتال، خانقاہ بی بی جیوندی، مزار پیر سناں، خانقاہ حضرت بہاول حلیم، مسجد شریف اچ گیلانی، مزار شیخ

جمال الدین خندان، خانقاہ حضرت حسن دریا اور خانقاہ حضرت بندگی محمد غوث بالخصوص قابل ذکر ہیں، جن کی زیارت کے لیے صوفیۂ اچ کے حلقہ بگوش آج بھی دور دور سے آتے اور فیضِ باطنی حاصل کرتے ہیں.

مآخذ: (۱) *Panjab States Gazetteers*، ج ۳۶ A، Bahawalpur State، ۱۹۰۴ء؛ (۲) محمد حفیظ الرحمٰن حفیظ: تاریخ اوچ، ۱۹۲۱ء؛ (۳) محمد ایوب قادری: مخدوم جہانیان جہاں گشت، کراچی ۱۹۶۳ء، جس میں مآخذ کی ایک طویل فہرست درج ہے؛ (۴) محمد سخاوت مرزا: تذکرۂ حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت، حیدرآباد ۱۹۶۲ء؛ (۵) ابو ظفر ندوی: تاریخ سندھ، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۴۷ء؛ (۶) تحقیقات چشتی، مطبوعۂ پنجابی اکیڈیمی، لاہور؛ (۷) سفر نامۂ ابن بطوطہ، مترجمۂ رئیس احمد جعفری، مطبوعۂ نفیس اکیڈیمی، کراچی؛ (۸) A. Cunningham: *Ancient Geography of India*، لنڈن ۱۸۷۱ء.

(سید نذیر نیازی)

اُچے: [اچیہ] یا اَچِن یا اَچِین [پرتگالی تصحیف: اچِم؛ ولندیزی: Atjéh یا Ajeh] سماٹرا کے جزیرے کا سب سے شمالی حصّہ۔ یہاں ایک زمانے میں اُچے کی بااقتدار اسلامی سلطنت عروج پر تھی، مگر آج کل جمہوریۂ انڈونیشیا کا ایک صوبہ ہے۔ ولندیزی حکومت کے زمانے میں جنوب میں اس کی حد بندی تاپانولی Tapanuli اور سماٹرا کے مشرقی ساحل (Oost-kust) کی ریذیڈنسیوں سے ہوتی تھی، جو اب سماٹرا اُتارہ Utara کا صوبہ ہیں۔ پہلے زمانے میں اُچے کا صوبہ (یا کم از کم اُس کے سیاسی اقتدار کا دائرۂ عمل) جنوب کی طرف بہت دور تک پھیلا ہوا تھا۔ سماٹرا کے مشرقی اور مغربی دونوں ساحلوں کا ایک معتدبہ حصّہ اُچے کے ماتحت تھا، یہاں تک کہ بٹک Batak علاقوں کے بے دین سردار بھی اپنا منصب اُچے کے فرمانرواؤں سے حاصل کرتے تھے.

اُچے کلاں: شروع میں صرف شمال مغرب کی طرف کا ضلع دریائے اُچے سمیت اور بندرگاہ اُچے، جو اُچے کے حکمرانوں کی خاص جائے سکونت تھی، اُچے خاص شمار ہوتا تھا۔ ولندیزیوں نے اسے اُچے کلاں اور دارالسلطنت کو کُوٹہ راجا (یعنی راجا کے قلعے) کا نام دیا۔ سابانگ Sabang کی بندرگاہ، جو پولووی Pulo We کے جزیرے میں (کُوٹہ راجا کے شمال مشرق میں) واقع ہے، صرف موجودہ صدی کے آغاز سے وجود میں آئی۔ ساحلی علاقے (بروہ Barōh) کے باشندے بہت سی باتوں میں اندرون ملک کے بلند علاقے (تونونگ Tunong) کے باشندوں سے مختلف ہیں۔ اول الذکر (جو ظاہر ہے شاہی قیام گاہ کے قرب میں رہتے ہیں) اپنے طور طریقوں اور اپنی زبان کے اعتبار سے ہمیشہ زیادہ شایستہ تصور کیے جاتے رہے ہیں.

متعلّقات (Dependencies): دیگر اضلاع، جو مغربی، شمالی اور مشرقی ساحلوں پر واقع ہیں اور جو ولندیزی حکومت میں شامل تھے، بالعموم متعلّقات (Dependencies) کہلاتے تھے۔ یہاں کے اہم شہروں میں مندرجۂ ذیل شمار ہوتے ہیں: مغربی ساحل پر: میولابوہ Meulabōh، تاپاتوآن Tapa' Tuan، اور سنگکل Singkil؛ شمالی ساحل پر: سگلی Sigli، جو سابقہ پیدیہ Pidiē (یا Pedir) کی سلطنت کے علاقے میں ہے، میوردو Meureudu، بروایِن Bireuēn، پیوسنگن Peusangan، لوسکون Lhō' Sukōn اور لوسیوماوہ Lhō' Seumawē؛ مؤخر الذکر مقام اور دریائے جمبو آئے Djambō Ayé کے درمیان پاسے Pasē کی خوشحال سلطنت تھی، جس کی سیاحت ابن بطوطہ (طبع Defrémery و Sanguinetti، ۴: ۲۲۸ ببعد) نے ۷۴۶ھ/۱۳۴۵ء میں کی تھی؛ مشرقی ساحل پر: منجملہ

دیگر شہروں کے ایدی Idi، لانگ سا Langsa اور کوالا سیم پانگ Kuala Simpang کے شہر ہیں۔ ایک دُخانی ٹریموے مشرقی اور شمالی ساحلوں کو کوٹہ راجا سے ملاتی ہے۔ آبادی کا ایک حصّہ اچیے کلاں سے نقل وطن کر کے وہاں چلا گیا ہے اور بہت سے ملائی لوگ بھی آس پاس کے اضلاع سے آ کر یہاں آباد ہو گئے ہیں۔

سیاہ مرچ کی روایتی کاشت، جس کی وجہ سے ''متعلّقات'' کے ایک حصّے میں نوآبادیاں ابتداءً وجود میں آئی تھیں، تباہ ہو جانے کے باوجود اچیے ولندیزی حکومت کے زیرِ سایہ ترقی کر کے ایک خوشحال ملک بن گیا، چنانچہ ۱۹۳۲ء میں چاول کی تخمیناً پینتالیس ہزار ٹن زائد از ضرورت پیداوار دوسرے ملکوں کو بھیجی گئی اور چھالیا، پچولی patchouli، ناریل، ربڑ اور مویشیوں کی برآمد بھی اہمیت رکھتی تھی۔ آب رسانی کی تعمیرات بڑے پیمانے پر مکمل ہو گئیں یا زیرِ تکمیل تھیں۔ سڑکوں کے نظام کو وسعت دی گئی اور اس کے علاوہ مغرب کی اسٹیٹ کمپنیوں نے اچیے کے مشرقی اور مغربی ساحلوں پر افتادہ زمین کے وسیع خِطّے ربڑ، ناریل اور پٹ سن وغیرہ کی کاشت کے لیے صاف کیے۔ رانتو Rantau، کوالا سمپانگ اور پیورولا Peureula' (لانگسا) میں بی پی ایم Bataafse Petroleum Maatschappij) زمین سے تیل نکالنے کا کام کر رہی تھی اور سیولابوہ میں سونا نکالنے والی ایک کمپنی کو ٹھیکہ دے دیا گیا تھا۔

گایو Gayō اور آلس Alas کے علاقے: بلند پہاڑی سلسلے، جو قدیم جنگل سے ڈھکے ہوئے ہیں، ساحلی علاقے کو گایو کی سرزمین سے جدا کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے گایو کے علاقے کو چار مرتفع سطحات میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ شمالی علاقہ (جس میں تاوِر Tawar کی بڑی جھیل اور دریائے پیوسنگن واقع ہیں) ان لوگوں کے تصرّف میں ہے جو اُورنگ لوت Urang Laut (یعنی جھیل کے لوگ) کہلاتے ہیں۔ اس کے برعکس جو میدان اس کے جنوب میں ہے وہاں اورنگ داوروات Urang Döröt یعنی خشکی کے لوگ بستے ہیں۔ جنوب مشرق میں سربواجادی Sĕrbödjadi کی سطح مرتفع واقع ہے، جس میں دریائے پیورولا کے سر چشمے ہیں، جو مشرقی سمت میں بہتا ہے۔ چوتھی سطح مرتفع، جو جنوب میں ہے اور جس میں دریائے تْریپا Tripa بہتا ہے جو مغربی ساحل پر سمندر میں جا گرتا ہے، گایولاؤس Gayō Luös، (یعنی گایو کا وسیع ملک) کہلاتی ہے۔ آلس کا علاقہ اس کے جنوب میں واقع ہے۔ ان علاقوں کے لوگ، جو بہت سی باتوں میں اچیے کی آبادی سے مختلف ہیں، شروع ہی سے اچیے کی حکومت کو تسلیم کرتے رہے ہیں۔ اچیے کے حکمرانوں نے جن چار سرداروں کو (جو کیجورون Kĕdjuruns کہلاتے تھے) ملک کے متفرق حِصّوں میں مقرّر کیا تھا وہ گایو اور اچیے کے درمیان ثالث کا کام دیتے تھے۔ ان میں سے دو کیجوروں کا دائرۂ اثر و رسوخ جھیل تاور کے خطّے میں تھا (ان کے مخصوص لقب رواجوا بوکٹ Rödjö Bukit اور سیہ اُتامہ Siah Utama تھے)۔ ایک کا تقرر دوروت میں سے ہوتا تھا (جس کا لقب رواجوا لنگو Rödjö Linggö تھا) اور چوتھے کا گایو لاؤس میں سے ہوتا تھا۔ (کیجورون پتیمبانگ Kĕdjurun Pĕtiambang) سِربوجادی گزشتہ زمانے میں آبادی سے خالی تھا، بعد میں اس کا سب سے زیادہ ممتاز سردار بھی کیجورون اَبک (Kĕdjurun abuk) کہلانے لگا۔ آلس کی مملکت میں دو کیجورون اچیے کی حکومت کی نمایندگی کرتے تھے۔

سب سے اہم انتظامی مرکز تکنگوان Takéngön

اور بلنگ کیجیرین Blang Kědjěrěn میں ہیں۔ اول الذکر جھیل تاور پر ہے اور مؤخر الذکر گابولاؤس میں۔ تکنگون کی تحصیل میں، جہاں ستر ہزار ہکٹر (hectares) کا رقبہ صنوبر (fir) کے درختوں سے بھرا پڑا ہے، گوند (resin) اور تارپین (turpentine) کی اہم صنعت عروج پر ہے۔ ۱۹۴۲ء میں جاپانی حملے کے وقت کاغذ بنانے کا ایک کارخانہ قائم کرنے کا منصوبہ تقریباً مکمل ہو چکا تھا۔

اچے کے باشندوں کے متعلق صحیح معلومات کے لیے ہم سب سے زیادہ سنوک ہرخرنیہ C. Snouck Hurgronje کے مرہونِ احسان ہیں جس نے (پہلی بار ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء میں) اس قوم کے معاشرتی سیاسی اور مذہبی حالات و کوائف کے بارے میں چھان بین کی، جن کے بارے میں اس سے پہلے شاید ہی کوئی بات معلوم تھی (De Atjèhers، بٹاویا ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ء؛ قب اس کتاب کا انگریزی ترجمہ، جس کے ساتھ ایک نیا دیباچہ شامل ہے اور بعض اضافے بھی مصنف نے کیے ہیں: The Achehnese، بٹاویا - لائڈن ۱۹۰۶ء؛ Ambtelijke adviezen، ج ۱، ہیگ ۱۹۵۷ء: ص ۴۷ تا ۸۳۳) اور بعد میں اس نے تفصیل سے گایو کی سرزمین اور ان کے رسم و رواج کی کیفیت بیان کی ہے (Het Gajōland en zijne bewoners، بٹاویا ۱۹۰۳ء)۔ قومی اور نسلی تفصیلات کا ایک بیش قیمت ذخیرہ J. Kreemer نے اکٹھا کیا اور اپنی کتاب Atjèh، دو جلد، لائڈن ۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ء، میں شائع کیا، جس میں الس کے علاقے کو بھی شامل کیا گیا ہے۔

آبادی اور زبان: اچے قوم کی ابتداء کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ زبان کے اعتبار سے یہ لوگ ملایا اور پولی نیشیا کی اقوام (Malay-Polynesian) سے تعلق رکھتے ہیں۔ غلاموں نے، جو نیاس Njas کے جزیرے وغیرہ سے لائے گئے ہیں، اور دوسرے غیر ملکیوں (مثلاً ہندوستان سے آئے ہوئے تاجروں) نے ایک حد تک آبادی کی ترکیب پر اثر ڈالا ہے۔ اچے میں بہت سی مقامی بولیاں رائج ہیں اور پھر ہر ایک مقامی بولی کی بہت سی شکلیں ہیں؛ ادبی زبان بالعموم ضلع بیروہ کے محاورے سے قریب ترین مناسبت رکھتی ہے۔ اچے کی ادبیات کے لیے دیکھیے Snouck Hurgronje: *The Achehnese*، ۲: ۶۶ تا ۱۸۹۔ گایو ایک مستقل زبان ہے، بحالیکہ الس ایک شمالی بتک بولی ہے۔ انیسویں صدی میں ملائی زبان بندرگاہوں کی آبادی کے ایک حصے کے سوا اچے میں کوئی نہیں جانتا تھا، مگر اس سے پیشتر وہ درباری زبان تھی اور نہایت قدیم زمانے سے اچے میں سرکاری کاغذات اور دینیات پر بہت سی تصانیف ملائی زبان میں لکھی جاتی تھیں۔ عربی اور ملائی تصنیف کے قدیم ترین تراجم Achehnese کی زبان میں سترھویں صدی سے تیار ہوئے۔ اب انڈونیشی زبان سرکاری زبان ہے۔ دیگر تفصیلات کے لیے دیکھیے: (۱) C. Snouck Hurgronje: *Studiën over Atjèhsche klanken schriftleer*، در *TBG*، ۳۵ (۱۸۹۲ء): ۳۴۶ تا ۴۴۲؛ نیز (۲) *Atjèhsche Taalstudiën*، وہی مجلہ، ۴۲ (۱۹۰۰ء): ۱۴۴ تا ۲۹۳؛ (۳) K. F. H. van Langen: *Handleiding voor de beoefening der Atjèhsche Taal*، ہیگ ۱۸۸۹ء؛ (۴) H. Djajadiningrat: *Atjèhsche-Nederlandsch Woordenboek*، بٹاویا ۱۹۳۳ - ۱۹۳۴ء؛ (۵) P. Voorhoeve: *Three old Achehnese MSS.*، در *BSOS*، ۱۴ (۱۹۵۲ء): ۳۳۵ تا ۳۴۵؛ (۶) G. A. J. Hazeu: *Gajōsch-Nederlandsch Woordenboek met Nederl.-Gajōsch register*، بٹاویا ۱۹۰۷ء۔

قبائل اور خاندان: اس بات کے آثار ابھی تک باقی ہیں کہ اچے کی آبادی چار قبیلوں میں منقسم تھی۔ ایسے ہر قبیلے یا ka vōm (ماخوذ از عربی: قوم) کے افراد یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے

نرینہ سلسلے میں خون کے رشتے سے مربوط ہیں، لہذا (خاندانوں کی باہمی انتقامی خونریزی اور خون بہا کے معاملے میں بالخصوص) ان کے حقوق اور فرائض مشترک ہوتے ہیں؛ تاہم مختلف قوموں (Kawōms) کے افراد تمام ملک میں منتشر پائے جاتے ہیں - صرف ایسے مقامات میں جہاں بہت سے قرابت دار اکھٹے رہتے ہیں ان کا یہ معمول ہے کہ وہ اپنے مشترکہ مفاد کے لیے ایک سردار منتخب کر لیتے ہیں - گابو کئی گھرانوں میں منقسم ہیں، جو اپنے راجاؤں Rödjös کی سرکردگی میں مل جل کر رہتے ہیں - جب راجاؤں کا آپس میں اختلاف ہوتا ہے تو فیصلہ کیجوروں کی رائے پر موقوف ہوتا ہے۔

دیہات کا نظم و نسق: اچے میں کیوتجھی Keutjhi' (یعنی بڑا بوڑھا) گمپونگ Gampōng (یعنی گاؤں)، نیز شہر کے ایک محلّے (ملائی: کمپونگ Kampung) کا سربراہ ہوتا ہے - بوقت ضرورت وہ معمّر ترین اشخاص سے (یعنی ان لوگوں سے جو زندگی کے تجربات حاصل کر چکے ہوں) مشورہ کرتا ہے - گاؤں کے دینی معاملات، مثلاً صلوٰۃ (نماز)، میں مقامی لوگوں کی امامت کرنا، تنگکو میوناساہ Teungku meunasah کا کام ہے - تنگکو کے لقب سے اچے میں وہ لوگ ملقب ہیں جن کے فرائض منصبی دینی امور سے متعلق ہیں اور وہ لوگ بھی جنھوں نے شرعی قانون سے کچھ واقفیت حاصل کر لی ہے - گاؤں کے مقدّم (Gampōng Teungku) یا محلے کے مقدّم (Teungku meunasah) کوئی صاحب علم لوگ نہیں ہوتے، بلکہ ان کا منصب موروثی ہو گیا ہے اور ہرخرنیہ کے زمانے میں ان تنگکوؤں کی جہالت اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ وہ دوسرے لوگوں کی مدد کے بغیر بہ مشکل اپنے فرائض منصبی ادا کر سکتے تھے۔

شاہزادگان (Princes)، سپہ سالار (Ulēēbalangs) اور سردار (Sagi-chiefs): تاریخی زمانوں میں اچے ہمیشہ سے بہت سے چھوٹے چھوٹے اضلاع میں منقسم رہا ہے، جن کے موروثی سردار، جو اولی بلانگ (یعنی سپہ سالار) کہلاتے تھے، مسلسل طور پر ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتے تھے؛ تاہم وہ اپنے مشترک آقا کی حیثیت سے اچے کی بندرگاہ کے امیر کو خراج عقیدت ادا کرتے تھے - مؤخرالذکر سرکاری (ملائی) کاغذات میں سلطان کا لقب رکھتا تھا، لیکن بالعموم اکینیز Achehnese اسے راجہ یا پوتیو (Pōteu)، یعنی ''ہمارا آقا'' کہتے تھے - سلاطین اور ان کے خاندان کے افراد توان کو Tuanku کے لقب سے ملقب تھے اور سپہ سالاروں (اولی بلانگ) کے خاندانوں کے نرینہ افراد تیوکو Teuku کے لقب سے ممتاز تھے۔

اکینیز حکمرانوں کا اقتدار و وقار اور ان کے دربار کی دولت و ثروت اور شان و شوکت، جس کا تذکرہ قدیم ترین ملائی اور یورپی دونوں طرح کے بیانات میں موجود ہے، ساحل اور آس پاس کے علاقوں کے خراج اور دارالسلطنت اچے کی بندرگاہ کے محاصل پر موقوف تھی - دلیر اکینیز جہازران سمندر اور بندرگاہوں کے مالک تھے - اگر وہ خراج طلب کرتے تو شاذ ہی کوئی انکار کی جرأت کر سکتا تھا - ملک کے اندرونی حصّے میں حکمرانوں کو کوئی دلچسپی نہ تھی، یہاں تک کہ جب یہ سلطنت عروج پر تھی (سولھویں صدی کے دوسرے نصف اور بالخصوص سترھویں صدی کے نصف اول کے دوران میں) تو اس وقت بھی سلطان کی حکومت دارالسلطنت کے قریبی گرد و نواح تک محدود تھی۔

سترھویں صدی کے خاتمے تک یہ حکمران پورے طور پر اچے کلاں کے سپہ سالاروں پر بھروسا کرنے لگے تھے - اس زمانے میں مؤخرالذکر نے بظاہر اپنے مشترکہ مفاد کی بناء پر اپنے آپ کو تین اتحادوں میں منظّم کر لیا تھا، جو سگی Sagi یعنی '' اطراف''

کہلاتے تھے، یعنی اچے کلاں کی مثلث کی تین اطراف ۔ ہر ایک فریق (Sagi) کا ایک پنگلیما سگی Panglima-Sagi یعنی افسر اعلٰی ہوتا تھا، جس کا اقتدار با این ہمہ سگی کے مشترکہ مفاد سے آگے تجاوز نہ کرتا تھا (''متعلقات'' میں بھی اس قسم کے اتحاد پائے جاتے ہیں) ۔ ان تین سرداروں کا منتخب کردہ سلطان انہیں دستور کے مطابق کچھ رقم دیتا تھا اور بالعموم سابق فرمانروا کے خاندان سے ہوتا تھا، لیکن بعض اوقات اجنبی آدمی، مثلاً اچے میں بود و باش رکھنے والے سادات، سلطان منتخب کر لیے جاتے تھے ۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ دوسرے سرداروں نے بھی حکمران کے انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل کر لیا ایک روایت کے مطابق ایک زمانے میں بارہ سرداروں نے (بہ شمولیت تینوں سرداروں کے) مل کر ایک قسم کی انتخابی مجلس کی شکل اختیار کر لی تھی ۔

بعد کے زمانے میں اچے کلاں اور متعلقات میں بیشتر اولی بلانگ L'ëëbalangs اپنے اختیارات سلطان سے حاصل کرتے تھے اور اس بات کی شہادت کے طور پر انہیں ایک سند دی جاتی تھی، جس پر فرمانروا کی مہر (موسوم بہ سرکتہ Sarakata [= سر خط] ثبت ہوتی تھی ۔ اس مہر کی ہندوستانی اصل و ابتداء کے بارے میں دیکھیے : G. P. Rouffaer، در BTLV، سلسلہ ۷، ۵ : ۳۴۹ تا ۳۸۴؛ قب C. Snouck Hurgrönje، مقام مذکور، سلسلہ ۷، ۶ : ۵۲ تا ۵۵)؛ تاہم تمام سپہ سالار اپنے لیے سرکتہ یا منصب کی سند اس قدر ضروری یا کارآمد نہیں سمجھتے تھے کہ اس کے حاصل کرنے کے مصارف برداشت کریں ۔ "Tjab Sikureuëng" (یعنی سلطان کی نَہ پہلو مہر سے "Tjab limong" [پنج پہلو مہر] زیادہ اہم تھی، یعنی وہ مہر جس میں ہاتھ کی شکل قوت و اقتدار کی نشان دہی کرتی تھی اور جس سے مراد اپنے مفاد کی حفاظت کرنے کی اہلیت تھی) ۔ اس کے برعکس گایو اور آلس لوگوں کے سرداروں کو ان کے منصب کی نشانی کے طور پر عموماً ایک قسم کا خنجر عطا کیا جاتا تھا ۔

مقیموں کی تقسیم : شافعی عقیدے کے مطابق نماز جمعہ صرف اس صورت میں جائز ہوتی ہے جب (کم از کم) چالیس مقیم موجود ہوں ۔ مقیم سے مراد ایسا شخص ہے جو ایک جگہ متوطن ہو گیا ہو اور شرع کی شرائط پوری کرتا ہو ۔ چونکہ اکثر گانووں کی آبادی اتنی زیادہ نہ ہوتی تھی کہ چالیس مقیموں کی معیت میں نماز جمعہ ادا کی جا سکے اس لیے یہ دستور بن گیا تھا کہ کئی گانووں کو ملا کر ایک ضلع بنا دیا جاتا اور حتی الامکان اس ضلع کے مرکز سے نزدیک ترین جگہ پر نماز جمعہ کے لیے ایک مسجد تعمیر کر دی جاتی؛ لہٰذا لفظ مقیم کا مفہوم (جس کا تلفظ یہاں مُکِیم Mukim تھا) نہ صرف اچے میں بلکہ بعض ملائی علاقوں میں بھی دائرہ یا حلقہ ہو گیا ۔ ہر ایک سپہ سالار ایسے کئی مقیموں کا حاکم ہوتا تھا ۔ علاوہ ازیں مذکورۂ بالا تینوں سرداروں Sagis کے نام ان کے مقیموں کی ابتدائی تعداد سے ماخوذ ہیں، چنانچہ وہ یوں کہلاتے ہیں: ''بائیس مقیموں والا سردار'' (جنوب میں)، ''پچیس مقیموں والا سردار'' (مغرب میں)، ''چھبیس مقیموں والا سردار'' (مثلث شکل کے اچے کلاں کے مشرق میں) ۔ یہ قدیم نام پچیس مقیموں والے سگی اور بالخصوص بائیس مقیموں والے سگی میں مقیموں کی تعداد آبادی کے اضافے کے باوجود قائم رہے ۔

مقیموں کے سرداروں کا لقب امیوم imeum تھا ۔ اس لفظ کا ابتدائی مفہوم نماز جمعہ کا پیش

امام (عربی : امام) تھا؛ تاہم رفتہ رفتہ یہ امیوم بہ سلسلۂ وراثت دنیوی سردار بن گئے اور انھوں نے جمعے کی نماز با جماعت کی قیادت اپنے خاص افسروں کے سپرد کر دی ۔

محکمۂ قضاء، قوانین: عام دستور کے بموجب سردار خود قاضی کے فرائض ادا کیا کرتے تھے ۔ ان کے فیصلے رسم و رواج (عادت) کے غیر مکتوب قانون پر مبنی ہوتے تھے ۔ بعض قوانین (Sarakatas) واقعۃً ایسے بھی ہیں جن کے متعلق روایت ہے کہ میوکُتا Meukuta عالم اور بعض دیگر مشہور حکمرانوں نے انھیں نافذ کیا تھا اور اکینیز، جو ان قوانین کے صرف ناموں سے واقف ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ان کے قانون کی صحیح صورت کو پیش کرتے ہیں؛ مگر وہ در اصل ایسے مختصر قواعد و ضوابط پر مشتمل ہیں جو نظم و نسق کے معاملات، درباری آداب (جن میں حکمران کے سامنے اظہار اطاعت و کورنش کا وہ طریقہ بھی شامل ہے جس پر عمل کرنا سپہ سالاروں کے لیے ضروری تھا)، بندرگاہ کے محاصل کی تقسیم اور متفرق مذہبی فرائض کی ادایگی سے تعلق رکھتے ہیں ۔ یہ قواعد و ضوابط اس وقت وجود میں آئے جب حکمرانوں نے اپنے نظم و نسق کو ایک مرکز پر لانے کی کوشش کی، اگرچہ اس کوشش کا کوئی مستقل نتیجہ برآمد نہیں ہوا ۔ دربار سے تعلق رکھنے والے مسلم علماء بھی ان قوانین پر اثرانداز ہوے (زیادہ مفصل معلومات کے لیے دیکھیے : C. Snouck Hurgronje : *The Achenese*، ۱ : ۳ تا ۱۶؛ K. F. H. von Langen : *De inrichting van het Atjehsche Staatsbestuur onder het sultanaat*، در *BTLV*، سلسلہ ۵، iii : ۳۸۱ تا ۴۷۱؛ *Translations from the majellis Ache* [از T. Braddell]، در *Journal of the Indian Archipelago*، ۵ (۱۸۵۰ء) : ۲۶ تا ۳۲؛ ملائی متن کی ایک طبع، از G. W. J. Drewes و P. Voorhoeve، زیر اشاعت ہے) ۔ مزید برآں سلاطین اور پنگلیما حکمران دونوں اپنے اپنے کلی (= قاضی) رکھتے تھے، لیکن یہ مذہبی قاضی صرف خاص خاص موقعوں پر عدل گستری میں حصہ لیتے تھے (مثلاً تقسیم میراث، طلاق کی بعض شکلوں، عقد نکاح سے متعلق بعض معاملات میں یا بعضر دوسری صورتوں میں جہاں بالعموم دینی قانون کی پابندی کی جاتی تھی؛ اس کے علاوہ صرف اس صورت میں جب سردار خاص طور پر ان سے مشورہ طلب کریں) ۔ سلطان کا قاضی کلی مالکُون ادی (Kali Malikōn Adi) یعنی قاضی ملک العادل کا لقب رکھتا تھا ۔ اس کا موروثی منصب مرور زمانہ کے ساتھ رو بہ تنزل ہو گیا ۔ وہ سلطان کی مملکت کے اندر متفرق کنوں کا مخصوص سردار بن کر رہ گیا ۔ اسی طرح دوسرے کلیوں یعنی قاضیوں کا منصب بھی موروثی ہو گیا اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا تھا کہ جو افراد اپنے موروثی حق کی بناء پر کلی (قاضی) ہوں وہ اس منصب کے لیے ضروری علمیت بھی رکھتے ہوں ۔

مذہب: قدیم ترین زمانے سے اچیے اور ہندوستان کے درمیان تجارتی تعلقات قائم تھے ۔ اچیے کی تہذیب اور اس کی زبان شروع میں ہندو اثر سے مغلوب تھی، بعد میں اسلام اچیے کے ساحلوں تک پہنچ گیا، جسے غالباً ہندوستانی تاجر وہاں تک لے گئے ۔ جب ۱۳۴۵ء میں ابن بطوطہ نے Pase کی سیاحت کی تو وہاں اسلام کا تسلط ہو چکا تھا اور اس ملک کا حکمران اپنے غیر مسلم ہمسایوں کے خلاف مصروف پیکار تھا ۔ ایکینیز راسخ العقیدہ مسلمان ہیں، لیکن اچیے میں اور انڈونیشیا کے بعض دوسرے مقامات میں اسلام جس شکل میں پایا جاتا ہے اس کے بعض مخصوص پہلو ہیں جن کی تشریح اس کی ہندوستانی

اصل سے ہوتی ہے . . . . اور بعض ایسی خصوصیات جو بیّن طور پر شیعی ہیں؛ مثلاً اچے میں پہلا مہینہ اسن اُسین Asan Usèn کہلاتا ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ نام [حضرت] حسن و حسین [علیہم السّلام] کے نام پر رکھا گیا ہے، جن کی شیعی ملکوں میں خاص طور پر تعظیم و تکریم کی جاتی ہے۔ ایک مقبوضہ جھنڈے پر [حضرت] علیؓ کی تلوار ذوالفقار کی شبیہ تھی اور اس کے ساتھ حاشیے پر ایک شیعی تحریر بھی تھی۔ اس سے بعض علماء اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ اکینیز میں کچھ لوگ شیعہ تھے (قب A. W. T. Juynboll : Een Atjneesche vlag met Arabische opschriften، در Trijdschrift voor Ned. - Indië، ۱۸۷۳ء، ۲ : ۳۲۵ تا ۳۳۰؛ ۱۸۷۵ء، ۱ : ۱۷۱ تا ۱۷۴؛ دخویہ M. J. de Goeje : Atjeh، در De Nederl. Spectator، ۱۸۷۳ء، ص ۳۸۸)۔

عام طور پر اکینیز بہت سے مذہبی فرائض کی ادایگی میں تساہل برتتے تھے، مثلاً صلوٰۃ (نماز) میں، مگر بہت سے اکینیز کا یہ معمول ہے کہ حج میں ضرور شریک ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں دینی کتابوں (ملائی، عربی اور اکینیز زبانوں میں) کا مطالعہ ایسے اساتذہ کی رہنمائی میں کیا جاتا تھا جو فقہ کے عالم ہوتے تھے (قب C. Snouck Hurgronje : Eene verzameling Arab. Malay en Atjèhsche handschriften en gedrukte boeken، در Notulen van het Batav. Genootschap van Kunsten en Wetensch.، ۲۹ (۱۹۰۱ء)، شمارہ ۷؛ نیز The Achehnese، ۲ : ۱ تا ۳۲)۔ طالب علم، جو زیادہتر دُور کے اضلاع سے آتے تھے، ایک مشترک قیامگاہ (رنگ کنگ Rangkang) میں رہتے تھے۔ جب یہ سلطنت عروج پر تھی تو دربار کی شان و شوکت کا شہرہ سن کر ہندی، شامی اور مصری علماء کو (جن میں مشہور عالم ابن حَجَر الہیتمی کا ایک بیٹا بھی شامل تھا) بعض اوقات اس بات کی ترغیب ہوتی تھی کہ وہ اچے میں آ کر سکونت اختیار کر لیں۔

بہت سے اکینیز زائرین مکے میں کسی نہ کسی راسخ العقیدہ صوفی سلسلے (بالخصوص قادریہ یا نقشبندیہ) میں منسلک ہو جاتے تھے، لیکن یہ سلسلے یا طریقے اچے میں اتنی اہمیت نہ رکھتے تھے جتنی کہ انڈونیشیا کے اور بہت سے حصّوں میں۔ گزشتہ زمانے میں اچے میں وحدت الوجودی تصوّف کی بعض ایسی شکلیں رائج تھیں جن کا اُس وقت بالعموم ہندوستان میں دور دورہ تھا۔ اس غیر راسخ العقیدہ رجحان کے سب سے بڑے نمایندے اچے میں شمس الدین السّمطرانی (یعنی پاسے Pase کے ساکن)۔ (م ۱۰۳۹ھ/۱۶۳۰ء) [رَكْ بان] اور ان کے پیشرو حمزہ فنصوری [رَكْ بان] تھے۔ اس عقیدے کے بڑے مخالفین رانیری [رَكْ بان] اور عبدالرؤف السنکلی [رَكْ بان] ہوے ہیں۔ قدیم عقیدۂ تصوّف کی بعض شکلیں زمانۂ حال تک باقی رہ گئی ہیں، لیکن مرکزِ اسلام سے روز افزوں آمد و رفت کی بدولت اس قسم کے انحرافات، جو جہالت پر مبنی ہیں، بتدریج محو ہوتے جا رہے ہیں (زیادہ مفصل معلومات، در Snouck Hurgronje : The Achehnese، ۲ : ۱۳ ببعد، ۱۳۸)۔ اولیاء کی تعظیم و تکریم اب بھی اکینیز کے رائج العام مذہب میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ زائر مشہور اولیاء کے مزاروں کی زیارت کرتا ہے اور نذر و نیاز کے ذریعے ان کی مہربانی اور توسّط حاصل کرنا چاہتا ہے۔ بعض مشہورترین اکینیز اولیاء غیرملکی تھے، مثلاً عرب تیونگکو انجونگ Teungku Andjōng، جو ۱۷۸۲ء میں فوت ہوا ور ترکی یا شامی گمپونگ بتائی Gampong Bitay کا ولی جو از روے روایت سولھویں صدی میں اچے آیا تھا۔

دینی زندگی میں بلندترین مرتبہ ''اُلمَہ'' (عربی : علماء، جو اکینیز زبان میں واحد کے طور

پر مستعمل ہے) کا تھا۔ یہ علماء شریعت اور عقائد کے معاملے میں سب سے اعلٰی حَکَم تھے اور ان کا مرتبہ عالم (Aléra) سے بہت زیادہ بلند تھا، جسے — خواہ وہ کتنا ہی صاحب علم کیوں نہ ہو — سند نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح کم علمیت رکھنے والے مالیم (معلّم) یا لیوبیے leubé بھی سند نہیں سمجھے جاتے تھے اور معلّم کا یہ لفظ اُس شخص کے لیے استعمال ہوتا تھا جو علم تو کچھ بھی نہ رکھتا ہو مگر اپنے مذہبی فرائض کم و بیش پابندی کے ساتھ ادا کرتا ہو۔ علماء کی تعظیم و تکریم گاؤں کے دینی کارکن تنگ کوسیونسنہ سے بھی بہت زیادہ کی جاتی تھی۔ جس طرح اولی بلانگ، یعنی سردار، "عادت" (رسم و رواج) کے نمایندے تھے اُسی طرح علماء "حُکم" (احکام مذہبی) کے علمبردار تھے، اگرچہ از روے شریعت (حکم) سردار (اولی بلانگ) اپنے علاقے کے مذہبی پیشوا بھی ہوتے تھے۔ "حکم" اور "عادت" کے ضروری تعاون کو ھرخرنیہ Snouck Hurgronje اکینیز معاشرے کی بنیاد قرار دیتا ہے اور جیسا کہ اس مصنف نے کہا ہے اسے مندرجۂ ذیل جملے کی روشنی میں سمجھنا چاہیے:

> "عادت کی حیثیت مالکہ کی ہے اور حکم (شریعت) اس کی فرمانبردار لونڈی ہے؛ تاہم حکم کو جب کبھی موقع ملتا ہے تو وہ اپنی زبردستی کا انتقام لیتی ہے اور اس کے نمایندے ہمیشہ اس غلامانہ حیثیت سے بچ نکلنے کے لیے موقع کی تلاش میں رہتے ہیں" (*The Achehnese*، ۱ : ۱۵۳).

تاریخ: اچے کا صوبہ انڈونیشیا کا وہ حصّہ تھا جہاں اسلامی سلطنتوں کی بنیاد پہلے پہل رکھی گئی۔ انھیں میں سے ایک سلطنت کا ذکر سب سے پہلے مارکو پولو Marco Polo نے کیا ہے۔ جب اس نے ۱۲۹۲ء میں اچے کے شمالی ساحل کی سیاحت کی تو اس وقت پرلیک Ferlec، یعنی **Pĕrlak** (اکینیز: Peureula')، میں ایک مسلمان بادشاہ موجود تھا؛ مگر دو اور علاقے بسمہ یا بسمن اور سمرہ ابھی تک اسلام نہیں لائے تھے۔ ان دو علاقوں کو پاسے اور سمُدرا Samudra کا مرادف نہیں سمجھا جا سکتا، کیونکہ پاسے اور سمُدرا کا پہلا مسلم فرمانروا، یعنی الملک الصّالح، ۱۲۹۷ء میں فوت ہوا، لہٰذا یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ ۱۲۹۲ء تک سمُدرا کے لوگ "وحشی، بت پرست" اور "آدم خور درندے" رہے ہوں (H.K.J. Cowan، در *Djawa*، ۱۹ (۱۹۳۹ء): ۲۰۱ ببعد)۔ چند صدیوں تک سمُدرا کی بندرگاہ، جو بعد میں پسائی Pasai (اکینیز: پاسے) کہلائی، مجمع الجزائر میں اسلام کی اشاعت کا ایک اہم مرکز بنی رہی۔ ہو سکتا ہے کہ کسی دن اس کے حکمران خاندانوں کی تاریخ کو مزاروں کی الواح اور سکّوں پر منقوش کتبوں، ملائی زبان کی تاریخوں (شجرہ ملایو *Sĕdjarah-Mĕlayu* اور حکایت راجہ راجہ پسائی *Hikayat Radja-radja Pasai*، جسے E. Dulaurier نے بعنوان *Chroniques Malayes*، ۱۸۴۹ء میں ایک واحد مخطوطے، R.A.S. Raffles, Mal. 67 سے طبع کیا؛ رومن حروف میں طبع، از J.P. Mead، در *JSBRAS*، ج ۶۶، (۱۹۱۴ء) اور چینی، عربی (ابن بطّوطہ، دیکھیے اوپر) اور یورپی ماخذ کی مدد سے مرتب کیا جا سکے۔ اب تک بہت سا موّاد اکھٹا کیا جا چکا ہے، لیکن کتبوں کی اشاعت ابھی تک نہیں ہوئی۔ آثار قدیمہ کے معاینے کے کام کی روئداد کے بارے میں دیکھیے *Oudheidkundig verslag*، ۱۹۱۲ء ببعد؛ قب *Encyclopaedie v. Ned. Indië*، ج ۱، ۱۹۱۷ء، بذیل مادّہ Blang Mĕ)۔ مزاروں کے بہت سے پتھر کھمبایت واقع گجرات سے لائے گئے تھے (J. P. Moquette، در *TBG*، ۵۴ (۱۹۱۲ء): ۵۳۶ تا ۵۳۸)۔ ۷۸۱ھ کی ایک قبر پر عربی اور قدیم ملائی

زبان کے کتبے ہیں (W. Stutterheim، در AO، ۱۴ (۱۹۳۶ء): ۲۶۸ تا ۲۷۹؛ قب G. E. Marrison، در JMBRAS، ج ۲۴ (۱۹۵۰ء)، حصۂ اوّل، ص ۱۹۲، تا ۶۵؛) ۔ ایک ہندوستانی آبادکار کی لوح مزار پر، جس کی تاریخ ۸۲۳ھ ہے، سعدی کی ایک فارسی غزل لکھی ہے (H. K. J. Cowan، در TBG، ۸۰ (۱۹۴۰ء): ۱۵ تا ۲۱) ۔ یہ سلطنت سولھویں صدی تک قائم رہی ۔ جب Tomé Pires نے ۱۵۱۲ - ۱۵۱۵ء میں اپنی کتاب Suma Oriental (طبع A. Cortesão، Hakluyt Soc.، سلسلہ ۲، ص ۸۹، ۹۰ (۱۹۴۴ء)) کے لیے ملکّا Malacca میں معلومات فراہم کیں تو اس وقت تک یہ سلطنت خود مختار تھی اور پرتگالیوں نے جب ملکّا پر قبضہ کیا تو ملکّا کے زوال سے اس کی تجارت کو بہت فائدہ پہنچا، مگر یہ خوشحالی زیادہ دیرپا ثابت نہ ہوئی ۔ اگرچہ پاسے کا روایتی دشمن پیدر Pedir (آکینیز: پدی Pedie) اپنے بادشاہ Madaforxa (مظفر شاہ ؟) کے فوت ہو جانے اور (بظاہر اچے سے) بر سر جنگ ہونے کی وجہ سے رو بہ تنزل تھا، مگر اس وقت پاسے کی نہیں بلکہ اچے کی طاقت بڑھ رہی تھی ۔ پیرس Pires اس کے حکمران کے متعلق یوں لکھتا ہے کہ و ایک قزّاق بادشاہ ہے، جو اپنے ہمسایوں کے درمیان ایک جانباز مردِ میدان کی حیثیت رکھتا ہے ۔ وہ لمبری Lambry (لموری، Lamuri لمبری Lambri) کے ہمسایہ ملک اور بیر Biar کی سرزمین کو، جو اچے اور پدر (آکینیز: بہونی Bihcué) کے درمیان واقع تھی، پہلے ہی فتح کر چکا تھا ۔ یہ غالبًا سلطان علی مُغایت شاہ کی جانب اشارہ ہے، جو جُجادنین گرات H. Djadjadiningrat کی فہرست میں پہلا سلطان ہے، اگرچہ اس کی تخت نشینی کا سال صحیح طور پر معلوم نہیں ۔ جب ججادنین گرات ملائی تواریخ اور یورپی ماخذ سے اپنی فہرست تیار کر چکا (BTLV، ۶۵ (۱۹۱۰ء): ۱۳۵ تا ۲۹۵) تو اس کے بعد اس سلطان کے بعض پیشرو سلاطین کے سنگِ مزار دستیاب ہوئے، لیکن اس کے ان پیشرو سلاطین کے باہمی تعلقات ابھی تک صحیح طور پر واضح نہیں ہوئے ۔ بہر حال سلطان مغایت شاہ نے مغرب کی جانب دَیا Daya اور مشرق کی طرف پدی اور پاسے کو فتح کر لینے کے بعد اچے کی سلطنت کی حقیقی طور پر بناء ڈالی ۔ فی الحال قدیم تر سلاطین کے بارے میں معلومات کو نظر انداز کرتے ہوئے ہم اچے کے حکمرانوں کی وہ فہرست جو ججادنین گرات نے مرتب کی ہے یہاں نقل کرتے ہیں؛ صرف اس کی بیان کردہ تاریخوں میں کہیں کہیں ترمیم کر دی گئی ہے :-

۱ - علی مُغایت شاہ (؟ — ۱۵۳۰ء)؛
۲ - صلاح الدین (۱۵۳۰ ± ۱۵۳۷ء)؛
۳ - علاء الدین رعایت شاہ القہّار (± ۱۵۳۷ تا ۱۵۷۱ء)؛
۴ - علی رعایت شاہ یا حسین (۱۵۷۱ ± ۱۵۷۹ء)؛
۵ - سلطان مُدّا (ایک بچہ، جو صرف چند ماہ تک ۱۵۷۹ء میں حکمران رہا)؛
۶ - سلطان سُری عالم (۱۵۷۹ء)؛
۷ - زین العابدین (۱۵۷۹ء)؛
۸ - علاء الدین حاکم پیراک یا منصور شاہ (۱۵۷۹ ± ۱۵۸۶ء)؛
۹ - علی رعایت شاہ یا راجہ بُویُنگ (± ۱۵۸۶ ± ۱۵۸۸ء)؛
۱۰ - علاء الدین رعایت شاہ (± ۱۵۸۸ تا ۱۶۰۴ء)؛
۱۱ - علی رعایت شاہ یا سلطان مُدّا (۱۶۰۴ تا ۱۶۰۷ء)؛

۱۲ - اسکندر مُدا (وفات کے بعد اس کا نام مرحوم مکوتا عالم ٹھیرا) (۱۶۰۷ تا ۱۶۳۶ء)؛

۱۳ - اسکندر ثانی علاء الدین مُغایت شاہ (۱۶۳۶ تا ۱۶۴۱ء)؛

۱۴ - تاج العالم صفیّۃالدین شاہ (۱۶۴۱ تا ۱۶۷۵ء)؛

۱۵ - نور العالم نقیّۃ الدین شاہ (۱۶۷۵ تا ۱۶۷۸ء)؛

۱۶ - عنایت شاہ زکیّۃ الدین شاہ (۱۶۷۸ تا ۱۶۸۸ء)؛

۱۷ - کمالات شاہ (۱۶۸۸ تا ۱۶۹۹)؛

۱۸ - بدر العالم شریف ہاشم جمال الدین (۱۶۹۹ تا ۱۷۰۲ء)؛

۱۹ - پیر کسہ عالم شریف لمتوّلی بن شریف ابراہیم (۱۷۰۲ تا ۱۷۰۳ء)؛

۲۰ - جمال العالم بدر المنیر (۱۷۰۳ تا ۱۷۲۶ء)؛

۲۱ - جوہر العالم اماہ الدین شاہ (صرف چند دن حکمران رہا)؛

۲۲ - شمس العالم یا وَنْدی تیبنگ Wandi Têbing (صرف چند دن بادشاہت کی)؛

۲۳ - علاء الدین احمد شاہ یا مہاراجہ لیلا میلایو Lela Mělayu (۱۷۲۷ تا ۱۷۳۵ء)؛

۲۴ - علاء الدین جوہن شاہ یا پوتجت اَوک Potjut Auk (۱۷۳۵ تا ۱۷۶۰ء)؛

۲۵ - محمود شاہ یا توانکو راجہ (۱۷۶۰ تا ۱۷۸۱ء [کذا، ۱۷۶۴ء؟])؛

[۲۶ - بدرالدین (۱۷۶۴ تا ۱۷۶۵ء)]؛

[۲۷ - سلیمان شاہ یا راجہ اُداھنہ لیلا Udahana Lela (۱۷۷۳ء)]؛

۲۸ - علاء الدین محمد شاہ یا توانکو محمد (۱۷۸۱ تا ۱۷۹۵ء)؛

۲۹ - علاء الدین جوہر العالم شاہ (۱۷۹۵ تا ۱۸۲۳ء)؛

[۳۰ - شریف سیف العالم (۱۸۱۵ تا ۱۸۲۰ء [کذا، ۱۸۲۳ء؟])]؛

۳۱ - محمد شاہ (۱۸۲۳ تا ۱۸۳۶ء)؛

۳۲ - منصور شاہ (۱۸۳۶ تا ۱۸۷۰ء)؛

۳۳ - محمود شاہ (۱۸۷۰ تا ۱۸۷۴ء)؛

۳۴ - محمد داؤد شاہ (۱۸۷۴ تا ۱۹۰۳ء)۔

علی مُغایت شاہ کے دو بیٹوں صلاح الدین اور خصوصاً علاء الدین رعایت شاہ القہّار نے اس نئی سلطنت کی اہمیت میں اضافہ کیا۔ ترکی سرکاری دستاویزوں سے پتا چلتا ہے کہ مؤخّرالذکر نے ۹۷۳ھ [/ ۱۵۶۵-۱۵۶۶ء] میں پرتگالیوں کے خلاف مدد کی درخواست کرتے ہوے ایک وفد قسطنطینیۃ بھیجا تھا اور یہ اظہار کیا تھا کہ جنوب مشرقی ایشیا کے کئی حکمرانوں نے اسلام قبول کر لینے کا وعدہ کیا ہے بشرطیکہ عثمانلی ترک انھیں پرتگالیوں سے بچا لیں۔ اس سفارت کا قسطنطینیۃ میں ورود اس وقت ہوا جب ترکوں کو Szigetvar کی مہم در پیش تھی اور سلطان سلیمان کی وفات واقع ہو گئی تھی، لہٰذا سفارت کو دو سال تک قسطنطینیۃ میں انتظار کرنا پڑا۔ اس کے بعد سویز Suez کے امیر البحر کرد اوغلو خِزِر رئیس کی سرکردگی میں ایک بحری مہم تیار کی گئی، جو انیس جنگی جہازوں پر مشتمل تھی اور ان کے ساتھ توپیں اور سامان رسد وغیرہ تھا؛ لیکن اس مہم کا رخ یمن میں ایک بغاوت کو فرو کرنے کے لیے پلٹ دیا گیا اور اس کی جگہ دو جہاز سامان رسد اور فوجی فنّی ماہرین کے ہمراہ اچے روانہ کر دیے گئے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ جہاز اچے کے سلطان کی ملازمت میں داخل ہو گئے اور وہیں رکے رہے (دیکھیے Saffet، در *TOEM*، ۱ : ۶۰۳ تا ۶۱۳

و ۱۱ : ۶۷۸ تا ۶۸۳؛ آئی - ایچ - اُوزُون چارشیلی : عثمانلی تاریخی، ۲ (۱۹۴۹ء) : ۳۸۸ تا ۳۸۹ و ۳/ ۱ (۱۹۵۱ء) : ۳۱ تا ۳۲) - سترھویں صدی کے نصف اوّل میں اچے کی سلطنت اپنی خوشحالی کے انتہائی درجے کو پہنچ گئی اور اسکندر مُدا کے عہدِ حکومت میں وہ اپنے پورے عروج پر تھی؛ چنانچہ اسکندر مُدا کی وفات کے بعد اسے میو کُتا عالم یعنی دنیا کے تاج کے لقب سے سرفراز کیا گیا (سطور بالا : عدد ۱۲) - اس کے عہد میں اکینیز کی حکومت جنوب میں دُور تک پھیلی ہوئی تھی، وہ پہنگ Pahang اور مَلَکّا کے خلاف ایک بڑے سمندری بیڑے کے ساتھ مہم لے کر گیا، چنانچہ یہی مہم اکینیز کی ایک شاندار رزمیّہ نظم، یعنی حکایت معلم دگنگ (*Hikayat Malém Dagang*، طبع H.K.J. Cowan، ہیگ ۱۹۳۷ء) کا موضوع بنی - ۱۶۳۸ء میں اس کے جانشین (اسکندرِ ثانی، سطور بالا : شمارہ ۱۳) کے عہد میں ایک پرتگالی سفارت اچے پہنچی اور اس نے وہاں کے سلطان کو ولندیزیوں کے خلاف جنگ میں اپنا طرفدار بنانے کی ناکام کوشش کی (دیکھیے Agostino di S. Teresa : *Breve racconto del viaggio ... al regno di Achien*، روم ۱۶۵۲ء؛ Ch. Bréard : *Histoire de Pierre Berthelot*، پیرس ۱۸۸۹ء) - سترھویں صدی کے نصف آخر (۱۶۴۱ تا ۱۶۹۹ء) میں چار شہزادیوں نے اچے میں حکمرانی کی - نسوانی حکومت کا یہ دور اولی بلانگ یعنی سپہ سالاروں کے حق میں قدرتی طور پر بہت مفید تھا، جن کا اقتدار اور اختیارات اس کی وجہ سے بہت بڑھ گئے؛ لیکن اس کے برعکس بہت سے لوگ اس صورت حال کو پسند نہیں کرتے تھے اور اُنھوں نے مکّے سے حاصل کردہ ایک فتوی کی سند پر یہ اعلان کیا کہ شرع کی رُو سے کسی عورت کا بر سرِ حکومت ہونا ممنوع ہے - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اٹھارھویں صدی کی ابتداء میں خاندانی جنگوں کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا - بعض امیر، جنھوں نے تخت حاصل کرنے کے لیے جنگ کی، سیّد (یعنی [حضرت امام] حسینؓ کی اولاد سے) تھے اور اچے میں پیدا ہوئے تھے - ان میں سب سے زیادہ مشہور جمال (سطور بالا : شمارہ ۲۲) تھا - ۱۷۲۶ء میں اسے معزول کر دیا گیا، مگر اس کے بعد بھی وہ خاصے عرصے تک آیندہ آنے والے سلاطین کا مقابلہ کرتا رہا اور منجملہ دیگر سلاطین کے وہ احمد (سطور بالا : شمارہ ۲۳)، جو بگِس (Bugis) نسل کا ایک شخص تھا (اکینیز حکمرانوں کے آخری خاندان کا مورث) اور اُس کے بیٹے جَوہن شاہ (سطور بالا : شمارہ ۲۴) کے مقابلے میں ڈٹا رہا - جمال اور جوہن شاہ کا مقابلہ اور اول الذکر کی موت اکینیز کی ایک بڑی رزمیہ : حکایت پوت جُت محمد (*Potjut Muhamat*)، تا حال غیر مطبوع؛ قب Snouck Hurgronje : *The Achehnese*، ۲ : ۸۸ تا ۱۰۰) کا موضوع ہے؛ یہاں تک کہ جب شاہی دربار کا اقتدار اور اس کی دولت و ثروت بتدریج بے حقیقت سی رہ گئی تب بھی اکینیز کے دلوں میں فی الواقع زمانۂ حال تک اپنے حکمرانوں کے لیے تعظیم و تکریم کا ایک زبردست جذبہ باقی رہا، جن کی وہ ایک شاندار ماضی کے نمایندوں کی حیثیت سے بڑی عزت کرتے تھے۔

([P. VOORHOEVE] و TH. W. JUYNBOLL)

اچے کی جنگ : انیسویں صدی میں اکینیز کی قزاقی اور بردہ فروشی اور ہمسایہ ملکوں میں ان کی تاخت و تاراج نے ایک مسلسل خطرے کی صورت اختیار کر لی - ابتداء میں ولندیزی حکومت اس قابل نہ تھی کہ وہ اس خرابی کو دور کر سکے، کیونکہ ۱۸۲۴ء میں اُس نے انگلستان سے یہ عہد کیا تھا کہ وہ سماٹرا میں اپنے اقتدار کو شمال کی

جانب وسنس نہ دے گی، لیکن یہ پابندی ۱۸۷۱ء میں انگلستان سے ایک نئے معاہدے کی رُو سے رفع ہو گئی اور ۱۸۷۳ء میں ولندیزی حکومت نے اپنی سپاہ ساحل پر اتار دی۔ اس سے اچے کی جنگ شروع ہوئی، جو چند وقفوں کے ساتھ ۱۸۷۳ سے ۱۹۱۰ء تک جاری رہی، بحالیکہ مؤخرالذکر سال میں یہ سمجھا گیا کہ پورے طور پر امن بحال ہو گیا ہے۔

مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکینیز کی اس غیر متوقع مزاحمت کے تین عناصر تھے: علماء، سرداران فوج (اولی بلانگ) اور سلطان۔ ان تینوں میں علماء قوی ترین اور سلطانی حکومت سب سے زیادہ کمزور عنصر تھا۔ یہ آخری بات قابلِ فہم ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا سلطان کا اثر و رسوخ بہت محدود تھا۔ سلطان کا قلعہ یعنی کوٹہ راجہ فتح کر لینے سے ولندیزیوں کی نظر میں سلطان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور ولندیزیوں نے اس کا منصب اور اس کے اختیارات چھین لیے۔ اس اثناء میں سلطان محمود شاہ کی وفات کے بعد سلطان منصور شاہ (سطور بالا: شمارہ ۳۳) کا پوتا محمد داؤد، جس کی عمر چھے سال کی تھی، سلطان منتخب ہوا۔ سلطان محمد داؤد نے، جو تخت و تاج کا دعویدار تھا، اپنے درباریوں کے ساتھ کیوملا Keumala، واقع پدی، میں پناہ لی، مگر ولندیزی فوج نے اس کا تعاقب کیا اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ چھپتا پھرا۔ آخر کار ۱۹۰۳ء میں اس نے اطاعت قبول کر لی، مگر ۱۹۰۷ء میں بعض خفیہ سرگرمیوں کی بناہ پر اسے جلا وطن کر دیا گیا۔ سرداران فوج کو، جو دُنیوی حکّام یا ''ملک کے آقا'' تھے (*The Achehnese*، ۱ : ۸۸) اور ولندیزی اقتدار کو تسلیم کرنے پر رضامند نہ تھے، ایک ایک کر کے مغلوب کرنا پڑا۔ سب سے زیادہ با اثر اشخاص میں سے ایک بائیس مقیموں کی سگی کا سردار تیوکو پنگلیما پولیم **Teuko Panglima Polém** محمد داؤد تھا۔ اب جب کہ سلطان کی حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا ولندیزیوں نے سرداروں (اولی بلانگ) میں سے ہر ایک کو، سوا ان کے جو اچے کلاں میں تھے اور جسے سلطان کی ملکیت تصوّر کیا جاتا تھا، اپنی اپنی جگہ صاحبِ اختیار حکمران تسلیم کر لیا، مگر ان کے لیے ولندیزی حکومت سے تعلقات کو ایک معاہدے کے ذریعے معیّن کرنا ضروری تھا۔ سنوک ہرخرنیہ کے مشورے سے معاہدے کی جو شکل منتخب کی گئی وہ *korte verklaring* (قلیل المدّت معاہدہ) کے نام سے موسوم ہوئی۔ اس معاہدے کی رُو سے حکمرانوں نے تسلیم کیا کہ ان کے علاقے ولندیزی ہند کا ایک حصہ ہیں اور یہ اقرار کیا کہ وہ بیرونی طاقتوں سے کسی قسم کے سیاسی تعلقات نہیں رکھیں گے اور اچے کے گورنر کے تمام احکام کی تعمیل کریں گے۔ علماء یعنی لوگوں کے روحانی پیشوا، آزادی کی جدّ و جہد کے اصلی محرّک تھے۔ یہاں ہم صرف ایک مشہور و معروف خاندان ترو تیونگکوز *Tirò-teungkus* کا ذکر کر سکتے ہیں، جس میں چِھہ سمن **Tjhèh Saman** سب سے زیادہ نامور شخص تھا۔ یہ لوگ ترو کے گاؤں سے منسوب تھے، جو پدی کے علاقے میں واقع اور اسلامی علم و دانش کا ایک بڑا مرکز تھا۔ علماء جہاد کی تلقین کرتے ہوئے پورے ملک کا دورہ کرتے تھے۔ ان کا جنگی سرمایہ وہ زکوٰۃ تھی جو لوگوں پر عائد کی جاتی تھی۔ مقامی سردار . . . پس پشت دھکیل دیے گئے اور جنگ ایک طویل مدت تک بڑے جوش و خروش کے ساتھ اس وجہ سے جاری رہی کہ اس نے ایک مذہبی جہاد

کی شکل اختیار کر لی تھی۔ حکایت پرنگ سبی Hikayat Prang Sabi (طبع H. T. Damsté، در BTLV، ۸۴ (۱۹۲۸ء) : ۵۴۵ ببعد)، جس میں دینداروں کو جہاد کی دعوت دی گئی ہے، اسی زمانے کی تصنیف ہے۔ جب سلطان نے، جو سلطنت کا دعوے دار تھا، اطاعت قبول کر لی تو علماء اور بعض سردار (اولی بلانگ) بے قاعدہ (guerilla) جنگ لڑتے رہے؛ اگرچہ پنگلیما پولم نے بھی سلطان کی اطاعت کے چند ماہ بعد ہتھیار ڈال دیے۔ ۱۹۱۱ء میں تیونگکو معت Teungku Ma'at بھی، جو ترو تیونگکوز کا آخری سردار تھا، مارا گیا۔

ان تین بنیادی اسباب و عوامل کی پوری اہمیت کو سمجھنے اور اس کے مطابق اپنی حکمتِ عملی اور طریقِ کار کو ڈھالنے کی صلاحیت ولندیزی حکومت میں بہت عرصے کے بعد پیدا ہوئی۔ ھرخرنیہ کی تحقیقات نے سب سے پہلے وہ سیاسی بصیرت پیدا کی جس پر گورنر J. B. van Heutsz (۱۸۹۸ تا ۱۹۰۴ء)، گورنر G. C. E. van Dasien (۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ء) اور گورنر H. N. A. Swart (۱۹۰۸ تا ۱۹۱۸ء) کی فوجی مہمات مبنی کی جا سکیں (قب Snouck Hurgronje : K. van der Maaten en de Atjèh-Oorlog، دو جلد، Oostersch Instituut، لائڈن ۱۹۴۸ء، اور وہ تصانیف جن کی فہرست اس میں درج ہے)۔ گورنر Swart آخری گورنر تھا، جسے اچے میں بیک وقت شہری حکومت اور فوجی قیادت تفویض کی گئی۔

ولندیزی نظم و نسق: چونکہ اچے کی جنگ نے سلطان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا تھا اس لیے یہ سمجھا جاتا تھا کہ اعلٰی اقتدار سلطان کے نائبین یعنی سرداروں اولی بلانگ کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اس سیاسی نظام کو جو اپنے جواز کی سند "عادت" (مقامی بمعنی قانون) سے حاصل کرتا تھا ولندیزی اداری نظام میں مندرجۂ ذیل طریقے سے جگہ دے دی گئی: اولی بلانگ کے علاقوں کو "دیسی ریاستوں" (zelfbesturende land-schappen) کے طور پر تسلیم کر لیا گیا اور ولندیزی حکومت سے ان کا تعلق قلیل المدّت معاہدے (korte verklaring) کی رو سے متعیّن کیا جاتا تھا۔ اس قاعدے سے اچے کلاں اور سِنگکِل کا چھوٹا ضلع مستثنٰی تھے کیونکہ ان دونوں کو ایسے علاقے قرار دیا گیا جن کا انتظام براہِ راست حکومت کے ہاتھ میں تھا (rechtstreeks bestuurd gebied)۔ تین سگیون کے علاقے کو بھی اسی نوعیت کے علاقوں میں اس لیے شامل کر لیا گیا کہ فتح کے بعد غلط طور پر یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ باقی اچے کے برعکس یہاں کے سردار سلطان کے ملازم عمّال تھے۔ سِنگکِل کے سرحدی علاقے کی شمولیت تاریخی وجوہ کی بناء پر عمل میں لائی گئی۔ اس ضلع کا ایک حصّہ اس سے پہلے ہی تپنولی Tapanuli کی ریذیڈنسی کے ایک جزو کی شکل میں ولندیزی حکومت کی عملداری میں شامل کیا جا چکا تھا، لہٰذا یہاں کے نظم و نسق کا طریقہ متعیّن کرنے میں اسی نظام کی پیروی کی گئی جو ریذیڈنسی میں اور جگہ رائج تھا؛ لیکن یہاں بھی نظم و نسق کے ڈھانچے کو، جو رواج پر مبنی تھا، برقرار رکھا گیا؛ چنانچہ پنگلیما سگی، اولی بلانگ اور اسی طرح کے دوسرے لوگ بحیثیت مقامی سرداروں کے سرکاری عمّال بنا دیے گئے۔

عادت کا نظام، جسے اس طرح نظم و نسق میں ضم کر لیا گیا، ایک لامحدود تنوع کا مرقع پیش کرتا تھا۔ وہ تقریباً ایک سو سرداروں (اولی بلانگ) پر، جو خود مختار حکمرانوں کی سی حیثیت رکھتے

تھے اور ان کے علاوہ تقریبًا پچاس ہنگلیما سگی، اولی بلانگ اور متفرق القاب رکھنے والے مقامی سردار بھی شامل تھے۔ ہر ایک علاقائی وحدت کا رقبہ بالاختلاف ایک گاؤں سے لے کر ایک ولندیزی صوبے کے مساوی تھا اور آبادی چند سو سے لے کر پچاس ہزار تک تھی اور حکمرانوں کی تعلیم معمولی ابتدائی (Primary) نصاب سے لے کر بٹاویا کے سول سروس کالج (Bestuursschool) کی تربیت تک ہوتی تھی۔

اس انڈونیشی انتظامی ڈھانچے پر ولندیزی بندوبست منڈھا گیا تھا۔ اس نظام کا مقصد یہ تھا کہ ان اداروں کے ذریعے سے امن و امان، نظم و نسق اور قانون کی حکومت قائم کرے اور ملک کو معاشی اور ثقافتی لحاظ سے ترقی کی راہ پر ڈالے۔ ان مقاصد کے پیش نظر اچے اور متعلقہ علاقوں کی حکومت (جو بعد میں ریذیڈنسی بن گئی) ایک گورنر کے ہاتھ میں تھی، مگر اسے بالآخر چار اضلاع میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور ان میں سے ہر ایک کا نظم و نسق مددگار ریذیڈنٹ (Assistant Resident) کے سپرد کر دیا گیا۔ یہ چار اضلاع حسب ذیل تھے: (۱) اچے کا ضلع؛ (۲) شمالی ساحل کا ضلع؛ (۳) مشرقی ساحل کا ضلع اور (۴) مغربی ساحل کا ضلع۔ پھر اپنی جگہ یہ چاروں اضلاع کل اکیس چھوٹے ضلعوں میں منقسم تھے، جن میں سے ہر ایک ایک ضلعدار (Controleur) کے زیر انتظام تھا۔

حکومت کی حکمت عملی کا رجحان مستقل طور پر یہ تھا کہ سرداروں میں ابتداے عمل کی ذاتی صلاحیت کو زیادہ ترقی دی جائے اور انڈونیشی نظامِ حکومت کو مغربی معیاروں کے مطابق بنا دیا جائے، لہٰذا پرانے نمونے کے سردار نے، جو ایک قدیم مطلق العنان حاکم کی طرح حکومت کرتا تھا، اپنی جگہ رفتہ رفتہ نسبۃً کم عمر اور زیادہ ترقی پسند آدمیوں کے لیے خالی کر دی۔

اس طرح سے ولندیزی عملداری میں پورا نظم و نسق اولی بلانگ برادری کے ہاتھ میں رہا۔ یہ ایک ایسی برادری تھی جو ایک طرف ان خاندانوں کے مابین باہمی شادیوں سے مستحکم ہو گئی تھی جو پہلے بھی مختلف طریقوں سے ایک دوسرے سے وابستہ تھے، لیکن اس کے برعکس قدیمی عداوتوں کی کار فرمائی کے باعث ایک دوسرے سے جدا بھی تھے۔ علاوہ ازیں اس برادری کا تفوّق محض حکمرانی کے دائرے تک محدود نہ تھا، بلکہ ''عادت'' کی رو سے عدل و انصاف کا محکمہ بھی اولی بلانگ کے ہاتھ میں تھا، بحالیکہ ''حکم'' (شریعت) کی رو سے وہ اپنے علاقے کے مذہبی رہنما بھی تھے۔ مزید برآں انھیں اکثر اہم تجارتی اور دوسرے معاشی فوائد بھی حاصل تھے اور وہ بالعموم وسیع املاک اپنے تصرّف میں رکھتے تھے، خاص طور پر پدی میں، جہاں ابھی تک قرون وسطٰی کا سا جاگیرداری نظام رائج تھا۔ آخر میں چونکہ ہر قسم کی تعلیم و تربیت کے لیے اُن کے بچوں کی جانب سب سے پہلے توجّہ کی جاتی تھی اس لیے ایک معنی میں انھیں ایک قسم کی علمی اجارہ داری بھی حاصل تھی۔

جب جنگ جاپان شروع ہوئی تو اس وقت تین اولی بلانگ نمایاں اہمیّت رکھتے تھے: (۱) تیوکو نجاء عارف ‘Teuku Nja’ Arif جو ۲۶ مقیموں کی سگی کا سردار تھا اور جس نے قومی مجلس (Volksraad) میں ۱۹۳۱ء تک اچے کی نمایندگی کی تھی؛ (۲) گُلمپَنگ پیوَنگ Glumpang Payōng پدی کا حکمران تیوکو محمد حسن، جو گزشتہ زمانے میں ریذیڈنسی کے دفاتر واقع کوٹہ راجہ میں کام کر چکا تھا اور جہاں وہ سیاسی حکمتِ عملی پر بہت اثرانداز رہا

تھا؛ (۳) تیوکو حاجی تِجْہی Tijhi' محمد جہان عالم شاہ Alamsjah، جو بیرونگن (Bireuën) کا حکمران تھا۔

در حالیکہ سرداروں اولی بلانگ کا گروہ اس طرح بیش از پیش اپنے کو ولندیزی نظام سے قریبی طور پر وابستہ کرتا گیا، علماء کے گروہ میں بحیثیت مجموعی ولندیزیوں کی مخالفت کی روایت بر قرار رہی۔ اچیہ کی جنگ کے دوران میں علماء نے جو برتری حاصل کر لی تھی وہ امن و امان کی بحالی کے بعد دوبارہ سلب ہو گئی اور اولی بلانگ کا پرانا اقتدار ازسرِ نو قائم ہو گیا، لہٰذا ان دونوں گروہوں کے درمیان، جو جنگ کے دوران میں ایک دوسرے سے تعاون کرتے رہے تھے، بتدریج منافرت پیدا ہوتی گئی۔ اچیہ کی تاریخ میں اس منافرت کا بار بار اظہار ہوتا رہا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء اولی بلانگ کو غدّار تصوّر کرنے لگے۔

ولندیزی نظام حکومت کی قدیمی پالیسی کے مطابق مذہبی زندگی کو آزادی کے ساتھ نشو و نما حاصل کرنے کا موقع دیا گیا تھا۔ پہلے پہل توانکو راجہ کیو مالا (جس کا والد محمد شاہ، مذکور بالا: شمارہ ۳، کا پربوتا تھا) مذہبی امور میں مشیر کے فرائض انجام دیتا رہا، لیکن اس کی وفات کے بعد یہ عہدہ دوبارہ پُر نہیں کیا گیا اور اس کے ساتھ ہی مذہبی معاملات کے متعلق وہ مجلس شوریٰ، جسے ۱۹۱۹ء میں مجلسِ علماء (''راد علماء'' ulama raad) کے نام سے قائم کیا گیا تھا اور جس کی مرکزی شخصیت سلطان کا یہ صاحبِ علم خلف تھا، موقوف کر دی گئی؛ اس لیے بعد میں ولندیزی حکام مذہبی دائرے کے اندر نئے حالات کے بارے میں اپنی معلومات کے لیے سرداروں پر اعتماد کرنے لگے، جنھیں قانونی طور پر ان کے اپنے اپنے علاقوں میں مذہبی راہنما تصوّر کیا جاتا تھا۔ بالآخر جاپانی حملے سے ذرا ہی پہلے سابق سلطان کے ایک اور خلف توانکو عبدالعزیز کو، جو کوتہ راجہ کی مسجد کا امام تھا، غیر سرکاری طور پر مذہبی مشیر بنا دیا گیا۔ وہ اس مفہوم میں ''علماء'' نہیں تھا جس میں اس لفظ کو اچیہ میں استعمال کیا جاتا تھا اور اگرچہ وہ عالِم (دیکھیے اوپر) کہلاتا تھا تاہم اسے اپنے نامور پیشروؤں کی سی عزّت و توقیر حاصل نہ تھی۔

دنیوی تعلیم سے دوسرے درجے پر مذہبی تعلیم کی اہمیت برقرار رہی، چنانچہ ابتدائی دینی تعلیم کے علاوہ اچیہ میں بہت سے ثانوی سکول دینی تعلیم کے نام سے تھے، جن میں جغرافیا، تاریخ، معاشیات وغیرہ مضامین بھی پڑھائے جاتے تھے۔ بہت سے سردار (اولی بلانگ) اس بات کا خاص طور سے خیال رکھتے تھے کہ ان کے علاقے میں ایک یا ایک سے زائد دینی مدرسے موجود ہوں، جن میں درس دینے والے مصر کے تعلیم یافتہ، منَنگ کباو Minangkabau یا خود اچیہ کے تربیت یافتہ علماء ہوں، جن کی شہرت کی بدولت خود ان کی اپنی نیکنامی میں اضافہ ہو جائے۔ رہی یہ بات کہ یہ علماء اکثر اوقات کم و بیش علانیہ طور پر مغرب کے دشمن ہوتے تھے، تو انھیں اس بات کو مجبوراً گوارا کرنا پڑتا تھا۔

ولندیزیوں کے خلاف جد و جہد میں تیسرا عنصر سلطان کی حامی جماعت تھی، مگر اس کا کردار ختم ہو چکا تھا۔ سلطان، جو تخت کا دعویدار تھا، ۱۹۳۹ء میں بٹاویا میں انتقال کر چکا تھا اور اس کے بیٹے کو اچیہ واپس آنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ شاہی خاندان کے دیگر افراد، جو اچیہ میں رہ گئے تھے، بہت کم اثر و رسوخ رکھتے تھے، مگر توانکو محمود اس سے مستثنیٰ تھا۔ وہ ایک اہم سیاسی

شخصیت کا مالک تھا، جس نے بٹاویا کے سول سروس کالج میں تربیت پائی تھی۔ اچے واپس آنے سے پہلے، جہاں کے ریذیڈنٹ کی ملازمت میں اس کا تقرر بہ حیثیت ایک اعلٰی دیسی حاکم ہوا، وہ کچھ عرصے تک سیلیبز Célèbes میں ایک سرکاری عہدے پر فائز رہ چکا تھا۔ ۱۹۳۰ء میں تیوکو نجاء عارف کے بعد وہ مجلس عوام (Volksraad) کا رکن ہو گیا اور دعویدار سلطان کی وفات کے بعد شاہی خاندان کا مسلّمہ سربراہ بن گیا۔ ۱۹۳۹ء میں آکینیز کے بعض تاجروں نے سلطانی حکومت بحال کرنے کی جو مہم شروع کی تھی اسے کچھ تائید حاصل نہ ہو سکی؛ اولی بلانگ کی جانب سے عملاً اس کی کچھ بھی حمایت نہ کی گئی، کیونکہ انھیں اس تحریک میں خود اپنے جاہ و منزلت کے لیے خطرہ نظر آ رہا تھا۔

سیاسی صورت حال اپنی جگہ پر سدھرتی گئی۔ مزاحمت کا آخری واقعہ ۱۹۳۳ء میں پیش آیا اور متعینہ فوج بتدریج کم کر دی گئی۔ کفار سے نفرت اور جہاد کا خیال مذہبی شعور کے ... مظاہرے تھے۔ اب ان کی جگہ ... مقامی آکینیز حب الوطنی نے لے لی، جس کا اظہار اس طرح ہوا کہ وہ اپنے گھر میں خود مالک و مختار بننا چاہتے تھے اور حکومت کے نظم و نسق میں اپنے ہم وطنوں کے لیے بیشتر تعداد میں عہدے حاصل کرنے کی طبعی خواہش رکھتے تھے۔

آکینیز کی قوم ابھی تک مشکل ہی سے زمانۂ حال کے نظریات قوم پرستی کی گرفت میں آئی تھی۔ یہی بات محمّدیہ تحریک کے بارے میں بھی صحیح ہے، جس کی ابتداء جاوا میں ہوئی تھی۔ اگرچہ اس تحریک نے اپنا نصب العین مذہبی زندگی کا ارتقاء قرار دیا تھا اور اس کے تعلقات تمام انڈونیشیا سے تھے، تو بھی اسے آکینیز کی مذہبی زندگی کی ہم نوائی حاصل نہ ہوئی۔ باوجود اپنی آکینیز قیادت کے وہ بدیہی طور پر ایک غیر آکینیز تحریک تھی، جس نے زیادہ تر غیر آکینیز عناصر کو اپنی طرف متوجہ کیا یا مقامی طور پر آکینیز معاشرے کے جنگجو عناصر کو، جو کسی خاص سیاسی تحریک کی عدم موجودگی میں مذکورۂ بالا تحریک میں اپنی سیاسی اور معاشرتی آرزوؤں کی تسکین تلاش کر رہے تھے۔ اس نوخیز اسلامی جدّت پسند تحریک کے مذہبی نظریات آکینیز کے قدامت پسند لوگوں کے نظریات سے بالکل مختلف تھے۔

محمّدیہ کے جدّت پسندانہ نظریات کے مقابلے میں ۱۹۳۹ء میں پوسا PUSA یا Persatuan Ulama-ulama Seluruh Atjēh کا قیام بیروین Bireuēn میں پیوسنگن کے حکمران کی با اثر حمایت میں عمل میں آیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ اچے کے چوٹی کے علماء کی رہنمائی میں یہ تنظیم اس خالصۃً راسخ العقیدہ مذہبی زندگی کی تشکیل کا ذریعہ بن جائے جو آکینیز کی خصوصیت ہے۔ یہ ضروری نہیں تھا کہ اس کی رکنیت محض علماء تک محدود ہو۔ ہر شخص جو اپنے آپ کو اس کے مقاصد سے ہم آہنگ کر سکے، اس میں شامل ہو سکتا تھا اور اس کا سب سے زیادہ نمایاں سربراہ کیمنگن (پدی) کا رہنے والا تیونکو محمد داؤد بیوربوایہ Beureu'ēh تھا۔ بظاہر یہ تحریک ایک اہم ضرورت کو پورا کرتی تھی۔ اس کے ذریعے قدامت پسند اور ترقی پسند دونوں طرح کے علماء کو یکجا کر دیا گیا اور اس کی شاخیں اچے میں ہر جگہ قائم ہو گئیں۔ ولندیزیوں سے دشمنی مول لینا تو درکنار کسی طرح کی سیاسی حیثیت اختیار کرنا اس تحریک کے مقاصد کے منافی تھا۔ سردارانِ قوم اور حکومت کی جانب اس کی روش بالکل صحیح تھی، لہٰذا اور بہت سے سرداروں نے اپنی اپنی مقامی شاخوں کے مشیر کی حیثیت منظور کر لی اور

توانکو محمود کو سرپرست کا منصب پیش کیا گیا۔ نوجوانوں کی ایک تحریک پموڈا پوسا Pemuda Pusa کے نام سے شروع کی گئی، جس کا مرکز ایدی میں تھا۔ زیادہ ترقی یافتہ اور جد و جہد کرنے والے عناصر نے رواجی قانون کے دباؤ کے خلاف ردّ عمل کے طور پر اس تحریک میں پناہ ڈھونڈی اور اسے اپنے نظریات کے اظہار کا ذریعہ بنانا چاہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ نوجوانوں کی تحریک جلد ہی ایک جہادی اور تخریبی نوعیت اختیار کرنے لگی؛ چنانچہ پوسا بذات خود علماء کے ہاتھوں میں ولندیزی حکومت اور اولی بلانگ کے خلاف ان کی جدّ و جہد میں ایک مؤثر ہتھیار بن گئی۔

اس دور کی اقتصادی ترقیات اور تعلیم کے مذہبی پہلو پر ہم مختصر طور پر بحث کر چکے ہیں۔ دنیوی تعلیم بلا توقف پھیلتی گئی، چنانچہ جاپانی حملے کے وقت اچے میں ایک اونچے درجے کا سکول تھا؛ تیرہ ایسے سکول تھے جو مغربی طرز کی ابتدائی تعلیم دیتے تھے؛ تین سو اڑتالیس ابتدائی ورنیکولر vernacular سکول اور پینتالیس Vervolg-scholen یا اونچے درجے کے ورنیکولر سکول تھے اور ایک تجارتی اور صنعتی مرکز تھا۔ انہیں یا تو ولندیزی حکومت نے قائم کیا تھا یا مقامی ریاستوں نے۔ اس کے علاوہ کچھ نجی (private) سکول بھی تھے، جن میں مغربی طرز کی ابتدائی تعلیم دی جاتی تھی اور جن کی امداد محمّدیہ اور تمن سسوہ Taman Siswa انجمنیں کرتی تھیں۔

جاپانی قبضہ: اس سے پیشتر کہ مارچ ۱۹۴۲ء میں جاپانی فوجیں اچے پر قابض ہوں، اچے کلاں اور شمال اور مغرب کے ساحلی اضلاع میں ولندیزی حکومت کے خلاف بغاوتیں شروع ہو چکی تھیں۔ ان بغاوتوں نے ایک قومی خروج کی شکل اختیار کر لی تھی، خاص طور پر بائس مقیموں کی سگی نیز مغربی ساحل پر تجلنگ Tjalang کے چھوٹے ضلع میں جاپانی فوجیوں کے ساحل پر اترنے کے بعد بغاوت سرعت سے پھیل گئی، جیسا کہ اچے کی جنگ کے زمانے میں ہوا تھا۔ بغاوت کا اہم ترین عنصر علماء پر مشتمل تھا۔ اس کی قیادت پوسا اور پموڈا پوسا کے سربراہ کی حیثیت سے تیونکو محمد داؤد بیوریوایہ کر رہا تھا، بحالیکہ یہ مذکورۂ بالا جماعتیں پورے اچے میں اثر و رسوخ رکھنے کی بناء پر جہاد کی تبلیغ کے لیے بہت موزوں تھیں۔ سرداروں (اولی بلانگ) کی شرکت شروع میں چند غیر مطمئن سیاسی عناصر تک محدود رہی، جو محض مقامی اہمیت رکھتے تھے۔ اس واقعے کی توضیح کہ بائیس مقیموں کی سگی میں بغاوت نے ایک قومی خروج کی شکل اختیار کر لی، اس تائید و اعانت سے ہوتی ہے جو علماء کو اس سگی کے سربراہ اور اچے کی جنگ کی عظیم مزاحمت کے قائد تیوکو پنگلیما پولم محمد داؤد کے بیٹے سے حاصل ہوئی، بحالیکہ اول الذکر جنگ شروع ہونے سے کچھ عرصے پہلے فوت ہو گیا تھا۔ تجلنگ میں لاگیواین Lageuën کے تیوکو سابی Sabi کی شرکت نے، جو ان دو مقامی حکمرانوں میں سے تھا جنھوں نے اس سے پہلے سلطانی حکومت کو بحال کرنے کی تحریک کی حمایت کی تھی، وہاں کی بغاوت کی نوعیت پر اپنی مہر ثبت کر دی۔ لہٰذا اچے کی جنگ کے زمانے کا تیسرا عنصر، یعنی سلطانی حکومت کا حامی، بھی اس موقع پر دوبارہ ظہور میں آ گیا۔ اس تحریک کو جاپانیوں کی طرف سے تقویت پہنچی، کیونکہ دسمبر ۱۹۴۱ء میں پینانگ Penang کے سقوط کے فوراً ہی بعد وہاں کی اکیہز نو آبادی میں سے ایک پانچواں دستہ مرتب کر لیا گیا، جس نے اپنے کارکنوں کو جاپانی تسلط سے پناہ ڈھونڈنے والوں

کے بھیس میں اچے روانہ کر دیا۔ جاپانیوں کے ساحل پر اُترنے سے کچھ ہی عرصے پہلے تیوکو نجاہ عارف بغاوت میں شریک ہو گیا اور اس کے بعد گلمپنگ پیونگ کے تیوکو محمد حسن نے بھی یہ اعلان کر دیا کہ وہ جاپانیوں کے حملہ آور ہونے سے پہلے ہی ان سے نامہ و پیام کر چکا تھا۔

سرداروں (اولی بلانگ) اور علماء کے بارے میں جاپانیوں کی روش شروع ہی سے ولندیزیوں سے مختلف تھی۔ انہیں ابتداء ہی سے علماء کی تائید اس حد تک حاصل ہو گئی کہ شاید کسی اَور جانب سے نہ حاصل ہوئی ہو، تاہم پوسا کی اس کوشش کو جاپانیوں نے پسند نہیں کیا کہ وہ مقامی سرداروں (اولی بلانگ) سے اقتدار کو منتقل کر کے اپنے ہاتھ میں لے لے، کیونکہ وہ اس بات کی اجازت نہیں دے سکتے تھے کہ ''عادت'' پر مبنی حکومت کے کل پرزوں کی برطرفی سے موجودہ معاشرتی نظام درہم برہم ہو جائے۔ اس سے ان کی اپنی فوجی طاقت کو نقصان پہنچ جاتا۔ اس کے برعکس جاپانی حکمت عملی کا بڑا مقصد یہ تھا کہ ان دونوں سیاسی طاقتوں، یعنی ''عادت'' اور ''حکم'' (یعنی احکام شریعت) کو باہم متحد کر دیں، تاکہ عوام کا تعاون مجموعی طور پر حاصل کر سکیں، لہٰذا بعینہ ولندیزیوں کی طرح جاپانیوں نے بھی یہ کوشش کی کہ دونوں گروہوں کے درمیان توازن قائم رکھیں؛ چونکہ حقیقت میں اولی بلانگ نے بھی بغاوت میں اہم حصہ لیا تھا اس وجہ سے یہ حکمت عملی جاپانیوں کے لیے قابل قبول تھی۔

اس طرح اولی بلانگ کی حکومت برقرار رہی، بلکہ ملکی نظم و نسق کے دائرے میں ان کی حیثیت اَور زیادہ مستحکم ہو گئی۔ ولندیزی سرکاری حکام کی جگہ انڈونیشی گنچوؤں gun-chōs نے لے لی، جنھیں ایک کے سوا اولی بلانگ خاندانوں کے سربراہوں میں سے منتخب کیا گیا تھا۔ دو سرداروں نے اس وفد میں اچے کی نمایندگی کی جو ۱۹۴۳ء میں سماٹرا سے جاپان گیا تھا۔ ان میں سے ایک سردار، یعنی تیوکو محمد حسن، اس وفد کا قائد مقرر کیا گیا تھا۔ اچے کی مشاورتی مجلس میں، جو ۱۹۴۳ء کے اختتام پر قائم کی گئی تھی، تیوکو نجاہ عارف کو اس کا صدر اور تیوکو محمد حسن کو اس کا نائب صدر مقرر کیا گیا۔ جس طرح اسے شروع میں مرتّب کیا گیا اس کے اراکین کی اکثریت اولی بلانگ کے طبقے سے تعلق رکھتی تھی، لیکن جب ۱۹۴۵ء میں اسے از سر نو ترتیب دیا گیا تو یہ شکل قائم نہ رہی۔ بایں ہمہ اولی بلانگ کے علی الرّغم علماء کا مقام خاصا مستحکم ہو گیا، چنانچہ ۱۹۴۳ء کے شروع میں تیوکو عبدالعزیز پورے اچے کے لیے مذہبی امور کا مشیر مقرر ہوا اور چند ماہ کے بعد اسے دینی امور سے متعلق مشاورتی مجلس کا صدر بنا دیا گیا، جو اسی زمانے میں مرتب کی گئی تھی۔ تیونکو محمد داؤد بیوریوایہ کو اس مجلس کا نائب صدر مقرر کیا گیا جس کی شاخیں پورے اچے میں پھیلی ہوئی تھیں اور وہ جلد ہی اس میں ایک نمایاں شخصیت بن گیا۔ اس مجلس کا اور اس قسم کی دوسری تنظیمات کا بڑا مقصد یہ تھا کہ مذہب کو جاپانی جنگی کوشش کے کام میں لایا جائے۔ جب ۱۹۴۴ء میں مذہبی مقدمات کی سماعت کے لیے ایک عدالت شوکیوھوان shnkyō-hōin کے نام سے قائم کی گئی تو اس میں بھی تیونکو محمد داؤد بیوریوایہ اور اس کی پوسا جماعت کا غلبہ تھا۔ آخر میں پوسا کی مجلس عاملہ کا ایک رکن دینی تعلیم کا نگران مقرر کیا گیا۔ تیونکو محمد داؤد بیوریوایہ اور متعدد دوسرے علماء اچے کی پہلی اور دوسری دونوں مجلسوں کے رکن تھے۔

عدل و انصاف کا محکمہ بھی از سر نو مرتب کیا گیا اور اسے بہت حد تک سرداروں (اولی بلانگ) کے تصرف سے الگ کر دیا گیا، بالخصوص مجسٹریٹوں کی عدالتوں (کوھوانْ ku-hōin) میں جن لوگوں کو ارکان نامزد کیا گیا اُن میں بہت سے پوسا کے حامی، تحریکِ مزاحمت کے علمبردار اور اولی بلانگ کے دوسرے دشمن شامل تھے۔

دونوں گروہوں میں توازن برقرار رکھنے کی یہ حکمت عملی نہ تو اولی بلانگ ہی کے لیے تسلی بخش ہو سکتی تھی اور نہ علماء ہی کے لیے۔ یہ صحیح ہے کہ اب ''عادت'' (رواجی قانون) مالکہ اور ''حکم'' (شریعت) اس کی فرمانبردار لونڈی نہ رہی تھی، لیکن علماء صرف اس صورت میں مطمئن ہو سکتے تھے کہ ''حکم'' تو مالکہ بن جائے اور ''عادت'' اس کی لونڈی۔ اس وجہ سے دونوں گروہ جاپانیوں سے بالا بالا ایک دوسرے کے خلاف سر توڑ جدّ و جہد میں مصروف تھے۔

اس اثناء میں جاپانیوں پر دباؤ روز بروز بڑھتا جا رہا تھا۔ جاپانی فوج، جو یہاں متمکن تھی، وہ نہ صرف اپنی خوراک بلکہ سڑکوں، ہوائی اڈوں اور قلعہ بندیوں کی تعمیر کے لیے مزدوروں کی فراہمی میں خود اس ملک کے وسائل ہی پر انحصار کرتی تھی۔ یہ ضرورت پوری کرنے کے لیے اولی بلانگ اور علماء دونوں کی وساطت سے لوگوں پر ایک تقریباً ناقابل برداشت بار ڈال دیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بے چینی بڑھتی گئی اور بیش از پیش اولی بلانگ قابض افواج کی خدمات کے لیے اپنے ملازمین مہیا کرنے سے انکار کرتے گئے، درحالیکہ علماء کے لیے بھی جاپانی مطالبات کے پورا کرنے میں تعاون کرنا روز بروز دشوار ہوتا گیا؛ چنانچہ ستمبر ۱۹۴۳ء میں اچے میں بڑے پیمانے پر گرفتاریاں عمل میں آئیں اور جو لوگ گرفتار کیے گئے ان میں کئی اولی بلانگ بھی شامل تھے۔

اگست ۱۹۴۴ء میں گلمپنگ کے حکمران کو، جس پر خفیہ سرگرمیوں اور ولندیزیوں سے ساز باز کرنے کا شبہ کیا جاتا تھا، بعض دوسرے اولی بلانگ کے ہمراہ گرفتار کر لیا گیا اور کچھ عرصے کے بعد قتل کر دیا گیا۔ ان گرفتاریوں کے وقت، جو بڑے پیمانے پر عمل میں آئیں، پیوسنگن کا حکمران پہلے ہی کئی ماہ سے قید تھا۔ حکایت پرنگ سبی (یعنی دعوتِ جہاد) کے کسی نسخے کا پاس رکھنا یا اسے پڑھ کر سنانا جرم قرار دیا گیا۔ دو مثالیں ایسی ہیں جن میں علانیہ طور پر مزاحمت کی گئی۔ شروع میں ۱۹۴۲ء ہی میں لھو سیوماو Lho' Seumawe کی تحصیل میں واقع بایو Bayu کے مقام پر بغاوت رونما ہوئی۔ وہاں ایک ''علما'' تیونکو عبدالجلیل کے متعلق، جو اپنی نوعمری کے باوجود ایک وسیع مذہبی جماعت کا پیشوا تھا، یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے جاپانیوں کے خلاف پرنگ سبی (جہاد) کی تلقین کی تھی؛ چنانچہ وہ اپنے ساتھیوں سمیت ایک خونریز جنگ میں مارا گیا۔ ۱۹۴۵ء میں بیروئن کی تحصیل پندراہ Pandrah کے مقام پر ایک اور بغاوت ہوئی۔ یہاں اشیاے ضروریہ کی بالجبر فراہمی کے بھاری معاشی بوجھ اور بیگار کی وجہ سے بغاوت رونما ہوئی، جسے وحشیانہ سختی کے ساتھ دبایا گیا۔

جاپانی حملے کا ابتداء میں تو صرف یہ نتیجہ نکلا کہ لوگوں کے دلوں میں کافر کی نفرت از سر نو تازہ ہو گئی، لیکن جب جاپانی دباؤ بڑھتا گیا تو مقامی حبّ الوطنی کے مثبت جذبے کو فروغ حاصل ہوا، جس کی وجہ سے اکینیز کی یہ امنگ اور بڑھ گئی کہ وہ حکومت اپنے ہاتھ میں لیں، جاپانیوں کی طرف سے آزادی کے وعدے کا نتیجہ یہ ہوا کہ

حبّ الوطنی اتحاد کے ایک ایسے نظریے میں تبدیل ہو گئی جو مذہب پر مبنی ہوتے ہوئے پورے انڈونیشیا پر حاوی تھا۔

انڈونیشیا کی آزادی: اگست ۱۹۴۵ء میں جاپانیوں کے ہتھیار ڈال دینے کے بعد اچے میں ولندیزی حکومت بحال نہ ہو سکی، بلکہ صرف سابانگ کے جزیرے پر ولندیزی فوج نے قبضہ کر لیا۔ اس طرح اولی بلانگ اور علماء کے درمیان ایک آخری فیصلے کا راستہ کھل گیا، چنانچہ دسمبر ۱۹۴۵ء میں خانہ جنگی کا آغاز ہوا اور آخرکار فروری ۱۹۴۶ء میں اولی بلانگ کی قوت فنا ہو گئی۔ کئی سرداروں (اولی بلانگ) کے خاندان اس طرح قتل کر دیے گئے کہ ان کا ایک بچہ تک زندہ نہ رہا۔ اولی بلانگ خاندانوں کے سینکڑوں افراد جمہوریہ کے دشمن قرار دیے گئے اور جمہوری حراستی کیمپوں میں جا کر غائب ہو گئے اور ان کی املاک ضبط ہو گئیں۔ ان میں ۲۶ مقیموں کا سگی اور پیوسنگن کا حکمران بھی شامل تھے۔

اولی بلانگ کے اقتدار کی اس بربادی کو محض ''عادت'' (رواج) اور ''حکم'' (شریعت) کے باہمی تضاد کا نتیجہ تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں معاشرتی، سیاسی اور معاشی اسباب بھی کارفرما تھے۔ معاشرے میں اولی بلانگ کو بہ حیثیت مجموعی جو مرتبہ حاصل تھا اور جس کی کیفیت کسی قدر تفصیل سے اوپر بیان کی گئی ہے اس کے خلاف مذہب ایک معاشرتی انقلاب کا آلۂ کار بن گیا۔

اس خانہ جنگی میں پوسا کے فتح یاب ہونے کے جلد ہی بعد اس کا سربراہ تیونگکو محمد داؤد بیوربوایہ اچے کا فوجی ناظم بن گیا۔ اس کے ساتھیوں نے نظم و نسق، پولیس اور محکمۂ عدل و انصاف میں وہ عہدے سنبھال لیے جو اس سے پہلے اولی بلانگ کے تصرف میں تھے۔ نئے حکمرانوں کی ناآزمودہ کاری، چیرہ دستی اور بددیانتی ہے، جنھیں دراصل آبادی کی محض ایک اقلیت کی تائید حاصل تھی، جلد ہی ایک روز افزوں بے چینی پیدا ہو گئی اور ۱۹۴۸ء میں کوٹہ راجہ میں ایک بغاوت ہو گئی جو ناکام رہی، لیکن جب تک انڈونیشی جمہوریہ کی مرکزی حکومت ولندیزیوں سے کوئی سمجھوتا نہ کر سکی اس وقت تک وہ دوسرے معاملات میں منہمک رہی، لہٰذا اچے میں اس کی مداخلت کا کوئی سوال پیدا نہ ہوتا تھا۔ انڈونیشیا کی آزادی منوانے کے لیے مشترکہ جد و جہد ان چند سالوں کے دوران میں ایک واحد مقصد رہا۔ اکینیز کی مقامی حبّ الوطنی اور انڈونیشیا کے اتحاد کا نظریّہ دونوں اس وقت یکجا ہو گئے تھے۔

۱۹۴۹ء کے خاتمے پر جب حکومت ہالینڈ سے انڈونیشیا کی جمہوریہ کو منتقل ہو گئی تو اس کے ساتھ ہی مرکزی حکومت کی مداخلت ناگزیر ہو گئی۔ انتظامی اغراض کی بنا پر اچے کو شمالی سماٹرا کے صوبے میں شامل کر دیا گیا، جس کی وجہ سے تیونگکو محمد داؤد بیوربوایہ کا عہدہ بہ حیثیت گورنر سابق ہو گیا۔ اکینیز فوجی دستوں کی جگہ بتدریج غیر اکینیز سپاہی متعین کر دیے گئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پوسا اپنے فوجی سہارے سے محروم ہو گئی۔ ۱۹۵۱ء میں اشتراکی رہنماؤں کی عام گرفتاری کے پردے میں، جو اس وقت پورے انڈونیشیا میں عمل میں آئی، پوسا کے سربراہوں کی ایک بڑی تعداد کو بھی حراست میں لے لیا گیا اور پوسا کے ان نااہل حامیوں کو، جو سرکاری حیثیت رکھتے تھے، ان کے عہدوں سے برطرف کر دیا گیا؛ لیکن مرکزی حکومت کی یہ توقع کہ وہ اس طرح اچے کی حکومت کی راہنمائی کر کے اسے رفتہ رفتہ راہ راست پر لے آئے گی پوری نہ ہوئی۔ ستمبر ۱۹۵۳ء میں تیونگکو محمد داؤد بیوریوایہ

اور اس کے پیرووں نے علمِ بغاوت بلند کیا اور اس طرح ایک خونریز بے قاعدہ جنگ شروع ہو گئی، جو ۱۹۰۷ء کے وسط میں تیونکو محمد داؤد بیوریوایہ اور مقامی حکّام کے درمیان ایک غیر رسمی عارضی صلح نامہ طے ہونے تک جاری رہی۔ اس سے ایک سال پیشتر اکتوبر ۱۹۰۶ء میں اچے کو دوبارہ ایک خود مختار صوبے کی حیثیت عطا کر دی گئی تھی۔

(A.J. PIEKAAR)

مآخذ: علاوہ ان تصانیف کے جو مذکور ہو چکی ہیں: - (۱) Encyclopaedie van Ned.-Indië، ج ۱ (۱۹۱۹ء)، بذیل مادّہ اچے Atjèh؛ (۲) P. J. Veth: Atchin en zijne betrekkingen tot Nederland (لائڈن ۱۸۷۳ء)؛ (۳) J. A. Kruyt: Atjèh en de Atjèhers. Twee jaren blokkade op Sumatra's. N. O. Kust (لائڈن ۱۸۷۷ء)؛ (۴) Mededeelingen betreffende de Atjèhsche onderhoorigheden، در BTLV، سلسلہ ۷، ۹: ۱۳۸ تا ۱۷۱؛ (۵) J. L. J. Kempees: De tocht van overste van Daalen door de Gajo و Alas-en Bataklanden، ایمسٹرڈم ۱۹۰۴ء؛ (۶) C. Snoucke Hurgronje: Een Mekkaansch gezantschap naar Atjèh in 1683، در BTLV، سلسلہ ۵، ۳: ۵۴۵ تا ۵۵۴؛ (۷) W. Volz: Nord-Sumatra II, Die Gajo-länder، برلن ۱۹۱۲ء؛ (۸) P. Voorhoeve: Critical survey of studies on the languages of Sumatra، ہیگ ۱۹۵۵ء، ص ۵ تا ۸؛ (۹) J. Hulshoff Pol: De gouden munten (mas) van Noord-Sumatra، در Jaarboek voor munten penningkunde، ج ۱۶ (۱۹۲۹ء)؛ (۱۰) T. J. Veltman: Nota over de geschiedenis van het landschap Pidië، در TITLV، ۵۸ (۱۹۱۹ء): ۱۵ تا ۱۶۰؛ (۱۱) G. L. Tichelman: Een marmeren praalgraf te Koeta Kareuëng، مع مفید حواشی بابت ماخذ، در Cultureel Indië، ۲ (۱۹۴۰ء): ۲۰۵ تا ۲۱۱ (Tichelman اپنے ابتدائی مقالات میں، جو De Javabode، مئی ۱۹۳۳ء، میں شائع ہوئے، ساتویں/تیرھویں صدی کے نصف اول کے الواحِ مزار کا ذکر کرتا ہے، لیکن ان معلومات کا مأخذ ناقابل اعتماد ثابت ہو چکا ہے)؛ (۱۲) P. Voorhoeve: Iskandar Muda, zoon van 'Ali?، در BTLV، ص ۱۰۷، ۳۶۳-۳۶۵؛ (۱۳) J. Jongejans: Land en Volk van Atjèh vroeger en nu، ۱۹۳۹ء؛ (۱۴) A. J. Piekaar: Atjèh en de oorlog met Japan، ۱۹۴۹ء؛ (۱۵) S. M. Amin: Sekitar peristiwa berdarah di Atjeh، ۱۹۵۶ء۔

* **اُچیالی**: Ochiali (یا اوچیالی) سولھویں صدی میلادی کا ایک ترک امیر البحر۔ کلبریہ (Calabria) کے ایک گاؤں میں، جو لِکَستِلّی Licastelli کے نام سے مشہور ہے، حدود ۱۵۰۰ء میں پیدا ہوا، کیونکہ اس کی وفات کے وقت، جو ۱۵۸۷ء میں ہوئی، اس کی عمر نوّے سال سے اوپر بتائی گئی ہے۔ اچیالی اس کا وہ نام ہے جو اسے اس کے ہمعصر اطالوی مآخذ میں دیا گیا ہے، لیکن ترکی مآخذ میں اس کا نام اُلُج علی ہے، جو غالبًا اسے شمالی افریقہ میں دیا گیا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ عربی کے صیغۂ جمع عُلُوج (جمع عِلْج) کی بگڑی ہوئی شکل ہو، جس سے اس کا خارجی النسل ہونا ظاہر ہوتا ہے (Hammer، در GOR، طبع ثانی، ۲: ۳۸۱، ۵۰۷، میں متضاد بیان دیے گئے ہیں)۔ پہلے کچھ عرصہ ایک اسیر جہازی غلام (galley slave) رہنے کے بعد وہ مسلمان ہو گیا اور مدت تک بحیرۂ روم میں جہازرانی کرتا رہا۔ سجلِ عثمانی (۳: ۵۰۲) کے بیان کے مطابق وہ ۹۶۱ھ/۱۵۵۴ء میں ترسانہ قپودانی (بحری اسلحہ خانے کا کپتان) مقرر ہوا۔ اس کے عروج کا باعث مشہور امیر البحر طورغد رئیس سے اس کا تعلق تھا، جس کا یہ نائب بنا۔ جب چارلس Charles پنجم نے جزیرۂ جربہ پر حملہ کیا تو یہ

طورغد کے ساتھ وہیں موجود تھا ۔ ۱۵۶۵ء میں یہ دونوں مالٹا کی ناکام [ترکی] مہم میں شامل تھے، جس میں طورغد مارا گیا ۔ اس کے بعد ۱۵۶۸ء تک یہ طورغد کی جگہ طرابلس کا حاکم رہا؛ پھر صالح پاشا کی جگہ الجزائر کا حاکم مقرر ہوا ۔ اس زمانے میں اس نے الجزائر کی حدود کو مغرب کی طرف توسیع دی اور ۱۵۶۷ء میں اس نے تونس کو آخری حفصی سلطان اور اس کے ہسپانوی حامیوں سے چھین کر اس پر عارضی طور سے قبضہ کر لیا ۔ Cervantes اپنی کتاب *Don Quixote* کے انتالیسویں باب میں اسے الجزائر کا بادشاہ لکھتا ہے ۔ اس کے دوسرے سال اُلُج علی نے وینس Venice اور مالٹا والوں کے خلاف بحری مہموں میں حصہ لیا ۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ جنگ لپانٹو Lepanto [رَكَ بآں]، ستمبر ۱۵۷۱ء، سے متعلّق ہے، جس میں یہ ترکی بحری بیڑے کے بائیں بازو کا افسر تھا ۔ جب اس نے شکست کے بعد بحری بیڑے کے ایک حصے کو کامیابی کے ساتھ صحیح و سالم قسطنطینیہ پہنچا دیا تو اس کے انعام میں اسے قپودان پاشا مقرر کر دیا گیا، کیونکہ سابق امیر البحر موذّن زادہ علی لپانٹو کی جنگ میں مارا گیا تھا ۔ کہتے ہیں کہ اس موقع پر اس کے نام اُلُج علی کو بدل کر قلج علی کر دیا گیا ۔ وہ اپنے اس عہدے پر مرتے دم تک برقرار رہا اور اس نے بحیرۂ روم میں منجملہ اور کاموں کے اپنی سرکردگی میں کئی ایک غارت گرانہ حملے کیے اور منجملہ اور چیزوں کے ۱۵۷۴ء میں سر عسکر سنان پاشا [رَكَ بآں] کے ہمراہ تونس اور القلعہ (La Goulette) کی دوبارہ تسخیر میں حصہ لیا ۔ ملک کی اندرونی سیاسی تبدیلیوں کا سرکاری حلقوں میں اس کی ہر دلعزیزی پر کوئی اثر نہ پڑا ۔ اس کا آخری سرکاری کام یہ تھا کہ کریمیا کے جدید خان کو کفّہ Kaffa لے آئے اور اسے معزول شدہ خان کی جگہ حاکم بنائے ۔ اچیالی نے جہازوں کے بنانے میں بڑی سرگرمی دکھائی، خاص طور پر لپانٹو کی تباہ کن شکست کے بعد ۔ اس کے علاوہ اس نے غلَطہ Galata میں توپخانہ جامع اور سلطان کے محل میں ایک حمّام بنایا ۔ اپنی اچانک موت (۱۵ رجب ۹۹۵ھ / ۲۱ جون ۱۵۸۷ء) کے وقت، جو اس کی اپنی مسجد میں واقع ہوئی، اس نے بے اندازہ دولت چھوڑی، جو حکومت کے قبضے میں چلی گئی ۔

مآخذ: ترکی میں سب سے بڑے تاریخی ماخذ (۱) سلانیکی: تاریخ اور (۲) حاجی خلیفہ: تحفۃ الکبار ہیں؛ اسی زمانے کی ایک مغربی تصنیف (۳) Pierre de Bourdeille de Brentôme: *Vies des hommes illustres et grands capitaines étrangers*، ۱۵۹۳ء ہے؛ ان کے علاوہ (۴) فان ھمر von Hammer، زنکائسن Zinkeisen اور جورگا Jorga کی تاریخی تصانیف اور (۵) E. Hamilton Currey: *Sea-wolves of the Mediterranean*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۴۴۴ ببعد؛ (۶) حافظ حسین الایوان سرائی: حدیقۃ الجوامع، ۲ ۔ ۵۹ ۔

(J.H. Kramers کرامرز)

⊗ **احابیش**: چند ایسے قبائل کا نام جو عہد نبویؐ میں اکثر قریش کی صفوں میں مسلمانوں کے خلاف جنگ کرتے نظر آتے ہیں ۔ بظاہر یہ لفظ ''حبشی'' کی جمع الجمع معلوم ہوتا ہے، لیکن اصطلاحًا اس سے مراد ملک حبش کے رہنے والے نہیں، بلکہ ''متحد'' یا ''حلیف'' قبائلِ عرب لیے جاتے ہیں ۔ ابن حبیب (المنمّق، ص ۱۷۷ تا ۱۸۰) نے ابن ابی ثابت الزہری کے حوالے سے اس اصطلاح کی تاریخ یہ بیان کی ہے کہ بنو الحارث بن عبد مناۃ بن کنانۃ کا ایک شخص کچھ سامان بیچنے مکّے آیا، پیاس لگی تو بنو مخزوم کے محلے میں کسی دروازے پر جا کر پانی مانگا ۔ اس پر ایک عورت باہر نکلی ۔ کنانی تاجر نے شرمندہ

ہو کر کہا: ''کسی بچے کو کیوں نہ بھیج دیا''۔ عورت نے کہا: ''بنو بکر بن عبد مناۃ نے ہمیں اس قابل کہاں رکھا ہے کہ ہمارے مرد حرم میں (گھر پر) رہا کریں''۔ تاجر وہاں واپس ہوا تو اپنی قوم کو ترغیب دی کہ قریش کو مدد دیں۔ اس پر بنو الحارث (جو بنو بکر کے ہم جدّ اور غالبًا حریف مقابل تھے) خود جمع ہوے اور اپنے رشتہ دار قبائل بنو المُصْطَلِق اور الحَیا بن سعد بن عمرو کو بھی جمع کیا۔ خبر پھیلی تو بنو الھَون بن خزیمة بھی دوڑے آئے اور پھر یہ سب مکّے کے جنوب میں ذَنَب حُبْشِی نامی وادی میں اکھٹے ہوے اور حلف اٹھایا: ''باللّٰہ القاتل! اِنّا لَیَدٌ تَھُدُّ الھدّ و تحقن الدَّم ما اَرْسٰی حُبْشِیٌّ'' (خدائے قاتل کی قسم! ہم سب ایک ہی ہاتھ ہیں، جو مل کر توڑتے اور مل کر خون ریزی روکتے ہیں جب تک کہ حُبشی پہاڑ اپنی جگہ قائم ہے)۔ اَمتاع مقریزی کے حاشیے میں مصحح نے یہ الفاظ لکھے ہیں: ''اِنّا لَیَدٌ علٰی غیرنا ما سجا لیلٌ و وَضَح نَہارٌ و ما اَرسٰی حُبْشِیٌّ مکانَہ'' (ہم اپنے مخالفوں کے لیے ایک ہی ہاتھ بنے رہیں گے جب تک رات تاریک اور دن روشن رہے اور جب تک حُبشی پہاڑ اپنی جگہ پر قائم رہے)۔ ابن ابی ثابت نے یہ بھی روایت کی ہے کہ جب قُصَیّ نے لڑ جھگڑ کر مکّے پر قبضہ کیا (جس کے بعد اس کے مددگار اور رشتے دار قبائل قُضاعۃ و اَسَد واپس چلے گئے) تو قریش کو اپنی تعداد کی کمی کے باعث گھبراہٹ پیدا ہوئی۔ اس پر عبد مناف بن قُصَیّ نے بنو الھَون اور بنو الحارث بن مناۃ کو حلف کی دعوت دی، جسے انھوں نے قبول کر لیا۔ آخرالذکر قبیلے نے خود ہی حلیف ہو کر المُصْطَلِق اور الحیا کو دعوت دی، جس پر وہ بھی چلے آئے۔ عبد مناف نے ان سب قبائل سے، جو احابیش یعنی حلیف کی حیثیت سے اکھٹے ہوے تھے، باہمی امداد کا معاہدہ کیا۔ ان احابیش نے یہ شرط بھی منظور کرائی کہ آیندہ اوروں کو بھی اس حلف کے رشتے سے وابستہ ہونے کی اجازت دی جائے گی۔ اس طرح قبیلۂ القارۃ اور قبیلۂ قارظ (جس کے لیے دیکھیے المُنمّق، ص ۱۸۵) بھی شریک ہوے اور بنو نُفاثۃ بن الدُّئِل بھی (جس کا ذکر البلاذری: انساب الاَشراف، ۲ : ۳۲۷، میں ہے)۔ جَبَل حُبشی مکّے سے دس میل پر الرُّمْضَة کی سمت میں ہے۔ حمّاد راویہ کا بیان ہے کہ یہ حلف خود قُصَیّ کے زمانے میں اٹھایا گیا۔ اگرچہ انساب الاشراف (۱ : ۲۲) کی ایک اور روایت کے مطابق حلف الاحابیش کا انعقاد عبد مناف بن قُصَیّ اور عمرو بن ھلال بن مُعَیط الکنانی کے مابین ہوا تھا اور اس میں بنو الحارث، بنو المُصْطَلِق اور بنو الھَون شریک ہوے تھے۔ حماد کی روایت کے مطابق قُصَیّ نے بنو الحارث بن عبد مناۃ کے سردار [ابو مُعَیط عمرو بن] عامر بن عوف بن الحارث مسک الذنب؟ (البلاذری: الانساب میں ''مسک الذنب؟ السّیاح'' ہے) کو اپنی بیٹی رَیْطَة بھی بیاہ دی۔ اس کی تائید بعض اشعار سے بھی ہوتی ہے۔ الیعقوبی (تاریخ، ۱ : ۲۷۸ تا ۲۷۹) نے اس حارثی سردار کا نام عمرو بن ھلل (؟) بن معیص بن عامر بتایا ہے اور حلف کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ان قبائل کو خود ضرورت تھی کہ قریش سے مل کر طاقت پیدا کریں اور حلف کے متعلق یہ تفصیل درج کی ہے کہ احابیش میں کا ایک اور قریش میں کا ایک، یعنی دو دو آدمی مل کر، رکن (حجر اسود) پر ہاتھ رکھتے اور کہتے ''خدائے قاتل کی، اس گھر (کعبے) کی حرمت کی، مقام (ابراہیم) کی، رکن (حجر اسود) کی اور حرام سہنے کی قسم! ہم ساری مخلوق کے خلاف اس وقت تک مدد دیتے رہیں گے جب تک کہ خدا زمین اور اس پر کی ساری چیزوں کا وارث نہ بن جائے اور باہم سارے لوگوں کے بالمقابل اس وقت تک تعاقد و تعاون کرتے

رھیں گے جب تک سمندر صدفہ (سیپیوں) کو بھگوتا رہے، جب تک حِرا اور ثَبیر (پہاڑ اپنی جگہ پر) قائم رھیں اور تا روز قیامت جب تک سورج اپنے مشرق سے نکلتا رہے"۔ یہ بھی لکھا ہے کہ عبد مناف کی بیوی عاتکۃ سُلَمیۃ ھی نے دراصل حلف احابیش کو جاری کیا تھا (یہ روایت مشتبہ ہے کیونکہ عرب قیامت کے قائل نہ تھے)۔

کچھ دن بعد لَیْث بن بکر بن عبد مناۃ سے قریش کی جنگ ھوئی تو ذات نَکِیف اور ذات المُشَاش کے معرکوں میں احابیش قریش کے ساتھ تھے اور المُطّلب بن عبد مناف بن قُصَیّ ان سب کے جرّار (یعنی قائد عام) تھے۔ احابیش میں اس وقت علاوہ بنو الحارث کے مُصْطَلِق، الدیش (از بنو الہون)، المُصْطَلِق اور الحیا از خزاعۃ بھی شامل تھے (المحبر، ص ۲۴۶؛ المُنَمَّق، ص ۸۲ تا ۸۸؛ اس وقت کا قائد الاحابیش حطمط بن اسد [از بنی الحارث بن عبد مناۃ] تھا)۔

آنحضرتؐ کی نو عمری میں جب چوتھی جنگ فجار ھوئی تو احابیش نے الحُلَیْس بن یزید (از بنی الحارث) کی سرداری میں قریش کا ساتھ دیا۔ (المحبر، ص ۷۰ تا ۷۱؛ ابن سعد، ۱/۱ : ص ۸۱)۔

[تفسیر طبری، سورۂ فیل، سے معلوم ھوتا ہے کہ احابیش (کنانۃ اور ھذیل) نے ابرھۃ کے حملے کے وقت بھی قریش کا پورا پورا ساتھ دیا اور سارے علاقۂ تہامۃ کا ایک تہائی مال حملہ آور کو پیش کیا کہ وہ لے لے اور کعبے کی بے حُرمتی نہ کرے، مگر ابرھۃ نے اس پیشکش کو ٹھکرا دیا]۔

آغاز اسلام میں جب حضرت ابوبکرؓ [صدیق] پریشان ھو کر مکّے سے ترک وطن کے لیے نکلے تو ابن الدَّغِنَۃ نے علاقۂ قارۃ میں ان کی دلجوئی کی اور اپنے ساتھ مکّے لا کر پناہ دینے کا اعلان کیا؛ مگر چند روز بعد جب اس نے توجہ دلائی کہ حضرت ابوبکرؓ اپنے اسلام کا کھلے بندوں اظہار نہ کیا کریں تو حضرت ابوبکرؓ نے اس کی پناہ سے دستبرداری اختیار فرمائی (ابن ھشام، ص ۲۴۵ تا ۲۴۶)۔ سُہَیْلی (الروضُ الاُنُف، ۱ : ۲۳۱) کے مطابق ابن الدَّغِنَۃ کا نام مالک تھا۔ [بخاری (کتاب ۶۳ : باب ۴۵)، ابوداؤد (کتاب ۱۱ : باب ۸۶) وغیرہ میں صراحت ہے کہ جب قریش نے ھجرت سے قبل آنحضرتؐ کے خاندان کا مقاطعہ کیا تو قبیلۂ کنانۃ نے (جس سے مراد احابیش ھی ھو سکتے ھیں) بمقام خَیْف بنی کنانۃ قریش سے معاھدہ کیا کہ وہ بھی اس سماجی مقاطعے میں شریک رھیں گے]۔

جنگ اُحد میں الحُلَیْس بن زَبّان (از بنی الحارث) کی سرداری میں احابیش نے قریش کا ساتھ دیا۔ الحُلَیْس نے مسلمان مقتولوں کے ساتھ وحشیانہ برتاؤ پر ابوسفیان کو ملامت بھی کی (ابن ھشام، ص ۵۸۲)۔ معرکے کے آغاز میں جب یکے بعد دیگرے دس قریشی علمبردار مارے گئے تو پھر کسی کو عَلَم اٹھانے کی ھمت نہ ھوئی۔ اس پر عمرۃ بنت علقمۃ الحارثیۃ (از احابیش) نے گرتا ھوا عَلَم اٹھا لیا اور آخر تک وھی اسے اٹھائے رھی (ابن ھشام، ص ۵۷۰ تا ۵۷۱، نیز ۵۵۷؛ المقریزی : امتاع، ۱ : ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔ البلاذری : الانساب (۲ : ۲۲۷) کے مطابق اس جنگجو عورت کا پورا نام عمرۃ بنت الحارث بن الاسود بن عبداللہ بن عامر تھا۔

ھُذَیْل کی شاخ لِحیان بھی احابیش میں شامل معلوم ھوتی ہے، کیونکہ ابن سعد (۲/۱ : ۳۶) کے مطابق سفیان بن خالد لحیانی کو احابیش گھیرے رھتے تھے۔

چونکہ بنو المصطلق بھی احابیش میں شریک تھے، اس لیے ۵ ھ میں آنحضرت صلعم کا ان کی سرکوبی کے لیے جانا بلاوجہ نہ تھا۔ اس جنگ کی تاریخ ۴، ۵ اور ۶ ھ تینوں بیان کی گئی ھیں۔ [بخاری میں لکھا ہے کہ یہ غزوہ ۴ ھ میں ھوا۔ ابن اسحٰق کے حوالے سے ابن ھشام نے بھی یہی سن دیا ہے،

گو بخاری میں موسیٰ بن عقبة کی روایت یہ بھی ہے کہ یہ غزوہ ۴ھ میں ہوا لیکن امام بخاری نے ۶ھ کو مقدم رکھا ہے ۔ واقدی، اس کے شاگرد ابن سعد اور ابن سعد کے شاگرد البلاذری نے ۵ھ کو برقرار رکھا ہے ۔ یہی رائے شبلی نعمانی کی ہے (سیرة النبی، طبع ششم، ۱ : ۴۱۳) اور راقم مقالہ کا بھی یہی خیال ہے]۔ چونکہ یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف لڑنے کے لیے جمع ہوئے تھے، لہٰذا آنحضرتؐ نے خبر سنتے ہی بروقت ان کا تدارک فرمایا۔

جنگ خندق [رک بہ خندق] میں بھی احابیش نے قریش کا ساتھ دیا تھا (ابن ہشام، ص ۶۷۳)۔

جب [عمرۂ] حدیبیة [رک بان] کے لیے مسلمان روانہ ہوئے اور یہ خبر ملی کہ احابیش لڑنے پر تیار ہیں (المقریزی: امتاع، ۱ : ۲۷۸ تا ۲۸۰) تو اسلام کے ساتھ ان کی مسلسل اور بے وجہ پرخاش کے باعث بروایت بخاری (کتاب المغازی، باب ۳۵) آنحضرت صلعم نے اثنائے سفر میں ایک جنگی مشاورتی مجلس منعقد کی اور رائے لی کہ کیوں نہ چلتے چلاتے احابیش وغیرہ کی سرکوبی کی جائے؛ لیکن حضرت ابوبکرؓ کا یہ مشورہ پسند کیا گیا کہ اس وقت صرف عمرے ہی سے سروکار رکھا جائے، البتہ اگر وہ لوگ لڑیں گے تو دیکھ لیا جائے گا ۔ حدیبیة میں قریش کے متعدد سفیر آنحضرتؐ کے پاس آئے ۔ ایک مرتبہ انہوں نے الحُلَیس بن علقمة (بروایت دیگر: الحُلَیس ابن زبّان) کو بھی، جو سید الاحابیش تھا، سفیر بنا کر بھیجا (ابن ہشام، ص ۷۴۳) ۔ اس نے قربانی کے جانور دیکھ کر قریش کو صلح کرنے پر زور دیا اور دھمکی دی کہ اگر مسلمانوں کو عمرہ کرنے سے روکا گیا تو احابیش مسلمانوں کی مدد کریں گے (ابن سعد، ۲/۱ : ۷۰) ۔ جامع حدیبیة میں قریش کے ساتھ وابستہ ہونے والوں کا نام بنو بکر بتایا گیا ہے ۔ اس سے مراد بھی احابیش ہی ہیں، کیونکہ ابن سعد، ۲/۱ : ۹۷، اور ابن ہشام، ص ۸۰۴، میں صراحت ہے کہ یہ بنو نُفاثة تھے، جو بنو بکر کی ایک شاخ تھے اور بنو نفاثة کا حلف الاحابیش میں شریک ہونا اوپر بیان ہو چکا ہے۔

فتح مکّہ کا باعث بھی یہی لوگ ہوئے ۔ مسلمانوں کے حلیف بنو خزاعة کو قریش کے حلیف بنو بکر، یعنی شاخ بنو نفاثة، نے قتل کیا تو انتقاماً آنحضرتؐ نے مکّے پر لشکر کشی فرمائی ۔ حضرت خالدؓ بن الولید سے جن لوگوں نے مکّے میں داخلے کے وقت مقابلہ کیا تھا وہ بھی احابیش ہی تھے (المقریزی: امتاع، ۱ : ۳۷۸) ۔ مکّے میں داخلے کے وقت آنحضرتؐ نے مقابلہ نہ کرنے والوں کے لیے امن عام کا اعلان کرتے ہوئے ایک استثناء کیا اور خزاعة کو اجازت دی کہ بنو بکر سے اپنا انتقام لیں، لیکن جب خزاعة نے حد سے تجاوز کیا تو اس استثناء کو منسوخ کر دیا گیا (المقریزی، ۱ : ۳۷۷ تا ۳۷۸)۔

احابیش زمانۂ جاہلیت میں قریش کے ساتھ اساف اور نائلة (بتوں) کی پوجا کرتے تھے (المحبّر، ص ۳۱۸) ۔ یہ سوق عکاظ میں بھی ہر سال شرکت کرتے تھے (حوالۂ سابق، ص ۲۶۷)۔

آخر میں اشارةً لامنس Lammens کے نظریے کا حوالہ دیا جا سکتا ہے، جس نے ایک خاص مضمون میں اہلِ مکّہ سے احابیش کے روابط کو دیکھ کر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ: (۱) اہلِ مکّہ نے تنخواہ یاب سپاہیوں کی ایک مستقل اور مدامی فوج بھرتی کی تھی؛ (۲) احابیش سے حبشی غلام مراد ہیں اور یہ کہ (۳) قریش خود نہایت بزدل لوگ تھے اس لیے اپنے تجارتی قافلوں کی حفاظت کے لیے یہ فوج بھرتی کی تھی ۔ لیکن ان سب باتوں کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

مآخذ: (۱) ابن حبیب: کتاب المنمّق، مخطوطہ ناصر حسین مجتہد لکھنؤ، ص ۸۲ تا ۸۸، ۱۷۷ تا ۱۸۰،

۵۸۱؛ (۲) وہی مصنف: کتاب المحبّر، مطبوعۂ دائرة المعارف، حیدرآباد، ص ۱۷۰، ۲۴۶، ۲۶۷، ۳۱۸؛ (۳) البلاذری: انساب الأشراف، مخطوطۂ استانبول، ۲: ۷۲۲؛ (۴) السّہیلی: الروض الأُنُف، ۱: ۲۳۱؛ (۵ تا ۷) ابن ہشام: سیرة؛ الطبری: تاریخ؛ المقریزی: امتاع الأسماع، اشاریے، بذیل احابیش، عنقمة وغیرہ؛ (۸) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۸۱ و ۲/۱: ۴۷، ۷۰؛ (۹) الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۲۷۸ تا ۲۷۹؛ (۱۰) H. Lammens: *Les Ahâbîs et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire*، در *JA*، پیرس ۱۹۱۶ء (= *L'Arabie Occidentale*، ص ۲۷۳ تا ۲۹۳)؛ (۱۱) W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*، ۱۹۵۱ء (باب Aḥābish، ص ۱۵۳ تا ۱۵۷)؛ (۱۲) محمّد حمید اللہ: *Les Aḥābish de la Mecque*، در Levi *della Vida Presentation Volume*، روم ۔

(محمّد حمید اللہ)

* **احادیث**: دیکھیے حدیث ۔

⊗ **اُحُد**: ایک پہاڑ، جو مدینۂ منوّرہ کے شمالی مضافات میں شرقاً غرباً پھیلا ہوا ہے ۔ مسجد نبوی، سے یہ تین ساڑھے تین میل کے فاصلے پر واقع ہے ۔ باب الشامی سے نکلتے ہی بائیں ہاتھ پر مربع شکل کا جبل سَلْع ملتا ہے، جس کے مشرق میں مسجد السُّبَّق اس مقام کی نشان دہی کرتی ہے جہاں کھڑے ہو کر نبی اکرم صلی اللّٰہ علیہ و سلّم گھڑ دوڑ کا مشاہدہ فرماتے اور انعام جیتنے والوں کا فیصلہ سنایا کرتے تھے ۔ اس سے آگے شمال، ثَنِیَّة الوَداع کا ٹیلہ اور مختلف باغ و نخلستان ہیں ۔ ایک بڑا رقبہ سفید شور مٹی کے میدانوں پر مشتمل ہے، جہاں کسی قسم کی روئیدگی نہیں پائی جاتی اور آگے حرّہ یعنی آتش فشانی سے جلے ہوے سیاہ پتھر اور میدان شروع ہو جاتے ہیں، جو شہر کو مشرق، مغرب اور جنوب سے گھیرے ہوے اور میلوں پھیلے ہوے ہیں اور آگے وادی قَناة کو عبور کرنا پڑتا ہے ۔ یہ وہی دریا ہے جو طائف میں وَجّ کہلاتا ہے اور مدینے کے پاس گزرتے وقت قَناة سے موسوم ہے ۔ شہر سے چند میل اوپر یہ عاقول کی ایک قدرتی جھیل میں گرتا ہے اور اسے لبریز کرنے کے بعد اُحُد کے جنوبی دامن سے گزر کے ینبوع کے قریب بحر احمر میں جا گرتا ہے ۔ بارش ہو تو کچھ دیر (اور بعض اوقات چند دن) سیلاب آتا ہے ورنہ خشک رہتا ہے ۔ گزرگہ دریا کی گہرائی اتنی کم ہے کہ معمولی حالات میں اجنبی اسے محسوس بھی نہ کرے ۔ یہاں کئی باغ اور نخلستان ہیں ۔ اس جگہ ایک چھوٹی سی پہاڑی ہے جسے جبل الرُّماة (تیر اندازوں کی پہاڑی) اور جبل العینین (دو چشموں کی پہاڑی) بھی کہتے ہیں، پہلا نام اس لیے کہ غزوۂ اُحُد میں آنحضرت صلعم نے اس پر تیر انداز مامور کیے تھے اور دوسرا نام شاید اس لیے کہ اس کے شمالی دامن میں دو چشمے ہیں ۔ اس پہاڑی کے مشرق میں ایک پرانے پل کے کھنڈر پائے جاتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانے میں یہاں سیلابوں کی کثرت تھی اور شہر سے شہداے اُحُد کی زیارت کو آنے والے اس کے بغیر ندی کو عبور نہ کر سکتے تھے ۔

اُحُد کی وجہ تسمیہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ آس پاس کے سلسلہ ہاے کوہ سے الگ ایک منفرد پہاڑ ہے ۔ شہر مدینہ سے اسے دیکھیں تو گہرے سرخ رنگ کا نظر آتا ہے ۔ اس پر روئیدگی کم ہے، لیکن بارش کا پانی کئی جگہ پہاڑی غاروں کے قدرتی حوضوں میں جمع ہو جاتا ہے اور عرصے تک کام دیتا ہے ۔ پہاڑی کی چوٹی پر سہیلی [م ۵۰۸ تا ۵۸۱ھ/۱۱۱۴ تا ۱۱۸۵ء] (مصنف الروض الأُنُف) کے زمانے میں بھی حضرت ہارون علیہ السلام کی قبر کا ہونا مشہور تھا ۔ یہ سفید گچ کا مزار

اب بھی ہے۔

اہل مدینہ کو یہ پہاڑ قدیم سے عزیز رہا ہے۔ ایک حدیث نبوی ہے: ''ھذا جبل یُحِبُّنا و نُحِبُّہٗ''— احد ہمیں دوست رکھتا ہے اور ہم اسے دوست رکھتے ہیں (بخاری، کتاب ۲۴، باب ۵۴)۔ یہ ذہن میں رہے کہ آغاز اسلام کے وقت شہر مدینہ بہت سی بستیوں کا مجموعہ تھا اور ہر بستی میں ایک عرب یا یہودی قبیلہ سکونت پذیر تھا۔ ان بستیوں میں باہم کم یا زیادہ فاصلہ پایا جاتا تھا۔ عموماً ہر بستی میں تین چیزیں ضرور ہوتی تھیں — مکان، باغ یا کھیت اور آطام [جمع اُطُم] یعنی ''گڑھیاں'' [یا مستحکم مقامات] (جن میں خطرے کے وقت عورتوں، بچوں، بلکہ بھیڑ بکریوں کو بھی حفاظت کے لیے منتقل کر دیا جاتا تھا)۔

احد کوئی تین میل لمبا پہاڑ ہے۔ اس کا شمالی رخ ایک بلند دیوار کی طرح ٹھوس چٹانوں پر مشتمل ہے، جس میں کہیں کوئی درہ یا گزرگاہ نہیں ہے۔ چوڑائی بیچ میں فرلانگ ڈیڑھ فرلانگ ہوگی، لیکن کونوں پر بالکل نہیں ہے۔ جنوبی رخ کے ایک حصے میں، جو مغربی سرے کے قریب ہے، ہلالی شکل کا خم ہے، جس کا قطر تقریباً تین سو گز ہے۔ اس کے شمالی سرے پر ایک تنگ گزرگاہ کے پیچھے ایک اور وسیع کھلا میدان ہے۔ لوگ اس میں تفریح کے لیے خیمہ ڈال کر کئی کئی دن رہتے ہیں۔ یہ اندرونی میدان چونکہ ہر طرف سے محفوظ ہے اس لیے غزوۂ احد کی مختصر اسلامی فوج کے پڑاؤ کے لیے اس سے بہتر کوئی اور مقام مل نہیں سکتا تھا اور جیسا کہ حدیث میں بیان ہوا ہے رسول اکرمؐ کے زخموں کو دھونے کے لیے حضرت علیؓ پہاڑ کے قدرتی حوضوں سے پانی اپنی ڈھال میں بھر بھر کر لائے تھے، جو بدبودار تھا۔

بیرونی نیم دائرے کی شکل کے میدان میں، جو ریتلا اور سنگلاخ ہے، پانی کے دو چشمے ہیں۔ وہیں دندان نبوی کا مدفن ہے۔ دو حجروں میں شہدائے احد کی قبریں ہیں اور ان سے الگ حضرت حمزہؓ کی قبر ہے، جس سے ملی ہوئی تین اور قبریں ہیں۔ ابتداءً حضرت حمزہ کو وادی قناۃ کے جنوب میں دفن کیا گیا تھا، لیکن سیلابوں میں قبر بار بار غرقاب ہونے اور بہہ جانے لگی تو تین سو سال بعد خلافت عباسیہ میں لاش کو موجودہ مقام پر منتقل کیا گیا، جو وادی قناۃ کے شمال میں کسی قدر بلند زمین پر واقع ہے۔ کہا جاتا ہے کہ منتقل کرنے کے وقت تک لاش تازہ تھی۔

غزوۂ احد: ۲ھ میں بدر [رکّ باں] کے مقام پر مشرکین قریش کو خلاف توقع شکست ہوئی تو انہوں نے اس کا انتقام لینے کی تیاری کی۔ بنی قینقاع کے واقعے سے مدینے کے یہودی جلے ہوئے تھے۔ ان کا ایک سردار کعب بن الاشرف مکے گیا اور بدر کی شکست پر اظہار افسوس کر کے انتقام کی ترغیب دلائی۔ اس نے یقیناً اپنی مدد کا بھی وعدہ کیا ہوگا۔ قریش نے اولاً اپنے ساتھ کے ستّر قیدیوں کے فدیے میں (اوسطاً چار ہزار درہم فی کس کے حساب سے) تقریباً ڈھائی لاکھ درہم ادا کیے۔ پھر وہ تجارتی کاروان، جو بدر میں بال بال بچ کر نکل گیا تھا، مکے پہنچا تو مالکوں نے اصل لے کر پورا نفع جنگ کے چندے میں دے دیا۔ یہ رقم ڈھائی لاکھ درہم بیان کی گئی ہے۔ عمرو بن العاص وغیرہ قریش کے کارندے اب احابیش کے علاوہ (جو قریش کے مستقل حلیف تھے) مختلف عرب قبائل میں بھیجے گئے تاکہ اجیر سپاہی فراہم کریں۔ سال بھر کی تگ و دو اور تیاری کے بعد آغاز شوال ۳ھ میں تین ہزار (اور بعض روایتوں میں پانچ ہزار) کی جمعیت تیار ہوئی، جس میں سات سو زرہ پوش اور دو سو گھوڑے بھی

تھے۔ اس تیاری کی اطلاع آنحضرتؐ کے چچا حضرت عباسؓ نے مکّے سے ایک غِفاری بدوی کے ہاتھوں بر وقت دے دی تھی۔ جب قریش چل پڑے تو قبیلۂ خزاعۃ نے (جو آنحضرتؐ کے دادا کے زمانے سے موروثی حلیف تھے) کوچ کی اطلاع پہنچائی (المقریزی: اَمتاع)۔ ابھی نَسِّی [رَکَّ بَآن] کی ممانعت نہ ہوئی تھی، اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ رمضان کا یہ زمانہ گرمیوں کے اختتام اور سردیوں کے آغاز کا تھا۔ بقول ابن ہشام دشمن کے پڑاؤ کے پاس کچھ کھیتاں کھڑی تھیں، جنھیں حملہ آوروں کے جانور بالکل چر گئے۔

مکّے یعنی جنوب سے آنے والوں کو مدینے کے جنوب میں پڑاؤ ڈالنا چاہیے تھا، لیکن اصل ہدف، یعنی مسکنِ نبویؐ، تک پہنچنے کے لیے جنوب میں قُبا وغیرہ کے گنجان باغ تھے، نیز سخت دشوار گزار برکانی مادّے (lava) کی پہاڑیاں اور مشرق میں یہودی بستیاں تھیں۔ مغرب میں بھی ایسا حرّہ آتا تھا جہاں فوجی نقل و حرکت دشوار تھی۔ مجبورًا انھوں نے اپنی واپسی کا راستہ کٹ جانے کا خطرہ مول لیا اور وادی عَقیق میں سے گزر کر مدینے کے شمال میں کئی میل دور زُغابۃ چلے گئے، جہاں بارہ دن کے سفر کے تھکے ہوئے اونٹ اور گھوڑے اطمینان سے چر چگ سکتے تھے۔ وہاں پانی بھی وافر ہے۔ یہ واقدی کا بیان ہے جو حربیاتی نقطۂ نظر سے زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ ابن اسحاق کا بیان کہ وہ اُحد کے دامن میں وادی قناۃ کے کنارے سَبْخَۃ کی شور زمین میں اترے بہ ظاہر دوم کارزار کا ذکر ہے یا آن مختصر ٹولیوں کا جو طلایہ گردی کے لیے آئی تھیں؛ چنانچہ ابو عامر راہب کا میدانِ اُحد میں گڑھے کھود کر انھیں اوپر سے ڈھانک دینا معروف ہے۔ انھیں میں سے ایک میں آنحضرتؐ گر پڑے تھے۔ اس کے علاوہ المقریزی (اَمتاع) نے لکھا ہے کہ اُن کے چند سواروں نے شہر کے بعض مضافات میں گھسنے کی کوشش کی تو مقامی باشندوں نے تیروں کی بوچھاڑ سے انھیں بھگا دیا تھا۔

قریش مدینے کے قریب پہنچے تو مسلمان جاسوس اُن میں گھس گئے (غالبًا رات کا وقت تھا) اور جب انھوں نے زغابۃ میں اتر کر پڑاؤ ڈال دیا تو اس کی اطلاع مدینے پہنچا دی۔

قریش چہارشنبے کو مدینے پہنچے اور جمعے کو آرام کیا (المقریزی: اَمتاع) اور شنبہ ۷ شوال کو جنگ ہوئی، جیسا کہ ابن اسحاق وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ گویا تین دن تک مسلمانوں نے محصور رہنے کو ترجیح دی۔

دشمن آ پہنچا تو شہر کی عام طور پر اور مسکنِ نبویؐ کی خاص طور پر حفاظت کے لیے پہرہ لگا دیا گیا۔ آنحضرتؐ نے مجمع عام سے مشورہ کیا۔ آپؐ کی ذاتی رائے یہ تھی کہ شہر کے اندر محصور رہ کر مدافعت کی جائے۔ شہر کے غیر مسلم عربوں کی رائے بھی یہی تھی، مگر بدر کی فتح سے مسلمانوں کی ہمّت بڑھ گئی تھی اور اس کے باعث بعض نوجوان نیز حضرت حمزہؓ شدید اصرار کرتے رہے کہ باہر نکل کر حملہ کریں۔ آخر آنحضرتؐ نے اسے منظور کر لیا اور جمعے کی نماز مدینے میں پڑھ کر رضاکاروں کو شہر کے باہر جمع ہونے کا حکم دیا۔ عورتوں کو آطام میں بھیج دیا گیا، البتہ چند لشکر میں ساتھ رہیں۔ زخمیوں کی تیمارداری، سپاہیوں کو پانی پلانے اور اس کے مماثل کاموں میں خود زوجۂ رسولؐ حضرت عائشۃؓ شریک تھیں۔ اُم عُمارۃؓ وغیرہ نے تو لڑائی میں مردانہ وار حصہ لیا۔ ان دس پندرہ مسلمان عورتوں میں سے بعض مدینے سے کھانا پکا کر بھی سپاہیوں کے لیے لائی تھیں۔

حسبِ معاہدہ مدینے کے یہودیوں پر واجب

تھا کہ بیرونی اقدام کی مدافعت میں مسلمانوں کا ہاتھ بٹائیں، مگر ایک خاص تعداد نے اس سے انکار کر دیا اور عذر یہ پیش کیا کہ سبت (شنبے) کے محترم دن جنگ کرنا ہمارے مذہب میں جائز نہیں (ابن ہشام)۔ چند ایک نے مدد پیش کی (اور ابن سعد کے قول کے مطابق یہ بنی قینقاع کے یہودی تھے اور یقیناً جلاوطن شدہ بنی قینقاع کے رشتہ دار ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہوگا کہ وہ وقت پر بغلی گھونسا ثابت ہوں)۔ آنحضرت ؐ نے انہیں واپس کر دیا اور ساتھ لینے سے انکار کیا۔ مدینے کے غیر مسلم عربوں کو ساتھ لینے سے بھی آپ ؐ نے انکار کیا (ابن ہشام)۔ منافقین شروع میں ساتھ رہے اور تھوڑی دور جا کر واپس ہو گئے۔ ایسے لوگ تین سو تھے ــــ مقصد غالباً مسلمانوں کی جمعیت میں انتشار پیدا کرنا ہوگا۔

شہر کے باہر مدینے اور جبل احد کے بیچ میں شیخین کی گڑھیوں کے پاس رضاکاروں کا معاینہ ہوا۔ کمسن بچے واپس کر دیے گئے۔ اب سب ملا کر سات سو مسلمان تھے، جن میں صرف ایک سو کے جسم پر زرہیں تھیں۔ گھوڑے صرف دو یا تین تھے۔ رات بھر پچاس جوان حفاظت کے لیے اسلامی پڑاؤ کے گرد گشت کرتے رہے۔ سویرے آگے بڑھ کر، باغوں، کھیتوں وغیرہ میں سے ہوتے ہوئے، کوہ احد کے نیم مدوّر میدان کے اندر پڑاؤ ڈالا گیا، جس سے محفوظ تر مقام وہاں نہیں پایا جاتا۔

بدر ہی کی طرح احد میں بھی فوج کی صفوں کو ''تیر کی طرح سیدھا'' کیا گیا۔ جبل احد کے مشرقی دامن کو پشت پر رکھا گیا کہ طلوع ہونے والا سورج آنکھوں کے سامنے نہ رہے۔ جبل رماۃ پر پچاس تیر انداز مأمور کیے کہ وہ اور حضرت زبیرؓ کے ساتھ کے چند سوار مل کر کام کریں اور بغلی راستے سے دشمن کے دھاوے کو روکتے رہیں۔

جب صبح دشمن زغابۃ سے احد کی طرف چلا تو اس نے اپنے سواروں کا ایک حصہ خالد بن ولید کی قیادت میں الگ کر دیا۔ بر سر موقع مشاہدے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ دستہ عام قریشی فوج کے ساتھ ساتھ نہیں آیا بلکہ احد کی پشت پر سے پورے پہاڑ کا چکر کھا کر مسلمانوں کی بے خبری میں ان کے پیچھے جا پہنچا۔ اس طرح اسے اپنی عام فوج کے مقابلے میں کوئی پانچ میل زائد دھاوا مارنا پڑا۔ یہ مسافت سواروں کے لیے کچھ دشوار نہیں۔ جبل رماۃ کے مسلمان تیر انداز اور سوار مل کر اس بات میں ایک سے زیادہ مرتبہ کامیاب رہے کہ دشمن کے رسالے کو جبل رماۃ کے مشرق سے میدان میں گھسنے اور مسلمانوں کے عقب میں جا پڑنے سے روکیں۔ دشمن کے سپہ سالار ابو سفیان کے ساتھ بہت سی عورتوں کے علاوہ نہ صرف اس کی اپنی بیوی تھی بلکہ وہ اپنی بغل میں دو بت بھی لیے ہوئے تھا۔ عورتیں دف بجا کر اور مقتولین بدر کے مرثیے گا گا کر قریش مکّہ کو برانگیختہ کر رہی تھیں۔

حسب معمول انفرادی مقابلوں وغیرہ کے بعد ابتدائی تصادم ہوا تو قریش پسپا ہو گئے اور بھاگ کھڑے ہوئے۔ ان کو گرفتار کرنے اور ان کے پڑاؤ کو لوٹنے کے لیے مسلمان سپاہی تعاقب میں دوڑنے لگے تو جبلِ رماۃ کے محافظ دستے کے آدمیوں کا جی للچایا اور اپنے سردار کی شدید ممانعت کے باوجود وہ بھی پہاڑی سے اتر کر نیچے لوٹ میں حصہ لینے چل پڑے اور وہاں صرف ان کا سردار اور سات آٹھ تیر انداز باقی رہ گئے؛ یہ معدودے چند مسلمان خالد بن ولید کے رسالے کے اچانک حملے کو نہ روک سکتے تھے اور وہ سب یا شہید یا زخمی ہو کر بے کار ہو گئے، پھر جب خالد کے سواروں نے مسلمانوں پر اچانک پیچھے سے حملہ کیا تو یہ پلٹے اور تعاقب

چھوڑ دیا۔ اس پر مغرور قریشی لشکر بھی تھما اور پلٹ کر دوبارہ حملہ کیا۔ اب مسلمان دو طرف سے گھر گئے تھے۔ اتنے میں خود آنحضرتؐ کی شہادت کی خبر دشمن نے پھیلا دی حالانکہ آپ صرف زخمی ہوئے تھے۔ دشمن کی سنگباری سے زرہ کی کڑیاں چہرۂ مبارک میں گھس گئیں اور سامنے کے دانت شہید ہو گئے تھے۔ اس وقت آپؐ نے کمال عالی حوصلگی سے وہ مشہور دعاء کی تھی کہ ”خدایا میری قوم کو ہدایت دے کہ وہ جانتی نہیں“۔ شہادت کی افواہ پر مسلمانوں کے اوسان اور بھی خطا ہوئے اور اکثر جدھر موقع ملا بھاگ کھڑے ہوئے۔

کچھ مسلمان گھبراہٹ میں [مغرورہ] شعار کا نعرہ لگانا بھول گئے اور اس طرح سے اپنوں ہی کے ہاتھوں غلط فہمی میں شہید ہوئے اور ایک خاصی بڑی تعداد دشمن کے نرغے میں آ کر اسلام پر سے نثار ہوئی۔ ان میں سب سے ممتاز آنحضرت صلعم کے چچا حضرت حمزۃؓ تھے۔ یہ مقابلے میں نہیں بلکہ غفلت میں پیچھے سے ایک دشمن کا حربہ لگنے سے جاں بحق ہوئے۔ ان کی شہادت اس بناء پر بھی دردناک تھی کہ نہ صرف اور مقتولوں کی طرح ان کے ناک کان کاٹے گئے بلکہ دشمن سپہ سالار کی بیوی ہند بنت عُتبۃ نے ان کا سینہ چیر کر جگر چبا ڈالا تھا (اس کا باپ عتبۃ بدر میں حضرت حمزۃؓ سے مبارزت کر کے مارا گیا تھا)۔ صحیح بخاری کے مطابق ستر مسلمان شہید ہوئے۔ ان کے ناموں کی فہرست سیرۃ ابن ہشام اور رحمۃ للعالمین (قاضی محمد سلیمان، ج ۲) میں ملے گی۔

اپنے قیدیوں کو چھڑانے، اپنے لُٹے ہوئے مال کو واپس لینے، نیز میدان میں نظر آنے والے ہر مسلمان کو قتل کرنے کے بعد قریش نے خیال کیا کہ ان کا مقصد حاصل ہو گیا۔ آنحضرتؐ کی شہادت کی خوشی میں انہیں اس کی بھی پروا نہ رہی کہ شہر مدینہ ہی کو لوٹ لیں یا آگ لگا دیں۔ ان کے سالارِ لشکر ابوسفیان نے ساتھیوں کو حکم دیا کہ اسباب باندھ کر مکے واپس ہو جائیں۔ اگرچہ کتبِ سیرت و حدیث میں صراحت ہے کہ رخصت سے پہلے میدان کے آخری پھیرے میں ابوسفیان کو رسول اکرم صلعم اور حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما کی سلامتی کا پتا چل گیا تھا مگر اب یہ شاید اس کے لیے بعد از وقت تھا کہ اپنے ساتھیوں کو جمع کر کے مسلمانوں کے اس آخری مورچے کا خاتمہ کرتا۔

عام افراتفری کے وقت چند مسلمان ثابت قدم رہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی حفاظت بھی کرتے رہے۔ رفتہ رفتہ اور مسلمان بھی اکٹھے ہوئے تو ان کی مدد سے آنحضرت صلعم ایک غار میں، جو اُحد کے شمال مشرق میں خاصی بلندی پر ہے، تشریف لے گئے۔ یہ اتنا وسیع ہے کہ اس کی ہموار سطح پر ایک آدمی آرام سے لیٹ سکتا ہے۔ اور کئی آدمی اس کے پاس بیٹھ سکتے ہیں۔ ادھر آدمیوں کا کچھ جھرمٹ دیکھ کر دشمن کی ایک ٹکڑی نے ایک بار دھاوا کیا تھا، لیکن مسلمان تعداد میں کافی اور بلند و محفوظ مقام پر تھے؛ انھوں نے پتھر ہی مار مار کر دشمنوں کو بھگا دیا۔

آنحضرت صلعم کو اندیشہ ہوا کہ کہیں دشمن مدینے کا رخ نہ کرے آپ نے فوراً ایک سپاہی کو ٹوہ میں بھیجا۔ اس نے آ کر خبر دی کہ وہ ”اونٹوں پر سوار ہو کر گھوڑوں کو کوتل بنائے“ جا رہا ہے۔ آپ نے نتیجہ نکالا کہ اسے کوچ کا ارادہ ہے، مدینے پر دھاوے کا نہیں۔ پھر بھی آنحضرتؐ مطمئن نہ ہوئے اور چند گھنٹے آرام کرنے کے بعد دشمن کے پیچھے پیچھے کئی میل جا کر مقیم ہو گئے کہ کہیں وہ اپنی غلطی پر نادم ہو کر واپس نہ پلٹے۔ اس تعاقب کی خبر

دشمن تک پہنچ گئی اور اگر اس کا ارادہ تھا بھی کہ پھر پلٹ کر مدینے کا رخ کرے تو یہ سن کر اس نے اپنی پچھلی شکست سے سنبھل جانے اور اب مصیبت سے بچنے ہی کو غنیمت جانا اور چپکے سے مکے واپس ہو گیا، البتہ یہ کہلا بھیجا کہ آیندہ سال بدر میں مقابلہ کرنے آ جانا ۔

دشمن کی عورتوں میں سے بعض نے بڑی ہمت اور استقامت دکھائی، چنانچہ ابن ہشام نے ذکر کیا ہے کہ لڑائی کی ابتداء میں جب پے در پے دشمن کے کئی علمبردار مارے گئے اور پھر کسی کو ہمت نہ ہوئی کہ گرے ہوئے علم کو اٹھائے تو عُمْرة بنت علقمة نے اسے اٹھا لیا اور آخر تک اسے تھامے رہی ۔ مغرور قریش کو اس واقعے نے بھی سنبھالا اور غیرت دلائی ۔

میدانِ جنگ کا اب پونے چودہ سو سال بعد معاینہ کریں تو ایک دشوار سوال پیدا ہوتا ہے ۔ جبلِ رُماة اور جبلِ اُحد کے درمیان اب چار سو گز کی مسافت ہے، جسے یقیناً تیروں کی مدد سے بند نہیں کیا جا سکتا ۔ گمان ہوتا ہے کہ احد اور رُماة کے مابین اس زمانے میں وہاں کوئی آڑ تھی ۔ وہاں دو چشمے دیکھنے کے بعد خیال ہوتا ہے کہ یہاں شاید کوئی باغ ہوگا ۔ اس کی تائید حضرت ابو دُجانة کے ایک شعر سے بھی ہوتی ہے ۔ جب آنحضرتؐ نے خاص اپنی تلوار اس بہادر کو دینا چاہی جو اس کا حق ادا کرے اور حضرت عمرؓ وغیرہ کو محروم رکھ کر ابو دُجانة کو دی تو انھوں نے فی البدیہ کہا تھا : [انا الذی عاھدنی خلیلی ۔ ونحن بالسفح لدی النخیل] “میں وہ ہوں جس سے میرے دوست (صلعم) نے عہد لیا، جب کہ ہم نخلستان کے پاس پہاڑ کے دامن میں تھے” (ابن ہشام و الطبری) ۔ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ درمیان کا کھلا راستہ صرف اتنا رہ گیا تھا جو تیر کی زد میں تھا ۔

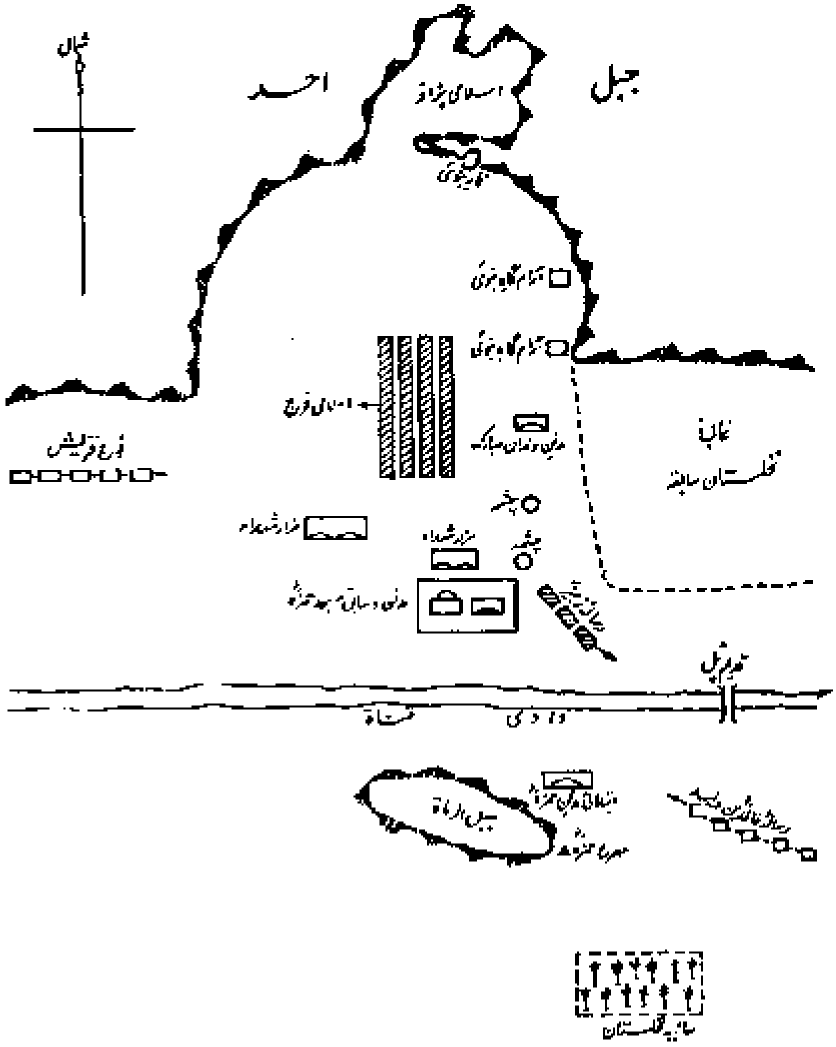
چند اہل مدینہ اولاً اپنے مقتولوں کو میدان جنگ سے شہر لے آئے، مگر آنحضرتؐ نے حکم دیا کہ شہداء کو ان کے مقامِ شہادت ہی پر دفن کیا جائے ۔ آنحضرتؐ نے ہر ایک پر فرداً فرداً نماز جنازہ پڑھی ۔ حضرت حمزةؓ کے مقبرے میں مُصعب بن عُمیر، عبداللہ بن جَحش اور شَمّاس بن عثمان کی قبریں بتائی جاتی ہیں ۔ یہ کچھ بعید نہیں، کیونکہ مہاجرین میں سے صرف یہ چار شہید ہوے تھے؛ باقی انصار تھے، جن کے مزار الگ ہیں ۔

حضرت حمزةؓ کے مدفنِ اول پر بھی ایک گنبد تھا، جسے ۱۹۲۶ء میں نجدیوں نے نیم منہدم کر دیا اور مزار ثانی (مدفنِ موجودہ) پر جو گنبد تھا وہ بالکل ناپید کر دیا گیا ہے ۔ وہاں نایاب مصاحف وغیرہ کا جو کتب خانہ تھا وہ بھی اس زمانے کی لڑائیوں میں نہ معلوم کیا ہوا ۔ میدان میں شہداء کے دو حجرے ہیں، مگر سنگ ہاے مزار نہیں ۔ ایک نیم منہدم گنبد اس مقام کی نشان دہی کرتا ہے جہاں کہتے ہیں کہ دندانِ نبوی صلعم دفن کیا گیا تھا ۔ یہ چشموں کے شمال میں چند گز پر ہے ۔ پہاڑ کے مشرقی دامن میں ایک آگے کو نکلی ہوئی چٹان ہے جس کی وجہ سے یہاں کچھ سایہ ہو جاتا ہے ۔ مزوّر بتاتے ہیں کہ یہاں آنحضرت صلعم نے آرام فرمایا تھا ۔ اس سے مزید شمال میں ایک اور منہدم عمارت ہے ۔ وہ بھی آرام گاہِ نبوی صلعم سے انتساب رکھتی ہے ۔ شیخین کے آطام، جہاں رضاکاروں کا اجتماع اور معاینہ ہوا تھا، اب مسجد شیخین کی صورت میں ہیں ۔ ۱۹۲۶ء میں اس کی چھت پر دو برجیاں تھیں، جو اسے آس پاس کی مسجدوں سے ممتاز کرتی ہیں ۔

روایت ہے کہ حضرت حمزةؓ کی قبر کی زیارت کے لیے آنحضرت صلعم خود وقتاً فوقتاً آیا کرتے تھے ۔ بعد کے زمانے میں وہ لا محالہ ایک

بڑی زیارت گاہ بن گئی ۔ اس کے مشاہدے کا قدیم ترین تذکرہ سفرنامۂ ابن جبیر میں ہے ۔ وہابیوں کی پہلی چڑھائی اور انہدامات کے عین بعد کا تذکرہ بورکھارٹ Burckhardt نے ۱۸۱۳ء میں کیا ہے ۔ ترکی قبضے اور مکرر تعمیر کے بعد کی عکسی تصویر مرآۃالحرمین (از احمد رفعت بک) میں ملے گی ۔

جنگ احد کا نقشہ


شمال
احد
جبل
اسلامی پڑاؤ
اسلامی فوج
فوج قریش
مزار شہداء
مزار شہداء
چشمہ
چشمہ
نخلستان سابقہ
وادی
قناۃ
جبل الرماۃ
سابقہ نخلستان

مآخذ : (۱) ابن ہشام : سیرۃ (اردو ترجمہ) ؛ (۲) ابن سعد : طبقات [۲ / ۱ : ۲۵، ۲۹ ببعد و ۳ / ۱ : ۵ و ۳ / ۲ : ۲۸، ۵۰، ۱۰۵] ؛ (۳) الطبری : تاریخ (اردو ترجمہ) ؛ (۴) شبلی : سیرۃالنبی، ج ۱ ؛ (۵) قاضی محمد سلیمان : رحمۃللعالمین، ج ۱ و ۲ ؛ (۶) محمد حمید اللہ : عہد نبوی کے میدان جنگ (باتصویر) ؛ (۷) السہیلی : الروض الأنف ؛ (۸) المقریزی : امتاع الأسماع، ج ۱ ؛ (۹) احمد رفعت پاشا : مرآۃ الحرمین ؛ (۱۰) الواقدی : مغازی (مکمل نسخہ، مخطوطۂ برٹش میوزیم) ؛ (۱۱) البلاذری : انساب الأشراف (مخطوطۂ استانبول)، ج ۱ ؛ (۱۲) محمد بن یوسف الشامی : سیرۃ (مخطوطہ) ؛ (۱۳) جغرافیاہاے اصطخری و مقدسی و یاقوت، بذیل مادۂ اُحد ؛ (۱۴) ابن جبیر : رحلۃ ؛ (۱۵)

ابن بطوطہ: عجائب الاسفار؛ (۱۶) Caetani: Annali Dell' Islam، ۱: ۵۴۰ تا ۵۶۶؛ (۱۷) Burckhardt: Reisen in Arabien، ص ۵۵۵ ببعد؛ (۱۸) برٹن Burton: A Pilgrimage to Mecca، ۱۸۹۳ء، ۱: ۳۴۳ ببعد؛ (۱۹) Wavell: A Modern Pilgrim، ۱۹۰۸ء، ص ۶۲ ببعد.

(محمّد حمید اللّٰہ)

اَحْداث: لفظی معنی ''جوان آدمی'' (جمع حَدَث)، ایک قسم کی رضاکار شہری فوج، جس نے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی سے لے کر چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی میلادی تک شام اور بالائی الجزیرہ کے مختلف شہروں میں بڑی اہم خدمات سرانجام دیں اور جو حلب اور دمشق میں بالخصوص مشہور تھی۔ سرکاری طور پر اس رضاکار فوج کے ذمّے شرطہ (پولیس) کے فرائض تھے، مثلاً امن عامّہ کا قیام اور آتشزدگی کی صورت میں آگ بجھانا وغیرہ۔ اگر ضرورت پڑتی تو اس سے باقاعدہ فوج کی کمک کے طور پر دفاعی خدمات بھی لی جاتیں، جن کے معاوضے میں احداث کو وظیفے دیے جاتے۔ ان وظائف کی رقمیں بعض شہری محاصل سے وصول کی جاتیں۔ شرطہ (عام پولیس) اور احداث میں فرق تھا تو اتنا کہ انھیں مقامی اور غیر سرکاری طور پر بھرتی کیا جاتا۔ وہ شرطہ کے ارکان بھی منصور نہیں ہوتے تھے، لہٰذا اس فرق کی بنا پر ان کا کام نہ صرف زیادہ مؤثر بلکہ شرطہ (پولیس) کے مقابلے میں زیادہ اہم اور مختلف ہو جاتا ہے۔ پھر اس شہری فوج کی ترکیب چونکہ مقامی آبادی کے مسلّح اور جنگجو افراد سے ہوتی تھی، اس لیے بمقابلۂ سیاسی اصحاب اقتدار (جو عموماً غیر ملکی اور بہر حال اہل شہر سے نہیں ہوتے تھے) شہری مدافعت کا متحرک عنصر انھیں سے تشکیل پاتا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بار بار ملوک و امراء کے اقتدار کے خلاف سر اٹھایا، بلکہ حکّام وقت کو کمزور دیکھا تو انھیں مجبور کر دیا کہ شہر کا انتظام ان کے اشتراک سے کریں۔ بایں ہمہ جہاں تک آبادی کا تعلق ہے ان سے کسی مخصوص طبقے کی نمایندگی نہیں ہوتی تھی گو بعض نازک موقعوں پر (مثلاً جب دمشق پر فاطمی قابض ہو گئے تو اس قبضے کے فوراً بعد) اس جماعت پر عوامی عناصر کا غلبہ ہو جاتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ احداث زیادہ تر شہری متوسط طبقے کی راہنمائی قبول کر لیتے اور ایک یا دو بڑے بڑے خاندانوں کے حامیوں کے گروہ میں شامل ہو جاتے تھے۔ ان کا سردار، جو رئیس کہلاتا تھا، انھیں بڑے خاندانوں میں سے کسی کا فرد ہوتا اور حکمرانوں کو مجبور کر دیتا کہ وہ اسے ''رئیس البلد'' تسلیم کریں۔ رئیس البلد کی حیثیت گویا شہر کے میئر Mayor کی سی ہوتی اور اقتدار بعض اوقات کسی ممتاز مقامی رکن، یعنی قاضی، کے برابر اور کبھی اس سے بھی زیادہ ہوتا۔ قاضی منصب کے لحاظ سے بزرگان شہر میں شمار ہوتا تھا، جس سے کبھی کبھی اس طرح کے رئیسوں اور قاضیوں میں سے شہری حکمران خاندانوں کا ایک باقاعدہ سلسلہ شروع ہو جاتا تھا، مثلاً (طرابلس کے بنو عمّار کے مقابلے میں، جن کا سلسلہ وہاں کے قاضیوں سے شروع ہوا تھا) عمید کے بنو نیسان، جو چھٹی صدی میلادی میں اینالی فرمانرواؤں کی برائے نام سیادت کے ماتحت موروثی طور پر عمید پر حکومت کرتے تھے؛ چنانچہ شام اور الجزیرۃ کے شہروں کا جو تصوّر ان حقائق کے پیش نظر ہمارے سامنے آتا ہے وہ ان کے اس عام تصور سے بڑی حد تک مختلف ہے جس سے کسی قسم کے بلدیاتی نظم و نسق کا پتا نہیں چلتا۔ یہی وجہ ہے کہ جن شہروں میں باقاعدہ ملازمت پیشہ شرطہ [رَکَ بآن] (پولیس) کا قیام ممکن نہیں تھا وہاں احداث بڑی سرگرمی سے کام کرتے تھے؛ لہٰذا بغداد یا قاهرۃ میں ہمیں اس سے ملتا جلتا کوئی نظام نہیں ملتا۔ احداث کا آخری

زوال اس وقت شروع ہوا جب سلجوقی حکمرانوں یا ان کے جانشینوں نے ہر شہر میں فوجی حکام (شحنة [رَتَکَ بان]) مقرر کر دیے اور جن کی مدد کے لیے باقاعدہ فوج کے دستے موجود رہتے۔ تقریباً یہی زمانہ تھا جب احداث کی اصطلاح کا اطلاق فرقۂ باطنیہ یعنی حشیشیین (Assassins) کے مسلح دستوں پر بھی ہونے لگا۔

ابتدائی ہجری صدیوں میں یہ اصطلاح عراق، بالخصوص بصرے اور کوفے اور دوسری / آٹھویں صدی میں بغداد اور دوسرے مقامات میں بھی رائج ہو گئی تھی۔ احداث جس عہدیدار کے ماتحت کام کرتے تھے وہ امن عامّہ کا ذمّہ دار ہوتا تھا؛ لیکن اس صورت میں یہ اصطلاح ایک دوسرے مفہوم میں بھی استعمال کی گئی ہے (ڈوزی Dozy کے تتبع میں، بذیلِ مادّہ) اور از روے اشتقاق بھی صحیح ہے، یعنی ان قابلِ مذمت بدعات کے معنوں میں جن سے امن عامّہ میں خلل پیدا ہو اور جن کے مخترعین کو اس لیے گرفتار کرنا اور سزا دینا ضروری تھا۔ عام طور پر دیکھا جائے تو خاص خاص موقعوں پر یہ اصطلاح یقیناً ''جرم'' کے معنوں میں استعمال ہوتی ہے، لیکن بعض دوسرے موقعوں پر اس سے یقیناً وہ جماعتیں مراد لی جا سکتی ہیں جو ''نوجوانوں'' پر مشتمل ہوں، خواہ ان کی بالتخصیص وضاحت نہ کی جائے۔ بہر حال اوپر جو معلومات پیش کی گئی ہیں ان کا لحاظ رکھا جائے تو کہنا پڑے گا کہ ڈوزی Dozy کی رائے گو محلِّ نظر ہے، لیکن ہنوز کوئی ایسی تحریر دیکھنے میں نہیں آئی جس سے اس امر کا کوئی قطعی فیصلہ کیا جا سکے۔

پھر اور ایک مسئلہ عراق اور شام کے احداث اور ''فِتیان'' (دیکھیے مادّہ فتی) اور ''عیاروں'' (دیکھیے مادّہ عیار) کے باہمی تعلقات کا ہے، جن کی قرونِ وسطٰی میں عراق اور ایران کے مختلف علاقوں میں موجودگی کی شہادت کتابوں سے ملتی ہے اور جو احداث ہی کی طرح چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی سے لے کر چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی میلادی تک بالخصوص سرگرم کار رہے۔ اس گروہ کی حیثیت سرکاری اقتدار کے مقابلے میں بلا شبہ عوامی مزاحمت کے ''سرگرم بازو'' کی تھی، جو اگرچہ احداث کے پہلو بہ پہلو، لیکن زیادہ تن دہی سے کام کرتا۔ علاوہ ازیں ایران کے شہروں میں بظاہر ایک رئیس بلد بھی ہوا کرتا تھا اور وہی بعض اوقات اپنے شہر کے فِتیان کا رئیس بھی ہوتا۔ پھر لغوی اعتبار سے بھی اَحداث اور فِتیان ہم معنی ہیں۔ بہر کیف واقعات کی رو سے دونوں جماعتوں کے پیشِ نظر گو عام طور پر ایک ہی کام تھا، لیکن ان کی بنداء ایک نہیں تھی؛ لہٰذا اس سے جو اختلاف پیدا ہوا، ہمیشہ قائم رہا۔ ''فتیان'' اور ''عیار'' حقیقت میں لوگوں کے اپنے نجی گروہ تھے، جن کے افراد ادنٰی طبقے کے لوگوں میں سے بھرتی کیے جاتے اور عمل میں بھی زیادہ انتہا پسند ہوتے تھے۔ پھر اگر کبھی کبھی شہری طبقے یا شرفاء کے کچھ عناصر ان میں شامل ہو جاتے یا گروہ میں فوجی شرطہ (پولیس) کی جگہ لے لیتے تو ایسا بتدریج ہوتا اور اس کے لیے کئی مرحلوں سے گزرنا پڑتا۔ بسا اوقات وہ خود اپنی منظم جمعیتیں قائم کرتے، جن میں شمولیت کے لیے بعض رسمیں ادا کرنا پڑتیں اور جن کے اندر رہ کر وہ اپنے مخصوص نظریات (''فتوة'' [رَتَکَ بان]) کو نشو و نما دیتے؛ لیکن احداث کے اندر ابھی تک اس طرح کی کسی مثال کا سراغ نہیں ملا اور پھر یہ شاید محض اتفاقی امر نہیں کہ ''فتیانی'' اور ''احداثی'' شہروں کی درمیانی سرحد بڑی حد تک قدیم بوزنطی اور ساسانی سرحد کے عین مطابق تھی جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے

''احداث'' کا رشتہ مؤخّر رومن سلطنت کے قدیم ''جتھوں factions'' سے جا ملتا ہو؛ لیکن اس مسئلے کی پوری تحقیق اسلامی شہروں کے عام معاشرتی قالب کے بالاستیعاب مطالعے ہی سے ہو سکتی ہے، مگر اس ضمن میں ابھی بہت تھوڑا کام ہوا ہے.

مآخذ: وہ متعدد حوالے جو (۱) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع Amedroz، (ترجمۂ انگریزی، از گب H. A. R. Gibb: *The Damascus Chronicle of the Crusades*، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ ترجمۂ فرانسیسی، از R. Le Tourneau: *Damas de 1075 à 1154*، پیرس ۱۹۵۲ء) میں موجود ہیں؛ اسی طرح وہ حوالے جو (۲) ابن العدیم: تاریخ حلب (طبع Dahan)؛ (۳) ابن ابی طیٔ، از روے ابن الفرات، مخطوطہ)؛ (۴) ابن الأثیر و؛ (۵) یحیی الانطاکی (طبع Vasiliev و Kratchkowsky)؛ (۶) سبط ابن الجوزی اور دیگر شامی مآخذ میں مندرج ہیں۔ عراقی مسئلے کے لیے دیکھیے بالخصوص (۷) الطبری، مواضع کثیرہ؛ (۸) الماوردی: الأحکام السلطانیۃ، باب ۱۹؛ خلاصہ در *Recueil de la Soc. Jean Bodin*، ج ۶، از Cl. Cahen، جو مکمل تر تحقیقات میں مصروف ہے؛ (۹) ملاحظات از ریناو Reinaud، در *JA*، ۱۸۴۸ء، ۲: ۲۳۱؛ (۱۰) اشارات از گب Gibb و لورنو Le Tourneau، جو انھوں نے ابن القلانسی کے ترجمے کی تمہید میں کیے ہیں؛ (۱۱) سواژے J. Sauvaget: *Alep*، ص ۹۶، ۱۰۳، ۱۳۹؛ نیز دیکھیے اخی، عیّار، فتی.

(Cl. Cahen)

* **أَحْلِیَّۃ:** (دیکھیے اللہ، وحدۃ).

* **إِحْرام:** (مادہ ح ـ ر ـ م سے باب افعال کا مصدر، جس کے معنی ہیں منع کرنا، جیسا کہ لسان (۱۵: ۹) میں ہے: ''احرم الشیء جعلہ حراما''، ''کسی چیز کو حرام قرار دینا'' یا ''حرام بنانا''؛ اس کا نقیض ''احلال'' ہے، یعنی ''کسی چیز کو جائز قرار دینا''؛ اصطلاحًا ارضِ حرم میں داخل ہونا، اس حالت میں آنا جس میں ارکانِ حج ادا کیے جاتے ہیں۔ احرام گویا ایک اصطلاح ہے اور اس لیے جو شخص احرام کی حالت میں آئے اسے ''مُحْرِم'' کہتے ہیں، گویا وہ نام ہے اس حالت کا جس میں انسان عمرہ اور حج ادا کرتا ہے؛ چنانچہ احرام صرف اسی وقت باندھا جاتا ہے جب حاجی سرزمینِ مکّہ، یعنی حرم [رَکَ بآں]، کے حدود میں داخل ہو جاتا ہے، جہاں سے سفر کرنے والے حاجی (البتہ اکثر جدّے پہنچتے ہی) احرام باندھ لیتے ہیں۔ احرام کے لیے (حدود حرم کی رعایت سے) چند ''مواقیت'' (جمع میقات) مقرر کر دیے گئے ہیں تا کہ یہاں پہنچ کر احرام باندھ لیا جائے، مثلاً ذوالحُلَیْفَۃ برائے حجّاج مدینہ، الجُحْفَۃ برائے حجاج شام و مصر، قرن المنازل برائے حجاج نجد، یلملم برائے حجاج یمن اور ذات عرق برائے حجاج عراق . . . . . ۔ ان مواقیت کو ''مُہَلّ'' بھی کہا جاتا ہے، یعنی وہ مقام جہاں سے اہلال شروع ہوتا ہے (اہلال کے معنی ہیں، آواز بلند کرنا، بآواز بلند ''لبیک'' [رَکَ بآں] کہنا)۔ یوں اہلال و احرام دونوں کا مفہوم ایک ہو جاتا ہے، چنانچہ ''اَہَلَّ بالحج'' کہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے ''اَحْرَمَ بالحج''، یعنی اس نے حج کا احرام باندھا۔ جو لوگ ان مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں ہی سے احرام باندھ کر چلتے ہیں (تنبیہ، طبع A. W. T. Juynboll، ص ۷۲)، البتہ عمرے کے لیے انھیں ''حِلّ'' [رَکَ بآں] کی حدود میں سے کسی ایک حد پر جانا ضروری ہے جس کے لیے بالعموم تنعیم کو منتخب کیا جاتا ہے۔ احرام کی ابتداء غسل ورنہ وضوء سے کی جاتی ہے، پھر جامۂ احرام پہنا جاتا ہے، خوشبو لگائی جاتی ہے اور عازمِ حج دو رکعت نفل ادا کرتا ہے؛ مطلب یہ ہے کہ

وہ اپنے آپ کو ظاهری اور باطنی نجاستوں سے پاک کرتا اور اس عظیم فریضے کی ادایگی کے لیے تیار هو جاتا هے جس کے لیے وہ حرم کعبه میں حاضر هوا۔ جامۂ احرام میں کوئی سلا هوا کپڑا نہیں هوتا۔ اس میں دو چادریں هوتی هیں: ایک ناف سے گھٹنوں تک باندهی جاتی هے (ازار)، دوسری جسم پر لپیٹ لی جاتی هے، اس طرح کہ کسی حد تک بایاں کندها، پشت اور سینه ڈهک جائے۔ اس دوسری چادر کی دائیں جانب (شانے پر) بعض دفعه گره لگا دی جاتی هے۔ اسے ''رداء'' کہتے هیں۔ جس طریق سے اس میں گره لگائی جاتی هے اس کی وجه سے اسے ''وشاح'' (پٹکا) بھی کہتے هیں۔ عورتوں کے لیے احرام کا کوئی الگ یا مخصوص لباس نہیں هے؛ لیکن وہ بالعموم ایک لمبی رداء سے اپنے آپ کو سر سے پاؤں تک لپیٹ لیتی هیں [مگر شرط یه هے کہ چادر رنگین نه هو، نه جسم سے چمٹی هوئی]۔ عرب چونکه دین ابراهیمی کی پیروی کے مدعی تھے، لہٰذا احرام کی رسم قدیم زمانے سے چلی آتی هے؛ اسلام نے البته اسے جاهلیت کی آلایشوں سے پاک و صاف کر دیا۔ عازمِ حج دو رکعت نماز ادا کر کے اپنی نیّت کا اعلان کرتا هے جو یا تو حج کے لیے هوگی یا عمرے کے لیے اور یا دونوں کے لیے۔ یوں اس کی تین صورتیں قائم هو جائیں گی: (۱) پہلی صورت افراد (الگ الگ کرنا) هے، یعنی یا تو حج کیا جائے یا عمره؛ (۲) دوسری یه کہ نیت عمرے کی هو، لیکن ساتھ حج بھی کیا جائے۔ اسے تمتع (تمتّع بالعمرة الی الحج) کہتے هیں، یعنی عمرے کے بعد حج بھی کرنا؛ (۳) تیسری صورت قِران هے، یعنی عمرے اور حج دونوں کے لیے بیک وقت نیت کرنا.

نیت کر لینے کے بعد تلبیه (لبّیک کہنا) کی ابتداء کی جاتی هے، جسے جتنی بار بھی ممکن هو کہا جائے۔ ذوالحجّة کی دسویں تاریخ کو جب بال اتروائے جاتے هیں تو یه سلسله ختم هو جاتا هے.

احرام کی حالت میں چند امور سے پرهیز شرعاً لازم هے: جماع سے، شخصی زیب و زینت سے، خون بہانے سے اور شکار کھیلنے سے، قب ۲ [البقرة]: ۱۹۷ (... فلا رفث ولا فسوق ولا جدال ...)؛ پودوں کا توڑنا بھی منع هے قب ۵ [المائدة]: ۱ (... غیر محلی الصید وانتم حرم ...)۔ حاجی مکۂ معظمه پہنچ کر طواف اور سعی [رک بان] کرتا هے، جی چاهے تو زمزم کا پانی بھی پیتا هے، بال بھی ترشواتا هے، بشرطیکه احرام صرف عمرے کے لیے باندها گیا هو؛ لیکن اگر احرام حج کے لیے باندها گیا هے تو اس صورت میں حج کے مناسک ادا کرنے کے بعد ۹ ذوالحجة کو بال اتروائے یا ترشوائے جاتے هیں۔ اب حاجی روزمره کا لباس پہن سکتا هے۔ پھر اگر مکۂ معظمه چھوڑتے هوے عمرة الوداع بھی ادا کیا جائے تو حاجی اس مقصد کے لیے تنعیم کا رخ کرتا هے اور وهاں دو رکعت نماز ادا کر کے طواف اور سعی کے لیے پھر مکۂ معظمه واپس آ جاتا هے (قب بخاری: صحیح، ۱: ۲۱۱ تا ۲۱۲).

مآخذ: (۱) ولہاوزن Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*، طبع دوم، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۲) هرخرنیه Snouck Hurgronje: *Het Mekkaansche Feest*، ص ۶۸ ببعد؛ (۳) جوئنبول Juynboll: *Handb. des Islam. Gesetzes*، ص ۱۴۳ ببعد؛ (۴) سمتھ W. Robertson Smith: *Lectures on the religion of the Semites*، طبع دوم، ص ۶۱۸ ببعد؛ (۵) فقه اور حدیث کی کتابیں بذیل موضوع حج؛ (۶) Burckhardt، Burton، v. Maltzan اور Keane کے سفرنامے؛ (۷) ایچ۔ کاظم زاده، در *Revue de Monde musulman*، ۱۹: ۱۹۸ ببعد؛ (۸) A. J. Wensinck: *Some Semitic Rites of mourning and Religion*، در *Verhandl. der kon. Akad. van Wetensch.*، Nieuwe Reeks، Dl.

۸، ۱، شمارہ ۱، مواضع کثیرہ؛ (۹) فقہ کی کتابیں، بذیل مادۂ احرام و صلوٰۃ؛ (۱۰) جوئنبول: وہی کتاب، ص ۷۰ ببعد؛ (۱۱) A. J. Wensinck، در *Der Islam*، طبع C. H. Becker، ۴: ۲۱۹ تا ۲۳۲۔

(ونسنک A. J. Wensinck [و ادارہ])

الأَحْسَاء: (لحساء، الحساء) دیکھیے الحسا اور ہُفُوف۔

الأَحْسَائی: شیخ احمد بن زین الدین بن ابراہیم، ایک شیعی مذہب (یا پھر اس لیے کہ شیعی مجتہدین نے اسے خارج از مذہب قرار دے دیا تھا، زیادہ صحیح طور پر ایک فرقے) کا بانی جو اس کی نسبت سے شیخی [رک بآن] کے نام سے مشہور ہے۔ وہ الأحساء (عرب) کے مقام پر ۱۱۶۶ھ/ ۱۷۵۳ء میں پیدا ہوا۔ اس کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ وہ بچپن ہی سے بڑا متقی انسان تھا۔ بیس سال کی عمر میں دینی علوم کی تحصیل سے فارغ ہو کر وہ عراق کے شیعی مقامات مقدسہ کی زیارت کے لیے روانہ ہوا۔ یہ اس کی کامیابی کا آغاز تھا، اس لیے کہ یہاں مجتہدین نے اسے علوم دین پڑھانے کی اجازت دے دی؛ لہذا اس نے اپنے کنبے سمیت پہلے بحرین اور پھر بصرے میں سکونت اختیار کر لی۔ اس کے بعد اس نے العراق میں کئی سفر کیے اور ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء کے بعد وہ پھر ایران بھی گیا، جہاں اس نے مشہد مقدس کی زیارت کی۔ مشہد سے واپسی پر اس نے کچھ وقت یزد میں معلّم کی حیثیت سے گزارا اور بڑی عزت حاصل کی، حتٰی کہ خود شاہ ایران (فتح علی شاہ قاجار) نے اسے تہران بلایا اور اس پر نوازشوں کی بارش کی۔ کچھ اس واقعے اور کچھ اس کی عام مقبولیت اور ہر دلعزیزی کے باعث علمائے یزد شیخ احمد سے جلنے لگے۔ انھوں نے اس کی تعلیمات کو بے دینی سے تعبیر کیا اور ان کے متعلق طرح طرح کی افواہیں پھیلانا شروع کر دیں؛ چنانچہ معاد کے سلسلے میں تو اس پر شدید اعتراضات کیے گئے۔ راسخ العقیدہ شیعہ علماء کہتے تھے کہ شیخ احمد حشر اجساد کا منکر اور صرف روحانی حشر و نشر کا قائل ہے (دیکھیے شیخی)۔ آخری بار کربلاے معلّٰی کی زیارت کے بعد ۱۲۲۹ھ/ ۱۸۱۴ء میں اس نے کرمان شاہ میں سکونت اختیار کر لی، گو یہاں آ کر بھی اس نے کئی سفر کیے (العراق میں اور ۱۲۳۲ھ/ ۱۸۱۶-۱۸۱۷ء میں مکّۂ معظمہ کا)۔ مجتہدین سے اس کا قطعی افتراق ۱۲۳۹ - ۱۲۴۰ھ/ ۱۸۲۴ء کے لگ بھگ قزوین میں ہوا، جب مشہد سے واپس آتے ہوئے ملّا تقی برغانی ایسے آتش مزاج مجتہد سے، جو فرقۂ بابیہ کی مشہور شاعرہ طاہرہ (یا قرّۃ العین، دیکھیے بابی) کا چچا تھا، اس کا مناظرہ ہوا۔ رفتہ رفتہ ملّاؤں کی عداوت اس کے خلاف بڑھتی چلی گئی اور اس سے ایسے عقائد منسوب کیے گئے جو کبھی اس کے وہم و گمان میں بھی نہیں آئے تھے (مثلاً الوہیت علی، عقیدۂ تفویض، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے دنیا کا نظم و نسق ائمہ کے سپرد کر دیا ہے، وغیرہ)۔ متعدد سیاحتوں کے بعد، جن کے دوران میں درس و تدریس کا کام بھی جاری تھا، اس نے اپنی بہت سی تصانیف کی تکمیل کی۔ اس کا انتقال ۷۵ سال کی عمر میں حج کے لیے مکۃ [معظمۃ] جاتے ہوئے مدینۃ (منورہ) کے قریب ۱۲۴۱ھ/ ۱۸۲۶ء میں ہوا اور اسے وہیں دفن کر دیا گیا۔ علوم دین پر اس کی تصانیف کی تعداد (جن میں چھوٹے چھوٹے رسالے بھی شامل ہیں) ایک سو کے قریب ہے۔ اس کے عقائد کے متعلق دیکھیے مادۂ شیخی۔ وہ جس فرقے کا بانی ہے اس کی رہنمائی کا سلسلہ سید کاظم رشتی [رک بآن] نے جاری رکھا، جو اس کا جانشین تھا۔ یہی فرقہ ہے جس کے دبستان سے بابی [رک بآن] تحریک کی

ابتداء ہوئی۔

مآخذ: (۱) نکولا A.L.M. Nicolas: *Cheikh Ahmad Lahçahi*، پیرس ۱۹۱۰ء (*Essai sur le Cheikhisme, i*)؛ (۲) براکلمان: تکملۃ، ۲: ۸۴۴ تا ۸۴۵؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے مادۂ شیخی۔

(A. BAUSANI باؤسانی)

⊗ **احسن آباد گلبرگہ**: جسے محض گلبرگہ اور حضرت گیسو دراز بندہ نوازؒ کی نسبت سے گلبرگہ شریف بھی کہتے ہیں، پونا ـ رائچور ریلوے لائن کا ایک سٹیشن اور ریاست حیدر آباد کے ایک ضلع کا صدر مقام ہے اور ۱۷° ۲۱'، [۱۷° ۲۰'] عرض البلد اور ۷۶° ۵۱' [۷۶° ۵۰'] طول البلد پر واقع ہے۔ یہ شہر بہمنی سلطنت کے قیام، یعنی ۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ء سے ۸۲۷ھ/ ۱۴۲۴ء تک اس کا پایۂ تخت رہا۔ سلطنت کے زوال پر ۱۵۰۴ء میں اس پر بیجاپوری افواج کا قبضہ ہو گیا اور ۱۶۵۷ء میں سلطنت مغلیہ سے اس کا الحاق ہو گیا۔ آخر کار ۱۷۲۴ء میں جب نظام الملک آصف جاہ اول نے شکر کھیڑے کے مقام پر مبارز خان کو شکست دے کر دکن کے صوبوں پر قبضہ کیا تو گلبرگہ بھی آصف جاہی قلمرو میں شامل ہو گیا۔ ۱۸۷۴ء میں گلبرگہ کو ایک صوبے یا (ڈویژن) کا صدر مقام بنایا گیا، لیکن حال میں جب یہ صوبے توڑ دیے گئے تو یہ صرف ایک ضلع کا صدر مقام رہ گیا۔

احسن آباد گلبرگہ میں بہمنی اور عادل شاہی دونوں سلطنتوں کے بے شمار آثار پائے جاتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم قلعہ، ہفت گنبد اور حضرت شیخ سراج الدین جنیدیؒ اور حضرت خواجہ گیسو درازؒ کے مقبروں کو سمجھنا چاہیے۔ قلعہ کم و بیش بیضوی شکل کا ہے اور اس کے اکثر برجوں پر عادل شاہی بادشاہوں کے کتبے ہیں اور اس وقت تک توپیں چڑھی ہوئی ہیں۔ مشرقی دروازے کے اندر ایک بہت بڑا برج ہے، جسے رن منڈل اور فتح برج بھی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہنمنت برج، نورس برج، سکندر برج اور گیارہ دوسرے برج ہیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عادل شاہوں نے قلعے کو از سر نو مستحکم کیا تھا، اس لیے کہ کتبے زیادہ تر انہیں کے آخری دور کے ہیں۔ قلعے کی جامع مسجد کئی لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔ یہ ایک عظیم الشان عمارت ہے جو ۲۱۶ فٹ طویل اور ۱۷۶ فٹ عریض ہے۔ اس کا بڑا گنبد، جس کے نیچے محراب و منبر ہیں، ۵۷ فٹ بلند ہے اور مسجد پر ۱۱۱ چھوٹے چھوٹے گنبد ایک خاص ترتیب سے بنے ہوئے ہیں۔ یہ پوری مسجد مسقف ہے؛ چھت ڈاٹ کی ہے۔ اندازہ ہے کہ اس میں بیک وقت چھے ہزار آدمی نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن عمارت کچھ اس صنعت سے بنائی گئی ہے کہ ہر نمازی خطبے کے وقت محراب و منبر کی آرایش کو دیکھ سکتا ہے۔ اس مسجد کے علاوہ قلعے کے اندر ایک اور مسجد ہے، جو عزت خان کے نام سے منسوب ہے۔ اس سے ملا ہوا عادل شاہی زمانے کا ایک بڑا امام باڑا ہے۔

قلعے سے چند فرلانگ مغرب کی طرف پہلے دو بہمنی بادشاہوں، یعنی سلطان علاء الدین حسن شاہ (۱۳۴۷ تا ۱۳۵۸ء) اور محمد شاہ (۱۳۵۸ تا ۱۳۶۹ء)، کے مقبرے ہیں، جن کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے کہ گو علاء الدین نے سلطان محمد بن تغلق کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، تاہم تغلق ثقافت اور تغلق فن تعمیر کے اثرات دکن میں قائم رہے۔ دہلی کے تغلق عہد کی عمارتوں کی طرح ان مقبروں کے گنبد چپٹے اور دیواریں ڈھلوان ہیں۔ شہر کے دوسری جانب قلعے سے ایک میل کے فاصلے پر ایک وسیع چبوترے پر مجاہد شاہ بہمنی

(۱۳۷۵ تا ۱۳۷۸ء) سے لے کر تاج الدین فیروز شاہ (۱۳۹۷ تا ۱۴۲۲ء) تک کے مقبرے ہیں اور یہ مجموعی طور پر ہفت گنبد کہلاتے ہیں۔ ان مقبروں پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تغلق اثرات آہستہ آہستہ محو ہو رہے ہیں اور ان کی جگہ گنبدوں میں دکنی اور ایرانی فن تعمیر کا بہترین انداز سے امتزاج ہو گیا ہے، یہاں تک کہ فیروز شاہ کے نام نہاد جڑواں مقبرے میں تو ہندو فن تعمیر کا پرتو گوشے گوشے میں نظر آتا ہے۔

ہفت گنبد سے چند سو گز کے فاصلے پر حضرت سید محمد الحسینی المعروف بہ سید محمد گیسو دراز بندہ نوازؒ کا مزار ہے، جو دکن ہی کے لیے نہیں بلکہ تمام بر صغیر کے لیے مرجع خاص و عام ہے۔ آپ ۸۰۵ھ / ۱۴۰۲ء میں دکن تشریف لائے اور قمری اعتبار سے ۱۰۵ سال کی عمر پا کر ۸۲۵ھ / ۱۴۲۲ء میں آپ نے انتقال کیا۔ حضرت اور حضرت کے فرزند سید محمد اکبر الحسینی کے مقبرے گلبرگہ کی ممتاز ترین عمارتیں ہیں، جو میلوں سے نظر آتی ہیں۔ حضرت بندہ نوازؒ کے مقبرے کی، جسے روضۂ بزرگ کہتے ہیں، طرز تعمیر اگرچہ وہی ہے جو تاج الدین فیروز شاہ کے مقبرے کی ہے، لیکن اس کی وسعت، اس کی سادگی اور مکین روضہ کی عظمت کا دل پر جو اثر ہوتا ہے اس کا مقابلہ کرنا مشکل ہے۔ یوں تو گلبرگہ میں بہت سے دوسرے بزرگانِ دین آسودہ ہیں مگر ان میں شیخ سراج الدین جنیدیؒ کا رُتبہ بہت اونچا ہے۔ شیخ پشاور کے رہنے والے تھے اور جب محمد بن تغلق نے دکن پر چڑھائی کی تو اس کے ساتھ یہاں آئے تھے۔ سلطان علاء الدین حسن بہمن شاہ ان کا مرید تھا اور وہ اپنی بادشاہت سے پہلے اور اس کے بعد بھی حضرت کی خدمت میں قصبۂ کوڑچی میں حاضر ہوتا رہتا تھا۔ سلطان کے انتقال کے بعد غالباً محمد شاہ بہمنی کے بلانے پر وہ کوڑچی سے گلبرگہ چلے آئے اور یہاں ۷۸۱ھ / ۱۳۸۰ء میں ۱۱۱ قمری سال کی عمر پا کر انتقال کیا۔ روایت ہے کہ محمد شاہ کی تخت نشینی پر شیخ سراج الدین جنیدی نے کھدر کا کرتہ، عمامہ اور پٹکا بادشاہ کے پاس بھیجا تھا اور اس کو پہن کر اس نے تخت نشینی کی رسوم ادا کیں۔ بہمنی فرمان روا حضرت کے اتنے معتقد تھے کہ جب تک حضرت زندہ رہے انہیں کے بھیجے ہوئے کھدر کے کپڑوں میں ان کی تاج پوشی ہوتی تھی۔ حضرت کا مقبرہ، جس کے دو اونچے مینار دور ہی سے نظر آتے ہیں، پہلے عادل شاہی فرمان روائے بیجاپور یوسف عادل شاہ کا بنایا ہوا ہے اور بیجاپوری طرز تعمیر کے بہترین نمونوں میں شمار ہوتا ہے۔

مآخذ : (۱) رونق قادری : رہنمائے روضتین؛ (۲) بشیر الدین احمد : واقعات مملکت بیجاپور، حصۂ سوم؛ (۳) عبد الجبار ملکاپوری : تذکرۂ اولیائے دکن؛ (۴) Sir Wolsley Haig : *Historical Landmarks of the Deccan*؛ (۵) Sherwani : *The Bahmanies of the Deccan—An Objective Study*؛ (۶) [اُ آ، لائڈن ۱۹۰۸-۱۹۳۸ء، ۲: ۱۸۲].

(ہارون خان شروانی)

الأحقاف : قرآن [مجید] کی چھیالیسویں سورۃ کا نام اور ایک جغرافیائی اصطلاح، جس کا مفہوم اور صحیح استعمال عام طور پر غلط سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس سورۃ کا نام اس کی اکیسویں آیۃ [فلوگل کے شائع کردہ قرآن میں اس آیۃ کا شمار ۲۰ دیا ہے] سے ماخوذ ہے، جس میں عاد کا ذکر ہے کہ اس نے اپنی قوم کو احقاف میں متنبہ کیا [وَ اذْكُرْ اَخَا عَادٍ اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهٗ بِالْاَحْقَافِ]۔ لغت کی کتابوں، تفسیروں اور قرآن [پاک] کے تراجم میں احقاف کے معنی عموماً ریت کے خمدار ٹیلوں کے بتائے گئے ہیں۔ قرون وسطٰی کے جغرافیادانوں کا خیال تھا کہ

الاحقاف جنوبی عرب میں ایک ریگستان کا نام ہے، جو حضرموت اور عُمان کے درمیان، یعنی الرَّمْلة یا الرُّبع الخالی [رَکَ بآن] کے مشرقی حصے میں واقع ہے ۔ عہد جدید کے مغربی جغرافیا دان اس کے برعکس پورے الرَّمْلة یا محض اس کے مغربی نصف حصے کو الاحقاف سمجھنے کی جانب مائل ہیں ۔ C. Landberg (Hodramout، ص ۱۸۹ تا ۱۹۰) بتاتا ہے کہ الاَحْقاف ایک علاقائی نام کی حیثیت سے جنوبی عرب میں اندازاً حضرموت کا اس کے وسیع ترین معنی میں مترادف ہے اور اس کا اطلاق اس ریگستان پر نہیں ہوتا جو زیادہ اوپر شمال کی جانب ہے ۔ جنوبی علاقے کے بدوی بَرّ الاَحْقاف کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ یہ وہ پہاڑی علاقہ ہے جو ساحل سمندر کے عقب میں ظَفار سے مغرب کی سمت عدن تک چلا گیا ہے اور جس کی مرکزی وادی حضرموت ہے ۔ ان کے نزدیک احقاف سے مراد محض پہاڑ ہیں اور اس لفظ کا نہ ریت کے ٹیلوں سے کوئی تعلق ہے اور نہ جیسا کہ لینڈ برگ کا خیال ہے غاروں (کہوف) سے ۔ ابن الکلبی کی ایک روایت کے مطابق، جسے البکری اور یاقوت (بذیل مادّہ) نے نقل کیا ہے، حضرموت کے کسی شخص نے [حضرت] علی[رض] بن ابی طالب سے جو کچھ بیان کیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زمانۂ قدیم میں بھی احقاف کا لفظ انہیں معنوں میں جنوبی عرب میں استعمال ہوتا ہوگا نہ کہ صحرائے کبیر کے ریتیلے ٹیلوں کے نام کے طور پر۔

(G. Rentz)

اَحْکام: جمع حُکْم، بمعنی رائے یا فیصلہ (نیز دیکھیے حُکْم) ۔ قرآن [پاک] میں یہ لفظ صرف صیغۂ واحد میں آیا ہے اور اپنے نعل کی طرح اللہ، انبیاء اور دوسرے لوگوں کے لیے استعمال ہوا ہے ۔ جب اللہ کے لیے استعمال ہو تو اس سے اللہ کے فرداً فرداً احکام اور اس کی تمام مقدّرہ تنظیم اشیاء دونوں مراد ہوتے ہیں (۳ [آل عمران] : ۷۹؛ ۴۵ [الجاثیة] : ۱۶؛ ۶۰ [الممتحنة] : ۱۰) ۔ انتہائی مفہوم میں آخری اور قطعی فیصلہ اللہ تعالٰی ہی کے اختیار میں ہے (دیکھیے مادّہ المُحْکَمة)، لیکن اس نے اپنے انبیاء کو فیصلے کرنے کا اختیار تفویض کر رکھا ہے ۔ آنحضرت [صلّی اللہ علیه و آلہٖ و سلّم] کا حکم خصوصیت سے حکم جاهلیه کے معارض ہے (۵ [المائدة] : ۵۰) ۔ اس طرح حکم کے معنی اسلامی حکومت کا کامل اختیار اور سلطانی ہو جاتے ہیں اور دوسری طرف کسی مخصوص مقدمے میں کسی قاضی کا فیصلہ ۔ حکم بمعنی عدالتی فیصلہ سے اس کا مفہوم کسی چیز کے متعلق منطقی رائے قائم کرنا، کسی شخص یا شے کی حیثیت معیّن کرنا اور فقہ، نحو اور دیگر علوم کا کوئی قاعدہ بن گیا ۔ ان تمام معانی میں اس اصطلاح کو بصیغۂ جمع نہایت آزادی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، ایک مخصوص معنی میں "الاحکام الخَمْسة" سے وہ پانچ "صفات" (فرض، مستحب، مباح، مکروہ، حرام) مراد ہوتی ہیں جن میں سے کسی ایک سے آدمی کا ہر فعل از روے شریعت (دیکھیے شریعة) متصف ہوتا ہے ۔ زیادہ وسیع معنوں میں احکام سے مراد وہ تمام قواعد ہیں جو کسی دیے ہوئے موضوع سے متعلق ہوں (قب کتابوں کے نام مثلاً احکام الاوقاف، یعنی قواعد متعلقۂ اوقاف؛ الاحکام السلطانیة، متعلقه حکومت؛ علی هٰذا القیاس احکام الآخرة، یعنی دوسری دنیا یا آخرت کے قاعدے؛ احکام النجوم، متعلقۂ علم نجوم وغیرہ)، اس طرح مذہبی قانون کے میدان میں احکام فروع کے مترادف ہو گیا ہے، یعنی نظریۂ قانونی یا فقهی (دیکھیے فقه) کے مقابلے میں مثبت و معیّن قانون؛ لیکن چونکہ اس اصطلاح کے معنی میں عدالتی فیصلے بھی شامل ہیں اس لیے اس کا اطلاق زیادہ مخصوص طور پر حقیقی مقدمات میں قانون کے ضوابط

عائد کرنے پر ہی ہوتا ہے.

مآخذ: (۱) لین Lane: *Lexicon*، بذیل مادۂ حُکم؛ (۲) الجرجانی: تعریفات، ص ۹۷؛ (۳) شپرنگر Sprenger: *Dict. of the Technical Terms*، بذیل مادۂ حُکم؛ (۴) ہورووتز J. Horovitz: *Koranische Untersuchungen*، ص ۷۲ ببعد؛ (۵) جیفری A. Jeffery، در *MW*، ۱۹۵۰ء، ص ۱۲۱ ببعد؛ (۶) بیل R. Bell: *Introduction to the Qur'ān*، ص ۱۰۳؛ (۷) گاردیے L. Gardet: *La Cité musulmane*، اشاریہ، بذیل مادۂ احکام و حُکم.

(J. SCHACHT شاخت)

اَخلاف: دیکھیے خِلاف. *

احمد: محمد رسول اللہ صلعم کا ایک نام اور ایک اسم علم، جو مسلمانوں میں مستعمل ہے۔ قواعد کی رو سے یہ لفظ محمود یا حمید کا اسم تفضیل ہے بمعنی ''زیادہ یا سب سے زیادہ قابلِ تعریف'' اور یا حامد کا، جس کا احتمال کم ہے، بمعنی ''خدا کی زیادہ یا سب سے زیادہ تعریف کرنے والا'' [اَکبر مِن حَمِد و اَجلّ من حُمِد — قاضی عیاض: شفاء، استانبول، ۱: ۱۹۷ و ۱۸۹]؛ لیکن اسم علم کی حیثیت سے یہ لفظ ان باقی تمام شکلوں سے، بشمول محمد، مختلف ہے جو از روے اشتقاق ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ جاہلی عربوں میں یہ نام کبھی ملتا ہے، لیکن محمد سے کم تر بار [المحبّر، ص ۱۳۰ پر محمد نام کے لوگوں کی فہرست درج ہے]۔ شام کے سرحدی علاقے میں دریافت شدہ شمالی عرب کے صفائی (Ṣafaitic) کتبوں میں اس شکل کے نام بظاہر ''خدا قابلِ تعریف ہے'' کی نوعیت کے مرکب theophoric ناموں کے اختصارات کے طور پر ملتے ہیں، لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ آیا حجاز کی ادبی زبان میں بھی ایسا ہے یا نہیں. *

اسلام میں کلمۂ احمد کے استعمال کا مدار قرآن [مجید]، ۶۱ [الصّف]: ۶ پر ہے، جس میں ارشاد ہوتا ہے: ''جب عیسی ابن مریم نے کہا کہ: اے بنی اسرائیل! میں تمھاری طرف خدا کا بھیجا ہوا آیا ہوں۔ کتاب توریت جو مجھ سے پہلے (نازل) ہو چکی ہے میں اس کی تصدیق کرتا ہوں اور (ایک اور) پیغمبر کی (تمھیں) خوشخبری سناتا ہوں جو میرے بعد آئیں گے (اور) جن کا نام ''احمد'' ہوگا'' [وَ اِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يٰبَنِىْٓ اِسْرَآئِيلَ اِنِّی رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَیَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِیْ مِنْ بَعْدِی اسْمُهٗ اَحْمَدُ . . .].

عہدنامۂ جدید میں اس سے نمایاں طور پر مماثل کوئی عبارت نہیں ہے، اس لیے بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ لفظ احمد periklutos ''مشہور و معروف'' کا ترجمہ ہے، جس کو بجائے خود paraklctos کی بگڑی ہوئی شکل سمجھنا چاہیے، یعنی انجیل، یوحنا، ۱۴: ۱۶؛ ۱۵: ۲۶ تا ۱۶: ۷ کا ''Paraclete'' [یوحنا، ۱۵: ۲۶ ببعد کا ترجمہ ابن ہشام، ص ۱۵۰، میں موجود ہے]۔ لیکن عہد نامۂ جدید کے متن اور اس کے ترجموں کی تاریخ کے مطالعے سے اور نیز اس حقیقت کو پیش نظر رکھنے سے کہ اس عہد کی یونانی زبان میں periklutos کا لفظ عام نہ تھا، یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے [لیکن عہدنامۂ جدید کے متن میں تو اکثر تحریف ہوتی رہی۔ علاوہ ازیں اس کے اور نسخے بھی ہیں، جنھیں اگرچہ کلیسا نے تسلیم نہیں کیا لیکن جن کی تاریخی حیثیت سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ در اصل مدار بحث یہ ہے کہ جناب مسیح علیہ السلام نے ایسا فرمایا، یہ نہیں کہ عہدنامۂ جدید میں Paraclete کا لفظ موجود ہے۔ یوحنا کی متعدد آیات اس سلسلے میں پیش کی جا سکتی ہیں؛ مگر یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ

انجیل کا اصل نسخہ، یعنی وہ جو کہ مسیحؑ پر نازل ہوا، کہیں بھی محفوظ نہیں] ۔ یہ سچ ہے کہ مسلمان دوسری صدی ہجری کے نصف سے پہلے ہی آنحضرتؐ کو Paraclete کی آمد کی اس بشارت کا مصداق ٹھہرا چکے تھے (ابن ہشام، ص ۱۵۰، بحوالۂ ابن اسحاق)؛ لیکن جو الفاظ انہوں نے استعمال کیے ہیں وہ یا تو یونانی paraklētos یا اس کا صحیح آرامی ترجمہ [mᵉnaḥḥᵉmānā ہیں ۔ اس شناخت کی بناء وہ صوتی مماثلت ہے جو آرامی لفظ اور محمد کے نام میں پائی جاتی ہے اور جس کی طرف بظاہر عیسائی نومسلموں نے توجہ دلائی۔

اگرچہ مسلمانوں میں محمد [دیکھیے المحبّر، ص ۲۷۳ ببعد] کے نام کا استعمال آنحضرت کے زمانے ہی سے شروع ہو گیا تھا اور محمود، حمید، حُمَید کی شکلیں پہلی صدی ہجری میں بھی ملتی ہیں، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اسم علم کی حیثیت سے احمد کا رواج صرف ۱۲۵ھ / ۷۴۰ء کے حدود میں شروع ہوا ۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ مذکورۂ بالا آیت (سورۃ ۶۱ [الصّف] : ۶) میں لفظ احمد اسم علم کے بجائے اسم صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے (اس صورت میں اس آیت میں ایک مبہم سا اشارہ انجیل یوحنا ۱۴ : ۱۶ کی طرف سمجھا جا سکتا ہے [مسلمانوں کا دعوی یہ نہیں کہ اس آیت کا اشارہ انجیل یوحنّا کی کسی عبارت کی طرف ہے بلکہ یہ کہ جناب مسیحؑ نے ایسا فرمایا، لہٰذا یہاں ابہام اور عدم ابہام کی بحث اٹھانا غلط ہے])؛ نیز یہ کہ احمد کا استعمال بطور اسم علم اس وقت سے شروع ہوا جب آنحضرت کی ذات مبارک کی تطبیق فارقلیط (Paraclete) سے کی گئی؛ لہٰذا پہلی صدی ہجری کی شاعری میں جو کہیں کہیں آنحضرت کا ذکر احمد کے نام سے آتا ہے [مثلاً المحبّر، ص ۱۸۶، ۲۷۳] اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ ایسا ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہوا ہے ۔ جن احادیث میں کہا گیا ہے کہ آنحضرت کا نام احمد تھا (ابن سَعْد، ۱/۱، ۶۴ ببعد) ان کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ [اس لفظ کے] ایسے معنی پیش کرتی ہیں جو ہمیشہ سے واضح نہ تھے ۔ یوں تو مسلمانوں میں شروع سے احمد کے نام کا رواج رہا ہے، لیکن ابتدائے اسلام میں اس لفظ کو بہ حیثیت اسم علم استعمال کرنے میں جو ہچکچاہٹ محسوس کی گئی اس کی یہ معقول وجہ موجود ہے کہ اس میں تفضیلی معنے پائے جاتے تھے [بایں ہمہ یہ نام صفاتی نہیں ہے ذاتی ہے ۔ مسیحی مصنفین اس سلسلے میں جتنی کد و کاوش محض اس لیے کرتے ہیں کہ جناب مسیحؑ کی اس پیشگوئی سے جس کا تعلق آنحضرت صلعم کی بعثت سے ہے انکار کا ایک پہلو نکل آئے] ۔

مآخذ: (۱) شپرنگر A. Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammed*، ۱۸۶۱ء، ۱ : ۱۵۸ ببعد؛ (۲) *Gesch. des Qor.*، ۱ : ۹، حاشیہ ۱؛ (۳) گرم H. Grimme، در *ZS*، ۱۹۲۸ء، ص ۲۴ ببعد؛ (۴) فشر E. A. Fisher، در *Ber. Verh. Sächs. Ak. Wiss.*، Phil.-hist. Kl.، ۱۹۳۲ء، شمارہ ۳؛ (۵) واٹ M.W. Watt، در *MW*، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۰ ببعد۔

(J. SCHACHT شاخت)

احمد الاول: چودھواں عثمانی سلطان، محمد ثالث کا سب سے بڑا بیٹا، جو ۱۲ جمادی الآخرہ ۹۹۸ھ / ۱۸ اپریل ۱۵۹۰ء کو مَنیسہ (Manisa) کے مقام پر پیدا ہوا اور ۱۸ رجب ۱۰۱۲ھ / ۲۲ دسمبر ۱۶۰۳ء کو اپنے باپ کا جانشین ہوا [اس کی والدہ کا نام خندان سلطان تھا] ۔ مؤرخین کہتے ہیں کہ مقررہ دستور کے خلاف اس نے اپنے بھائی مصطفٰی کو قتل نہیں کرایا، بلکہ احمد کے بعد وہ اس کا جانشین ہوا ۔ تخت پر بیٹھتے ہی اس بادشاہ

نے ایک کام یہ کیا کہ اپنی دادی صافیہ سلطان (وینس کی بافہ Baffa) کو قدیم سرائے [محل سلطانی] میں نظر بند کر دیا، جو مراد ثالث اور محمد ثالث کے عہد میں عثمانی حکومت کی روح و رواں رہی تھی۔ احمد نے ایک فوج چغالہ زادہ سنان پاشا [رک بآن] کی قیادت میں شاہ عباس اول کی ایرانی فوج کے خلاف بھیجی، جس نے انھیں دنوں اریوان اور قارص پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن جسے عقشفہ کے مقام پر پسپا ہونا پڑا تھا۔ سنان پاشا کو سلماس کے مقام پر شکست ہوئی (۹ ستمبر ۱۶۰۵ء) اور اس کے کچھ عرصے بعد وہ دیار بکر میں اسی رنج و غم سے فوت ہو گیا۔ ادھر شاہ عباس نے اپنی فتح سے فائدہ اٹھاتے ہوئے گنجہ اور شیروان کو دوبارہ حاصل کر لیا۔ ہنگری میں صدر اعظم لالا محمد پاشا (دیکھیے محمد پاشا) نے پشتہ (Pest) اور استرغون (Gran ،Esztergom) کے سامنے زک اٹھانے کے بعد واچ (Waitzen ،Vác) پر قبضہ کر لیا۔ ایک دوسری مہم میں، جس میں ٹرانسلوینیا کا حکمران سٹیفن بوچسکائی Stephen Bocskay بھی اس کی مدد پر تھا، وہ استرغون کے قلعے کی ناکہ بندی کرنے اور اسے بزورِ شمشیر فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا (۴ نومبر ۱۶۰۵ء)۔ تریاکی حسن پاشا [بوچسکائی کی ترکی فوجوں کی مدد سے] ویسپریم Veszprém اور پلوٹہ Palota میں داخل ہو گیا۔ بوچسکائی کو ٹرانسلوینیا [اردل] اور ہنگری [مجر] کی ریاستیں تفویض کر دی گئیں۔ اس کے تھوڑے دن بعد صدر اعظم فوت ہو گیا اور اس کی جگہ یکے بعد دیگرے درویش پاشا اور مراد پاشا [رک بآن] المعروف بہ قویوجی (کنواں کھودنے والا) نے قلمدان وزارت سنبھالا۔ مراد پاشا نے آسٹریا والوں سے ۱۱ نومبر ۱۶۰۶ء کو ژیتوہ بوغازی (Zsitvatorok) کے معاہدے پر دستخط کیے۔ اس معاہدے کی رو سے وہ سارا علاقہ ترکوں کے قبضے میں رہا جو انھوں نے فتح کیا تھا اور اس سے انھوں نے دو لاکھ قروش کی یکمشت رقم بطور تاوان بھی وصول کی، لیکن یہ معاہدہ کیا کہ آسٹریا کے فرماں روا کو آیندہ محض شاہ کے بجائے شہنشاہ یا امپراطور کا لقب دیا جائے گا، جس سے اسے سلطان کے مساوی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ نیوھاسل Neuhausel کے مقام پر آخری تفصیلات طے کرنے کے لیے کئی بار مشاورت ہوئی اور جولائی ۱۶۱۵ و مارچ ۱۶۱۶ء میں وی آنا کے مقام پر معاہدے کی مدت کو مزید توسیع دینے کی گفتگو ہوئی۔ داخلی مشکلات نے ترکوں کو اس بات پر مجبور کر دیا تھا کہ وہ اس عہد نامے پر دستخط کر دیں۔ آئے دن کی جبری فوجی بھرتیوں اور بعض حکّام کی زر ستانی کے باعث سلطنت کے مختلف حصوں میں بغاوتیں رونما ہو گئی تھیں، لہٰذا قویوجو مراد پاشا کو باغیوں کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا اور اس نے موصلی چاؤش پر لارندہ اور جمشید پر آدنہ [آطنہ] کے میدان میں فتح پائی۔ خاص طور پر قابلِ ذکر معرکہ جان پولاد اوغلو علی پاشا سے [جس کی مدد دروزی امیر معن اوغلو فخرالدین کر رہا تھا] اوروج کے میدان میں بیلان کے قریب ہوا (۲۴ دسمبر ۱۶۰۷ء)، جس میں مراد غالب آیا۔ مغرب میں اس نے قلندر اوغلو محمد پاشا پر حملہ کیا، جس کے قبضے میں بروسہ اور منیسہ کے اضلاع تھے اور اسے آلاچایر میں شکست دی (۵ اگست ۱۶۰۸ء)۔ علاقۂ شام میں ترکوں نے دروزی امیر فخرالدین بن معن پر بھی حملہ کیا، لیکن یہاں فیصلہ کن فتح حاصل نہ ہو سکی۔ اب صدر اعظم، جس کی عمر نوّے سال تھی، تبریز کی جانب روانہ ہوا، لیکن شاہ ایران سے صلح کی گفت و شنید شروع کرنے کے بعد ہی وہ فوت ہو گیا۔ اس کے جانشین نصوح پاشا [رک بآن] نے ۱۶۱۱ء میں ایک صلح نامہ مکمل کیا، جس کی رو سے اس تصفیے کی بنیاد پر سرحدیں قائم ہوئیں

جو سلیم ثانی کے عہد میں ہوا تھا، لیکن چار سال بعد جنگ از سر نو شروع ہو گئی ۔ سمندر میں امیر البحر اعظم خلیل پاشا [ترک بان] نے اہل فلورنس اور مالٹا کے بحری بیڑوں کے خلاف اہم کامیابیاں حاصل کیں؛ ۱۶۰۹ء میں مالٹا کے چھے بحری جہاز قبرص کے سمندر میں گرفتار ہوے، جن میں وہ "سرخ جہاز" بھی شامل تھا جو ان کے سالار فریسینہ Fresinet کا تھا (جنگ قرہ جہنم) ۔ ۱۶۱۰ء میں ترکوں کو لیپانٹو Lepanto کے مقام پر ہزیمت ہوئی اور مالٹا کے بحری ڈاکوؤں کو کوس Cos پر شکست دی گئی ۔ ۱۶۱۲ء میں فلورنس کے بیڑے کے ایک دستے نے سلیشیا (Cilicia) کے ساحل پر آغالی مان کی بندرگاہ کے قریب حملہ کیا اور ۱۶۱۴ء میں خلیل پاشا نے مالٹا کو کچھ نقصانات پہنچائے ۔ بحیرۂ اسود میں کسکوں کو، جنھوں نے سنوف Sinope میں غارتگری برپا کی تھی، ترکوں نے جا لیا اور انھیں ڈان دریا کے دہانے پر شاق شاقی ابراہیم پاشا نے شکست دی ۔ ادھر مولدیویہ Moldavia میں اسکندر پاشا نے کسکوں کے ایک اور دستے کو روکا اور دریاے نیسٹر Dniester کے کنارے بسہ Bussa کے مقام پر ۷ ستمبر ۱۶۱۷ء کو صلح نامے پر دستخط ہو گئے ۔ احمد الاول کے عہد میں فرانس، انگلستان اور وینس سے امتیازات (capitulations) کی تجدید ہوئی (۱۶۰۴ء) اور اسی قسم کی مراعات پہلی مرتبہ ہالینڈ والوں سے بھی طے پائیں (۱۶۱۲ء) ۔ اس کے عہد میں ترکی میں تمباکو نوشی عام ہو گئی ۔ احمد الاول "قانون نامہ" کے اجراء میں مشغول رہا، جس کے ذریعے سلطنت عثمانیہ کے انتظامی اور تجارتی ضوابط کو ایک مستند قانون کی صورت میں منضبط کرنا مقصود تھا، کیونکہ اس وقت تک ان میں کوئی ربط و ترتیب قائم نہ ہوئی تھی ۔ اس نے (۱۶۰۹ء تا ۱۶۱۶ء) میں آت میدان استانبول میں ایک عالی شان مسجد تعمیر کرائی، جو اس کے نام سے موسوم ہے ۔ دو مہینے کی علالت کے بعد ۲۳ ذوالقعدۃ ۱۰۲۶ھ / ۲۲ نومبر ۱۶۱۷ء کو اس کا انتقال ہو گیا ۔ وہ مغلوب الغضب اور متلون مزاج آدمی تھا اور آسانی سے کسی طرف ڈھلک جاتا تھا ۔ احمد الاول اپنے نہایت قابل وزراء کی قدر شناسی کبھی نہیں کر سکا ۔ وہ دیندار آدمی تھا ۔ اس نے بہت سے مذہبی ادارے قائم کیے اور کعبۂ شریف [اور روضۂ رسولؐ] کی تزئین و زیبائش میں بھی حصہ لیا ۔ اسے شکار اور جرید (پولو Polo) کھیلنے کا بے حد شوق تھا اور شعر و سخن میں بھی گہری دلچسپی لیتا تھا ۔ [وہ خود بھی شاعر تھا اور بختی تخلص کرتا تھا، اس نے اپنا ایک دیوان مرتب کیا ہے ۔]

مآخذ: (۱) ابراہیم پیچوی: تاریخ، ۲: ۲۹۰ تا ۳۶۰؛ (۲) حاجی خلیفہ: فذلکہ، ۱: ۲۲۱ تا ۳۸۶؛ (۳) صولاق زادہ محمد ہمدانی: تاریخ، ص ۶۸۳ تا ۶۹۶؛ (۴) نعیما: تاریخ، ۲: ۱ تا ۱۱ و ۱۵۴؛ (۵) فرائضی زادہ محمد سعید: گلشن معارف، ۱: ۵۹۵ تا ۶۲۲؛ (۶) فریدون بے: منشئات سلاطین، ج ۲؛ (۷) اولیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۲۱۲ تا ۲۱۹؛ (۸) مصطفیٰ پاشا: نتائج الوقوعات، ۲: ۲۲ تا ۳۱؛ (۹) فان ہامر پرگشٹال J. von Hammer-Purgstall: *Histoire de l' Empire ottoman*، ۸: ۱۰ تا ۲۳۵؛ (۱۰) زنکائسن Zinkeisen، ج ۴؛ (۱۱) ایورگا N. Iorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۳: ۳۱۰؛ (۱۲) آ، ت، بذیل مادہ (از جاوید بیسون).

(R. MANTRAN)

* **احمد الثانی**: عثمانی سلاطین کے سلسلے کا اکیسواں بادشاہ، سلطان ابراہیم اور ملکۂ معزز سلطان کا بیٹا ۔ بقول نعیما وہ ۶ ذوالحجۃ ۱۰۵۲ھ / ۲۵ فروری ۱۶۴۳ء کو (بقول رشید [راشد] ۵ جمادی الاولٰی ۱۰۵۲ھ / یکم اگست ۱۶۴۲ء کو) پیدا ہوا اور اپنے بھائی سلیمان کی جگہ بتاریخ ۲۶ رمضان ۱۱۰۲ھ / ۲۳ جون ۱۶۹۱ء [ادرنہ میں] تخت نشین

ہوا۔ اس نے صدر اعظم کوپرولوزادہ [رک بان] فاضل مصطفی پاشا کو اس کے عہدے پر مستقل کر دیا اور اس نے آسٹریا اور ہنگری کے خلاف از سر نو جنگ شروع کر دی، لیکن سلانکیمن Slankamen کی جنگ میں شکست کھائی اور مارا گیا (۱۹ اگست ۱۶۹۱ء)۔ اب اس کی جگہ عربجی علی پاشا مقرر ہوا، لیکن جلد ہی اس کے بجائے حاجی علی پاشا کو صدر اعظم مقرر کر دیا گیا، جس نے ۱۶۹۲ء میں اپنی مہم بڑے حزم و احتیاط سے چلائی۔ اسی سال اہل وینس نے کنیہ Canea پر ایک ناکام حملہ کیا۔ سلطان سے اختلاف ہو جانے کی وجہ سے حاجی علی پاشا کو معزول کر دیا گیا اور اس کا عہدہ بوزوق لو مصطفی پاشا کے سپرد ہوا، جس نے آسٹریا والوں کو بلغراد کا محاصرہ اٹھانے پر مجبور کر دیا (۱۶۹۳ء)؛ پھر [قِزلر آغا کی سازش سے] یہ وزیر بھی برطرف کر دیا گیا اور اس کی جگہ سورمہ لی علی پاشا [رک بان] کا تقرر ہوا۔ یہ وزیر قلعہ پیتر وارڈین Peterwardein کو فتح کرنے کی کوشش میں ناکام رہا (۱۶۹۴ء) اور ادھر اہل وینس ڈالماجیہ Dalmatia کے علاقے میں گبیلہ Gabella اور ساقز Chios کے اہم جزیرے پر قابض ہو گئے۔ احمد الثانی کے عہد میں عراق اور حجاز میں فتنہ و فساد برپا ہوا [شام میں عُربان اور یمن میں اوغوللر سرکشی پر آمادہ رہے] اور مغرب میں تونس پر طرابلس اور الجزائر دونوں نے حملہ کیا۔ یہ بادشاہ کمزور شخصیت کا تھا اور اپنے حواشی موالی کے کہنے میں آ جاتا تھا۔ اس کے علاوہ اسے شراب نوشی کی لت تھی۔ ۲۲ جمادی الآخرۃ ۱۱۰۶ھ/ ۶ فروری ۱۶۹۵ء کو ادرنہ میں بعارضۂ استسقاء اس کا انتقال ہو گیا۔ اسے استانبول میں سلطان سلیمان قانونی کے مقبرے میں دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) رشید: تاریخ، ۲: ۱۵۹ تا ۱۹۲؛ (۲) فرائضی زادہ محمد سعید: گلشن معارف، ۲: ۹۹۳ تا ۱۰۱۳؛ (۳) مصطفی پاشا: نتائج الوقوعات، ص ۸ تا ۱۱؛ (۴) فندقلی محمد آغا: سلاحدار تاریخی، ۲: ۵۷۸ تا ۸۰۵؛ (۵) ہامر۔ پرگشتال Hammer-Purgstall: *Historie de l'Empire ottoman*، ۱۲: ۲۱۸ تا ۳۶۸؛ (۶) زنکائزن Zinkeisen: *Gesch. d. osman. Reiches in Europa*؛ (۷) N. Iorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۴: ۲۵۳ ببعد؛ (۸) آ، ت، بذیل مادّہ (از جاوید بیسون)؛ (۹) رومانن S. Romanin: *Storia di Venezia*، ج ۱۰، باب ۶۔

(R. MANTRAN)

احمد الثالث: عثمانی سلاطین میں تیئیسواں بادشاہ، محمد الرابع [رک بان] کا بیٹا۔ وہ ۱۰۸۳ھ/ ۱۶۷۳ء میں پیدا ہوا اور اپنے بھائی مصطفی الثانی [رک بان] کی جگہ ۱۰ ربیع الثانی ۱۱۱۵ھ/ ۲۲ اگست ۱۷۰۳ء کو تخت نشین ہوا، جو ینگی چری فوج کی ایک بغاوت کی وجہ سے تخت سے دست بردار ہو گیا تھا۔ نئے سلطان نے استانبول کو فوراً دوبارہ دربار شاہی کا مستقل مسکن بنا کر اس بغاوت کے سرکردہ اشخاص کا قصہ جلد ہی پاک کر دیا اور آیندہ چند سال میں بہت سے آدمی، جن کی بابت یہ علم یا شک تھا کہ وہ اس سازش میں ملوث تھے، برابر موقوف، جلاوطن یا قتل ہوتے رہے، جس سے سلطنت کی کارکردگی پر برا اثر پڑا۔ سلطان احمد کا مصمم ارادہ یہ تھا کہ وہ فوج کی طاقت کو توڑ دے؛ چنانچہ اس نے اپنے محل کے ملازمین میں سے سات سو بستانجی نکال دیے اور ان کی جگہ جبری بھرتی کے دیوشرمہ dewshirme سپاہی رکھ لیے (دیوشرمہ سے اس موقع پر آخری دفعہ کام لیا گیا)۔ اس کے بعد اس نے ینگی چری فوج میں اور بھی زبردست تخفیف کر دی۔ بایں ہمہ اپنے عہد حکومت کے ستائیس سال میں وہ پہلے تیرہ چودہ برس تک تو

خاص طور پر انقلاب پسندوں (فتنہ جیلر) سے خوف کے مرض میں مبتلا رہا۔ تین سال تک ایسے کوئی قابل وزیر ہی نہ مل سکا، گو اس عرصے میں اس نے چار صدر اعظم مقرر کیے؛ آخر کہیں محرم ۱۱۱۸ھ / مئی ۱۷۰۶ء میں جا کر چورلولو علی پاشا [رک بآں] کا تقرر عمل میں آیا اور حکومت کو دوبارہ استحکام نصیب ہوا۔ اس عرصے میں، بلکہ بعد کے آٹھ نو سال تک، اس کے افعال پر زیادہ تر محل شاہی کے ایک خفیہ جتھے کا اثر غالب رہا، جس کے سرخیل والدہ سلطان، قیزلر اغاسی اور سلطان کا وہ منظور نظر تھا جو بعد میں (شہید) سلاح دار داماد علی پاشا [رک بآں] کے لقب سے مشہور ہوا۔ سلطان اور محل کی یہ جماعت دونوں ہمیشہ اس خیال سے بے چین رہتے تھے کہ کہیں محل کے ملازمین کے سوا کوئی ”باہر والا“ وزیر اعظم نہ ہو جائے، جیسے کوپرولو نعمان پاشا (دیکھیے نیچے)، اور ایسا شخص اگر کوئی نیا اقدام کرے تو خائف ہو جاتے تھے۔

جولائی ۱۷۰۹ء تک تو اس کے عہد میں کوئی خاص قابل ذکر واقعہ پیش نہ آیا، لیکن اس وقت چارلس دوازدہم شاہ سویڈن، جس کا عرف عام ترکی میں دمر باش (آہن سر) تھا، زار روس پیٹر اعظم سے پولتاوا Poltava کے میدان میں شکست کھانے کے بعد عثمانی مملکت میں بندر کے مقام پر، جو دریائے نیسٹر پر واقع ہے، پناہ گزین ہوا۔ ہسپانیہ کی جنگ تخت نشینی میں آسٹریا کے الجھے ہونے اور مغربی طاقتوں کی اس میں شرکت سے باب عالی نے اس قسم کا فائدہ اٹھانے کی اب تک کوئی کوشش نہ کی تھی کہ اپنے وہ علاقہ جو ۱۶۹۹ء میں کارلووٹز Carlovitz کے عہدنامے کی رو سے سلطان کے ہاتھ سے نکل گیا تھا واپس لے لے، یا روس کے ”شمالی جنگ عظیم“ میں مبتلا ہو جانے سے ان مراعات کو منسوخ کر دے جو زار روس کے بحر اسود پر جارحانہ ارادوں سے روسی ترکی عہدنامۂ ۱۷۰۰ء میں منظور کر لی گئی تھیں؛ مگر اب شاہ چارلس نے اپنا ملک و مال دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش میں جلد ہی سلطان کو اس بات کی ترغیب دینا شروع کی کہ وہ شاہ پیٹر اعظم کے خلاف جنگ آزمائی کرے اور باب عالی کو لوی چہاردہم کے یکے بعد دیگرے آنے والے سفیروں اور نمایندۂ وینس مقیم استانبول نے بھی یہی بات سمجھائی؛ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چورلولو علی پاشا کو، جس نے حال ہی میں روسی عہد نامے کی تجدید کی تھی، معزول کر دیا گیا۔ اس کی جگہ کوپرولو [رک بآں] نعمان پاشا مقرر ہوا جو محل کی ٹولی کے مذاق کے خلاف زیادہ آزاد رو ثابت ہوا، لہٰذا وہ بھی دو مہینے بعد معزول کر دیا گیا اور ماہ ستمبر میں اس کی جگہ اطاعت ہوتی مگر ملازمں دستار بالطجی محمد پاشا (دیکھیے محمد پاشا)، جو اس سے کچھ عرصے پہلے اس عہدے پر فائز رہ کر اپنی نااہلیت کا ثبوت دے چکا تھا، وزیر اعظم مقرر ہو گیا اور ساتھ ہی ۲۰ نومبر کو اعلان جنگ کر دیا گیا۔ عثمانی حکومت کی خاص شکایات یہ تھیں کہ روسیوں نے بحر ازوف Azov میں جنگی جہاز تیار کرنا شروع کر دیے ہیں، ترکی سرحدات پر کئی ایک قلعے تعمیر کر لیے ہیں، زار ان تاتاریوں کے معاملات میں مداخلت کرتا ہے جو خان قرم Crimea کے ماتحت ہیں اور سلطان کی راسخ العقیدہ [کلیسائے یونان کی پیرو] رعایا میں نفرت اور بددلی پھیلاتا ہے۔ متحارب لشکروں کی مڈ بھیڑ جولائی ۱۷۱۱ء ہی میں ہو سکی، گو اس سے پہلے پیٹر صوبۂ مولڈیویہ Moldavia کے بہت سے علاقے کو Hospodar Dametrius Canemir [رک بآں] کی غداری کی وجہ سے پامال کر چکا تھا، لیکن اس وقت تک اس کا سامان رسد خطرناک حد

تک کم رہ گیا تھا اور جب وہ جنوب کی جانب پرتھ Pruth کے کنارے کنارے اسرائیل پر قبضہ کرنے کی غرض سے کوچ کر رہا تھا تو اچانک بڑی ترکی فوج نے اسے آلیا۔ پیٹر کو پسپا ہونا پڑا اور آخر کار وہ گھر گیا اور اسے ہار مان کر صلح کی درخواست کرنا پڑی۔ [پیٹر کی ملکہ کیتھرین کی سعی سے] اسی وقت ایک عہدنامے پر دستخط ہوئے، جس کی رو سے یہ قرار پایا کہ زار بحر ازوف سے دستبردار ہو جائے اور دوسرے قابل اعتراض قلعوں کو منہدم کر دے، آیندہ نہ کبھی تاتاریوں کے معاملے میں دخل دے اور نہ پولینڈ کے امور میں مداخلت کرے، استانبول میں آیندہ اپنا سفارت خانہ بھی نہ رکھے اور سلطان کی راسخ العقیدہ رعایا سے ساز باز کرنے سے باز رہے۔ ان سب امور کے باوجود چونکہ زار سے جو شرط بھی اس موقع پر منوائی جاتی اسے ماننا پڑتی، اس لیے صدرِ اعظم محمد پاشا پر یہ شبہ کیا گیا کہ اس نے رشوت لے کر ایسی نرم شرائط صلح منظور کر لی ہیں، اس لیے اسے تین ماہ بعد برطرف کر دیا گیا۔ اس کی وجہ زیادہ تر شاہ چارلس کی مزید ریشہ دوانیاں تھیں، کیونکہ اس عہدنامے سے اس کی امیدوں پر پانی پھر گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ آیندہ تین سال میں شاہ چارلس اکثر باب عالی کو دوبارہ جنگ چھیڑنے پر اکساتا رہا اور اس میں کچھ آسانی یوں پیدا ہو گئی کہ شاہ پیٹر عہدنامے کی شرائط کی تکمیل میں قاصر رہا۔ غرض زیادہ تر شاہ چارلس کی کوششوں ہی کا نتیجہ تھا کہ روس کے خلاف تین مرتبہ جنگ کا اعلان ہوا (دسمبر ۱۷۱۱ء، نومبر ۱۷۱۲ء اور اپریل ۱۷۱۳ء)، اگرچہ جنگ روس کی جانب سے بعض مراعات مل جانے کی وجہ سے ہمیشہ ٹلتی ہی رہی؛ پیٹر اعظم سے حتمی مصالحت ماہ جون ۱۷۱۳ء میں ہو سکی جب کہ ادرنہ میں ایک عہدنامے پر دستخط ہو گئے، جس کی مدت ۲۰ برس قرار پائی۔ عہد نامۂ پرتھ کی شرائط کی توثیق کی گئی اور بالآخر روس کے ساتھ ایک طویل مدت کے لیے صلح ہو گئی۔ ادھر شاہ چارلس سلطنتِ عثمانیہ کی حدود سے نکل جانے سے انکار پر اڑا رہا۔ وہ کہتا تھا کہ جب تک مجھے فوج اور نقد روپے کی امداد نہ دی جائے تاکہ میں پولینڈ میں اپنا کھویا ہوا علاقہ واپس لے سکوں میں نہیں جا سکتا۔ انجام کار ۱۷۱۳ء کے موسمِ بہار میں اسے زبردستی بندر کے مقام سے دموتکہ Demotika میں منتقل کیا گیا اور اس کے بعد ادرنہ کے نزدیک دمیر طاش پاشا سرائے میں بھیج دیا گیا۔ اگلے موسمِ خزاں میں اسے مجبور کیا گیا کہ اپنی سویڈ فوج کے ہمراہ ولاچیہ Wallachia، ٹرانسلوینیا اور ھنگری کے راستے اپنے وطن کو واپس چلا جائے۔

اس دوران میں ۲۷ اپریل ۱۷۱۳ء کو احمد کا منظور نظر داماد سلاح دار علی پاشا خود صدرِ اعظم مقرر ہو چکا تھا اور یہ اس کی حکمتِ عملی تھی کہ روس سے اس طرح دوبارہ صلح ہو گئی تاکہ باب عالی اس قابل ہو جائے کہ کارلووٹز کے میدان میں جو کچھ وینس نے چھین لیا تھا وہ واپس لے سکے۔ صوبۂ موریہ Morea میں وینس کی حکمرانی بے حد نامقبول ثابت ہوئی اور وہاں کے راسخ العقیدہ باشندے باب عالی میں متواتر محضر نامے بھیجتے رہے کہ انہیں ان نئے آقاؤں سے جلد نجات دلوائی جائے، لیکن اس جمہوریہ کے خلاف جنگ کے لیے معقول عذر ۱۷۱۴ء ہی میں نکل سکا، جب روس کی انگیخت پر مونٹی نگرو میں ایک بغاوت فرو کرنے کے بعد حکومت وینس نے ولڈیکہ Vladika اور مونٹی نگرو کے دیگر عمائد کو، جنھوں نے وینس کے علاقے میں جا کر پناہ لی تھی، واپس کرنے سے انکار کر دیا۔ جنگ کا اعلان ۹ دسمبر ۱۷۱۴ء کو ہوا اور آیندہ موسم گرما میں دو مہینے کے اندر اندر (جون۔ جولائی) ایک ترکی لشکر نے، جس کی قیادت

خود سلاح دار علی پاشا کے ہاتھ میں تھی اور جس کے ساتھ سلطان کا بحری بیڑا بھی کام کر رہا تھا، سارا صوبہ دوبارہ فتح کر لیا اور کوئی سخت لڑائی بھی نہ ہوئی۔ ادھر بحری بیڑے نے جزائر تینوس Tenos، ایجنہ Aegina اور چریغو Cerigo پر قبضہ کر لیا اور سانتاموراSanta Maura، سودہ Suda اور (اقریطش میں) سپینالونگا Spinalonga کو تسخیر کیا، جو اس وقت تک ریاست وینس کے قبضے میں تھے۔

ترکوں کی ان کامیابیوں کو دیکھ کر اور اس امکان کے پیش نظر کہ کورفو Corfu اور دوسرے وینیشی مقبوضات بھی، جو دالماچیہ Dalmatia میں تھے، سلطان کے قبضے میں آ جائیں گے آسٹریا کو خوف پیدا ہوا؛ چنانچہ اپریل ۱۷۱۶ء میں شہنشاہ چارلس ششم نے وینس سے امداد باہمی کا ایک عہد نامہ کیا اور ماہ جون میں باب عالی کو اپنی آخری شرائط بھیج کر اعلانِ جنگ کی اشتعال دلایا۔ اس جنگ کی ابتداء قپودان پاشا کے کورفو پر ناکام حملے سے ہوئی اور اس کے بعد اگست کے مہینے میں یوجین Eugene، حاکم سوائے Savoy، نے پیٹر واراڈین کے قریب ترکوں کے بڑے لشکر کو، جس کی قیادت سلاح دار علی پاشا خود کر رہا تھا، شکست دی اور وہ میدان جنگ میں کام آیا (اس کے بعد سے ہی تواریخ میں اس کا نام شہید علی پاشا لکھا جانے لگا)۔ یوجین نے اس فتح کے بعد تمسوار (Temesvar، تمشوار) کو مسخر کیا اور علاقۂ بنت اور ولاچیہ خورد پر موسم خزاں میں قبضہ کر لیا اور بعد ازآں ۱۷۱۷ء کے موسم گرما میں اس نے بلغراد کا محاصرہ کر لیا، جہاں ۱۶ اگست کو اپنی فوج سے اس بڑی ترکی فوج کو، جو محاصرہ توڑنے آئی تھی، اس نے مکمل ہزیمت دی۔ تین روز کے بعد بلغراد کی قلعہ گیر فوج نے ہتھیار ڈال دیے، جس کے بعد، اگرچہ آسٹریا والے بوسنہ پر چھا جانے کی کوشش میں ناکام رہے، کوئی خاص اہم جنگ نہ ہوئی۔ باب عالی نے جلد ہی عارضی صلح کی تجاویز پیش کیں اور آخرکار ۲۱ جولائی ۱۷۱۸ء کو پساروولز Passarovitz (Pažarevac، Pasarofča) کے مقام پر صلح بھی ہو گئی، جس کی رو سے بلغراد اور قریبی علاقۂ بنت اور ولاچیہ خورد باب عالی نے آسٹریا کے حوالے کر دیے اور ادھر موریہ اور اقریطش کی بندرگاہیں اور تینوس نیز ہرسگووینا Hercegovina کے جنوب مشرقی علاقے وینس نے باب عالی کے حوالے کر دیے اور اس کے بدلے اسے چریغو Cerigo اور وہ مستحکم مقامات جو وینس والوں نے البانیہ اور ولاچیہ میں فتح کیے تھے دے دیے گئے۔ ایک تجارتی عہدنامہ بھی ہوا، جس کے تحت وینس اور آسٹریا کے تجّار کو بعض ایسی مراعات دی گئیں جو انھیں پہلے حاصل نہ تھیں۔

جس وزیر اعظم نے اس عہدنامے کا اہتمام کیا وہ بھی احمد ثالث کے منظور نظر لوگوں میں تھا، یعنی نوشہرلی ابراہیم پاشا [رک بآن]، جو سلطان کی تیرہ سالہ بیٹی فاطمہ سلطان سے شادی کے بعد داماد بن گیا۔ فاطمہ سلطان اس سے قبل سلاح دار کی منگیتر تھی۔ احمد ثالث کے عہدِ حکومت کے باقی بارہ سال میں، جسے اس عہد کا دوسرا دور سمجھنا چاہیے، ابراہیم دربار پر برابر حاوی رہا۔ سلطان احمد ذہین اور فنونِ لطیفہ کا دلدادہ تھا اور ابراہیم کے ساتھ، جو اس کا ہم مذاق تھا، اسے اس کا موقع مل گیا کہ اپنے یہ شوق پورے کرے اور ترکی معاشرے میں نئے طور طریقے رائج کرے۔ یہ بات ایسے جنگجو سلاح دار کے زمانۂ وزارت میں حاصل نہ ہو سکتی تھی۔ دیوشرمہ کو سترھویں صدی میں بتدریج ترک کر دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب بڑے بڑے سرکاری عہدے آزاد مسلمانوں کو ملنے لگے اور علوم و فنون کی ترقی میں با اثر طبقے کی

دلچسپی بڑھ گئی، لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ انتظامی اور فوجی کارکردگی میں کمی آ گئی۔ اس کے علاوہ محلّۂ فنار Phanar [استانبول کا ایک حصہ] کے یونانی باشندوں نے دارالخلافہ کی معاشرت میں پہلے سے بہت زیادہ رسوخ حاصل کر لیا اور انہوں نے مغرب کے ہم عصر افکار سے بھی واقفیت پیدا کر لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پساروونز کی صلح کے بعد کے بارہ برس میں شعر و سخن، موسیقی اور فنِ تعمیر کے مذاق میں حیرت انگیز تبدیلی رونما ہو گئی اور یورپ کی مثال سے فائدہ اٹھانے کا ایک نیا رجحان پیدا ہو گیا۔ یہ مختصر زمانہ، لالہ دوری، یعنی دورِ لالہ سے معروف ہے، کیونکہ چند سال تک لوگوں کو گلِ لالہ (tulips) کی کاشت کا خبط ہو گیا تھا، اور اس دور کی دنیا پرست روح کی نمایندگی شاعر ندیم [رکَ باں] کا یہ مصرعہ کرتا ہے کہ ”آؤ ہنسیں، کھیلیں اور اس دنیا کا لطف اٹھائیں“ [= ”گوله لیم اوینا یه لیم کام آله لیم دنیادن“]۔ اس دور میں مساجد اور مقبروں کے مقابلے میں کوشک اور باغ زیادہ بنائے جاتے تھے اور ان کی تعمیر مغرب [و مشرق] سے درآمدہ نمونوں پر کی جاتی تھی۔ شاہ لوئی چہاردہم کے دربار سے وابستہ ایک سفیر [محمد چلبی] کو خاص ہدایات بھیجی گئیں کہ وہ فرانسیسی اداروں کا مطالعہ کرے اور ایسے اداروں کا پتا بتائے جو ترکوں کے مفید مطلب ہو سکتے ہوں۔ ۱۷۲۳ء میں اس [سفیر] کے بیٹے [سعید محمد افندی] نے ابراہیم متفرّقہ کو استانبول میں پہلا مطبع قائم کرنے میں مدد دی۔ باب عالی نے فرانسیسی انجنیروں میں سے ایک فوجی انجنیر کو دعوت دی کہ مغربی اصولوں کے مطابق ترکی افواج کی اصلاح کی تجاویز تیار کرے اور ایک فرانسیسی نومسلم نے آگ بجھانے والے دستے کی تنظیم کی (تولومبه جیون کا اوجاق)؛ اگرچہ فوجی اصلاحات کا کوئی نتیجہ نہ نکلا، تاہم محکمۂ بحریہ کا نظم و نسق درست کیا گیا اور پہلی مرتبہ سہ منزلہ جنگی جہاز تعمیر ہونا شروع ہوئے۔ مزید بر آں بعض علماء نے مل کر کتابوں کا (عربی و فارسی) ترجمہ کرنے کے لیے ایک انجمن قائم کی [چنانچہ عقدالجمان فی تاریخ اہل الزّمان، تاریخ عینی، روضۃ الصّفا اور صحائف الاخبار کا ترجمہ اسی زمانے میں ہوا]۔ تعلیمی ضروریات کے پیشِ نظر قلمی کتابوں کی برآمد ممنوع قرار دے دی گئی اور کم از کم پانچ کتب خانے دارالخلافہ میں قائم ہوئے جس میں سلطان کا اپنا کتاب خانہ ”اندرون ہمایون کتب خانہ سی“ بھی شامل تھا۔ اس کتب خانے کا مہتم [شاعر] ندیم کو مقرر کیا گیا۔ کوتاھیہ اور اِزنِک کے چینی ظروف کے کارخانے پھر جاری کیے گئے اور ایک تیسرا کارخانہ استانبول کی تکفور سرائے میں قائم ہوا۔ ۱۷۲۲ء سے ۱۷۲۳ء تک قدیم بوزنطی زمانے کی فصیلوں کی مرمت وسیع پیمانے پر ہوتی رہی اور دارالخلافہ میں پانی کی بہم رسانی کے لیے ایک بند تیار ہوا، جس میں بلغراد کے چشموں سے پانی پہنچایا جاتا تھا۔ اس عہد کی ان سب سے ممتاز تعمیری یادگاروں میں سے جو اب تک موجود ہیں ایک تو وہ مسجد ہے جو احمد ثالث نے اپنی والدہ کے نام سے اوشکودار (Scutri) میں تعمیر کرائی تھی اور دوسرے اس کا چشمہ، جو طوپ قپو سرائے کے بابِ ہمایوں کے باہر [آیا صوفیہ کے سامنے] ہے اور جس کا قطعۂ تاریخ اس نے خود لکھا تھا [آچ بسمله ایچ صویی خان احمده ایله دعا (۱۶۱۱ھ) = ”بسم اللہ کہہ کے کھول، پانی پی اور خان احمد کو دعا دے“]۔

ابراہیم پاشا کی حکمت عملی یہ تھی کہ جنگ سے احتراز کیا جائے۔ اس کے باوجود دورِ لالہ میں

دولت عثمانیہ کو مغربی ایران کے بڑے بڑے علاقوں میں عارضی توسیع نصیب ہوئی۔ صفویوں کے زوال اور ان کے مملوکات پر افغانوں کی یورش سے، جس کے نتیجے میں ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲-۱۷۲۳ء میں ان کا اصفہان پر قبضہ ہو گیا، ملک بھر میں ابتری پیدا ہو گئی تھی، جس سے روس اور بابِ عالی دونوں کو لالچ پیدا ہوا۔ ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲-۱۷۲۳ء میں ترکی فوجوں نے تفلیس پر قبضہ کر لیا اور روسیوں کے اسی سال دربند اور باکو کے علاقے ہتھیا لینے پر ۱۷۲۴ء میں کچھ عرصے تک ایسی کشیدگی رہی کہ ترکوں اور روسیوں کے درمیان جنگ چھڑتے چھڑتے رہ گئی، جس کے بعد ایک اور عہدنامہ روس اور سلطنتِ عثمانیہ کے درمیان طے ہو گیا۔ اس عہدنامے کی شرائط کے بموجب تقسیم یوں ہوئی کہ دربند، باکو اور گیلان شاہ پیٹر کے پاس چھوڑ دیے گئے اور گرجستان (Georgia)، اِریوان، شیروان، آذربیجان اور وہ تمام ایرانی علاقے جو خطِّ اردبیل۔ ہمدان کے مغرب میں واقع ہیں، ترکوں کے پاس رہے۔ فی الواقع ترک فوجوں نے اس تمام وسیع علاقے پر قبضہ کر لیا اور بابِ عالی نے اس میں کوئی دس نئی ایالتیں قائم کیں۔ لیکن جب اپریل ۱۷۲۵ء میں اشرف افغان نے اپنے شاہ ہونے کا اعلان کیا تو اس نے ترکوں سے ان مفتوحہ علاقوں کو چھوڑ دینے کا مطالبہ کیا اور بابِ عالی کے انکار پر آخر ماہ نومبر ۱۷۲۶ء میں اس نے احمد پاشا [رک بآن] کو، جو ایران میں ترکی افواج کی قیادت کر رہا تھا، شکست دی؛ مگر ایک سال کے بعد اشرف کو مجبور ہو کر صلح کرنا پڑی اور تمام مفتوحہ علاقوں پر سلطان کے قبضہ و اقتدار کو تسلیم کر لیا گیا؛ چنانچہ اس وقت سے لے کر ۱۷۳۰ء تک یہ تمام ممالک دولتِ عثمانیہ کا ایک حصہ رہے، لیکن ۱۷۲۹ء میں اشرف کو نادر نے، جو آگے چل کر نادر شاہ بنا، نکال باہر کیا اور اگلے ہی سال ترکوں کو شکست دے کر مجبور کر دیا کہ وہ اپنے تمام مفتوحہ علاقے خالی کر دیں۔

اس ہزیمت کا نتیجہ یہ ہوا کہ استانبول میں عوام نے شورش برپا کر دی، جس کے دبانے میں ابراہیم اور سلطان دونوں پس و پیش کرتے رہے یہاں تک کہ موقع ہی ہاتھ سے نکل گیا۔ دارالخلافہ کے مسلمان، جو پہلے ان ایرانی فتوحات کو پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھتے تھے، اب ان کے ہاتھ سے نکل جانے پر بگڑ گئے۔ ابراہیم پاشا مزید جنگ سے بچنے کی فکر میں تھا، لیکن محض رائے عامہ کے دباؤ سے اس نے لڑائی کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اس کے علاوہ اپنی اقرباء نوازی کی وجہ سے، جس پر وہ اپنا عہدہ محفوظ رکھنے کی غرض سے عمل کرتا رہا تھا اور دوسرے اپنی مالی حکمت عملی کے باعث وہ پہلے ہی نامقبول ہو چکا تھا۔ قدامت پسند لوگ دربار میں فرنگیوں کے سے مسرفانہ طور طریق کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے اور غریب لوگ بھی ان باتوں سے ناراض تھے۔ ادھر فوجی اصلاحات کے منصوبے سے ینگی چری فوج کو اندیشہ پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ اس شورش کا سرکردہ ایک ینگی چری ''رفیق'' ہی تھا جو البانیہ کا رہنے والا اور اس سے پہلے ''لوند'' [بے قاعدہ بحری سپاہی] تھا اور اس لیے [قپتن بحریہ] وہ پترونہ [Vice-admiral] خلیل کے نام سے مشہور تھا۔ یہ شخص [حکومت سے] ناراض دو عالموں کے زیرِ اثر اور کئی ینگی چری سرداروں کی رضامندی کے ساتھ کام کرتا تھا۔ یہ شورش ۲۸ ستمبر ۱۷۳۰ء کو شروع ہوئی اور چند گھنٹے میں ایک ادھورے طور پر مسلح گروہ، جو کئی ہزار نفوس پر مشتمل تھا، آت میدان میں جمع ہو گیا۔ اس وقت سلطان احمد اور ابراہیم پاشا دونوں اُسکودار میں خیمہ زن تھے، لیکن جب

شام کو انھیں اس شورش کا علم ہوا تو وہ رات کے وقت محل میں واپس آ گئے۔ دو دن باغیوں سے ناکام گفت و شنید کرنے میں گزر گئے۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ وزیر اعظم کے علاوہ شیخ الاسلام قپودان پاشا، کاھیہ بے [مہتمم محل سلطانی] اور دوسرے سرکردہ عہدے داروں کو ان کے حوالے کر دیا جائے۔ آخر ۳۰ ستمبر کی رات کو سلطان نے یہ دیکھ کر کہ فوج میں سے کوئی بھی اس کا حامی و مددگار نہیں ہے، یہ فیصلہ کیا کہ اپنے منظورِ نظر کو قربان کر دے؛ چنانچہ اس کی لاش مع قپودان پاشا اور کاھیہ کی لاشوں کے باغیوں کے پاس صبح کے وقت پہنچ گئیں۔ احمد خود اس شرط پر تخت سے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا کہ اس کی اور اس کے بیٹوں کی جان بخشی ہو گی، چنانچہ بکم اکتوبر ۱۷۳۰ء/۱۸ ربیع الاوّل ۱۱۴۳ھ کو اس کی جگہ اس کا بھتیجا محمود اوّل [رک بان] تخت نشین ہو گیا۔ احمد گوشہ نشینی کی حالت میں، جو اس دن سے اس کی قسمت میں لکھی تھی، ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء میں فوت ہو گیا [اور ینگی جامع کے قبرستان میں مدفون ہوا]۔

احمد ثالث شکیل اور خوبرو تھا۔ وہ ایک ماہر خوش نویس، انشاء پرداز اور شاعر تھا۔ اگرچہ عام طور پر وہ نرم مزاج تھا، لیکن اگر کسی سے خائف ہو جاتا یا کوئی اسے ناراض کر دیتا تو اس کے ساتھ بہت بے رحمی کا سلوک کرتا تھا۔ اسے جنگ آزمائی کا بالکل شوق نہ تھا، جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ جنگ پر روپیہ خرچ ہوتا ہے اور وہ دولت کا بے حد شائق تھا اور خزانہ جمع کرنے کی فکر میں رہتا تھا۔ لہو و لعب اور اظہار شان و شکوہ سے اسے جو الفت تھی وہ اس کے اس میلان کے متناقض تھی؛ لیکن داماد ابراہیم پاشا اس کی حرص دولت اور فضول خرچی دونوں کا انتظام اس طرح کیے رکھتا تھا کہ کہیں تو محصول اور مال گذاری وغیرہ بڑھا دی اور دوسری جانب سرکاری اخراجات میں کمی کر دی۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ ایسے طور طریقے اختیار کرتا جس کی وجہ سے لوگ اس سے ناراض ہو گئے۔ احمد کو حرم شاہی سے بہت محبت تھی اور وہ اس کا بہت خیال رکھتا تھا، لیکن اس نے اپنے بعض پیشروؤں کی طرح اس بات کی کبھی اجازت نہیں دی کہ حرم سرا کے لوگ امورِ مملکت میں اثر انداز ہوں۔ اس کے پورے اکتیس بچے تھے اور اس لیے اس کا عہد حکومت آئے دن کی تقاریب، یعنی بیٹوں کے ختنوں اور بیٹیوں کی شادیوں، کی وجہ سے ممتاز ہے، جن کی بدولت اس عہد میں سرور و انبساط کی ایک مخصوص کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ [اس کے بیٹوں میں سے ایک، مصطفیٰ، عثمان ثالث کے بعد بادشاہ ہوا۔]

اس کے عہد حکومت کے چھوٹے چھوٹے واقعات میں حسب ذیل قابلِ ذکر ہیں: ۱۱۱۷ھ/۱۷۰۵ء میں منتفق [رک بان] عربوں کی حوالی بصرہ میں بغاوت؛ اسی علاقے میں ۱۷۲۷ - ۱۷۲۸ء کے قریب ایک اور عرب بغاوت کی سرکوبی؛ قفقاز کے بعض علاقوں پر، جو بحیرۂ اسود کی سرحد پر واقع تھے، اس کے عہد حکومت کے آغاز میں ترکی اقتدار کی توثیق؛ ۱۷۰۸ء میں الجزائر کی افواج کا ہسپانیہ سے وھران Oran کا علاقہ چھین لینا؛ یسوعی Jesuit فرقے کی تبلیغ کی وجہ سے ارمنی ”ملّت“ میں متواتر فسادات (بالخصوص ۱۷۰۶ - ۱۷۰۷ء اور ۱۷۲۷ - ۱۷۲۸ء میں) اور مصر میں دو بغاوتیں (۱۷۱۲ - ۱۷۱۳ء و ۱۷۲۷ - ۱۷۲۸ء میں)؛ قرم Crimea کے خوانین میں سے یکے بعد دیگرے کئی نے اس دور کے واقعات میں بڑا حصہ لیا، بالخصوص روس کے خلاف جنگ کے دوران میں اور خان دولت گیرائے نے تو خاص طور پر

روس کے خلاف منصوبوں میں شاہ چارلس دوازدہم کی بڑی مدد کی۔ آسٹریا کے ساتھ جنگ کے زمانے میں جب فرانسیس راکوچزی Francis Rákóczy، شہزادہ ٹرانسلوینیا، کو ہنگری کی آزادی کی کوئی امید باقی نہ رہی تو اس نے باب عالی کو امداد کی پیشکش کی؛ چنانچہ باب عالی نے اس کی یہ پیشکش قبول کر لی، لیکن اس کی حمایت و امداد سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا جا سکا، کیونکہ وہ استانبول میں بعد از وقت پہنچا۔ آخر میں ولاچیہ کے پُرتھ Pruth کی مہم میں چانتیمر Cantemir اور اس کے ساتھی ہوسپوداز Hospodar کی غداری کی بناء پر ۱۷۱۱ء کے بعد سے فناری (Phanariote) یونانی ان ریاستوں کے والی مقرر ہونے لگے۔

مآخذ: (۱) محمد راشد: تاریخ، جسے کوچوک چلبی زادہ اسمعیل عاصم نے جاری رکھا، استانبول ۱۱۵۳ھ، ج ۳ و ۴؛ (۲) صاری محمد پاشا: نصائح الوزراء [والامراء] (طبع و ترجمہ از رائٹ W.L. Wright: *Ottoman Statecraft*، پرنسٹن ۱۹۳۵ء)؛ (۳) سید مصطفی: نتائج الوقوعات، استانبول ۱۳۲۷ھ، ۳: ۱۹ تا ۲۳، ۷۰ تا ۷۱؛ (۴) احمد وفیق: فذلکۂ تاریخ عثمانی، استانبول ۱۲۸۶ھ، ص ۲۲۱ تا ۲۳۶؛ (۵) احمد رفیق: اون ایکنجی عصر ہجریدہ عثمانلی حیاتی، استانبول ۱۹۳۰ء، بالخصوص دستاویزات ۶۳، ۶۸، ۸۱، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۶، ۱۲۱ تا ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۵۳؛ (۶) وہی مصنف: لالہ دوری، استانبول ۱۹۳۲ء؛ (۷) محمد ثریا: سجل عثمانی، ۱: ۱۶ تا ۱۷، ۲: ۳۶ و ۳: ۵۲۶، ۵۲۸ تا ۵۲۹ و ۴: ۵۶۸ تا ۵۶۹؛ (۸) محمد غالب شہید علی پاشا، در *TOEM*، ۱: ۲۷۰؛ (۹) کورات A.N. Kurat، اسوج قرالی ۱۲ کارلک ترکیہ دہ...، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۹) وہی مصنف: پروت سفری و باریشی، استانبول ۱۹۵۱ء؛ (۱۰) [انورضیا] کرال E.Z. Karal، در آ ت، بذیل مادۂ احمد ثالث؛ (۱۱) Lady Mary Wortley-Montague: *Letters*، لندن ۱۸۳۷ء، ۱: ۳۳۳ و ۲: ۱۳۹؛ (۱۲) ہامر پُرگ شتال، طبع اوّل، ۷: ۸۲ تا ۳۹۰؛ (۱۳) زِنکائسن Zinkeisen، ۵: ۴۸۱ تا ۶۳۸؛ (۱۴) یورگا N. Jorga: *Gesch. d. Ott. Reiches*، گوتھا ۱۹۱۱ء، ۴: ۲۷۵ تا ۳۱۲؛ (۱۵) واندل A. Vandal: *Une Ambassade Française en Orient sous Louis XV*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۱۶) شے M.L. Shay: *The Ottoman Empire from 1720 to 1734*، اربانا Urbana ۱۹۴۴ء؛ (۱۷) سمنر B. H. Sumner: *Peter the Great and the Ottoman Empire*، آکسفورڈ ۱۹۴۹ء؛ پساروویتز کے عہدنامے کے متعلق (۱۸) بیانچی V. Bianchi (نمایندۂ وینس): *Istorica relazione de la pace di Posarovitz*، پیڈوا Padua ۱۷۱۹ء؛ (۱۹) نورادونگیان G. Noradounghian: *Recueil d'actes internationaux de l'empire ottoman*، پیرس ۱۸۹۷ء، ۱: ۲۰۸ تا ۲۱۶، ۲۱۷ تا ۲۲۰؛ (۲۰) پاولووچ D. M. Pavlović: *Požarevački mir* (1718 g.)، در *Letopis matice Srpske*، نووی ساد Novi Sad ۱۹۰۱ء، شمارہ ۲۰۷، ص ۳۲ تا ۶۳ و شمارہ ۲۰۸، ص ۵۴ تا ۸۰؛ (۲۱) کرائیلٹز Fr. von Kraelitz: *Bericht über den Zug des Gross-Botschafters Ibrahim Pascha nach Wien im Jahre 1719*، *Wien SBAk.*، ۱۹۰۸ء (ترکی متن بھی ہے۔ رفیق نے دوبارہ شائع کیا ہے در *TOEM*، ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء، ص ۲۱۱ ببعد)؛ پترونہ خلیل کی بغاوت کے لیے ایک بڑا مأخذ عبدی افندی [وک بان] کی تاریخ ہے [نیز آ ت، بذیل مادّہ: ناہید سرّی؛ ۱۲ شارل تاریخی (ترجمہ از وولتیر Voltaire، استانبول ۱۹۳۰ء) اور کورات: اسوج قرالی ۱۲ کارلک حیاتی و فعالیتی، استانبول ۱۹۳۰ء].

(H. BOWEN)

احمد بن ابی خالد الاَحْوَل: المامون کا کاتب (سیکرٹری)، جو شامی نسل سے تھا اور ابو عبداللہ کے ایک کاتب کا بیٹا تھا۔ اس نے البرامکۃ سے اپنے

سابقہ تعلقات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے الفضل بن سہل کے ہاں ملازمت اختیار کر لی۔ در حقیقت برمکی پہلے ہی اس کے باپ کے ممنونِ احسان تھے اور اس نے خود بھی یحیٰی کے معتوب ہونے کے بعد اس کی مدد کی تھی۔ بظاہر بغداد پر قبضہ ہونے سے بھی پہلے وہ خراسان گیا تھا اور ایک سفارشی خط کے ذریعے، جو یحیٰی نے اسے اپنی موت سے پہلے دیا تھا، مرو کے کئی دیوان [محکمے] اس کی تحویل میں دے دیے گئے تھے۔ خلیفہ المأمون کے عراق میں واپس آنے کے بعد ثُمامۃ بن اَشرس کی تائید و حمایت سے فائدہ اٹھا کر اس نے الحسن بن سَہْل کو حکومت کے نظم و نسق میں مدد دی اور بعد میں اسی کی جگہ مقرر ہو گیا۔ اس کی دیانت داری مشکوک تھی، کیونکہ وہ آسانی سے لالچ میں آ جاتا تھا۔ وہ حرصِ زر اور اپنے ماتحتوں سے تشدد برتنے میں بدنام تھا۔ باوجود ان سب باتوں کے وہ مرتے دم تک (۲۱۱ھ / ۸۲۶ - ۸۲۷ء) المأمون کا دست راست بنا رہا، اگرچہ یقین کے ساتھ یہ کہنا محال ہے کہ وہ مرتبۂ وزارت تک پہنچا یا نہیں؛ بہر حال اس میں شبہہ نہیں کہ اس کی قابلیت ھی کی وجہ سے المأمون نے اس کی خامیوں سے واقف ہونے کے باوجود اسے اپنی ملازمت میں برقرار رکھا۔

اس نے ۲۰۵ھ / ۸۲۱ء کی سیاسی ساز باز میں اہم حصہ لیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ طاہر بن الحسین، جو اس وقت بغداد کا والی تھا، غسّان بن عبّاد کی جگہ خراسان کا والی مقرر ہو گیا۔ جب ۲۰۷ھ / ۸۲۲ء میں طاہر نے اپنی خود مختاری جتانا شروع کی تو المأمون نے اپنے کاتب کو حکم دیا کہ فوراً خراسان پہنچے اور والی مذکور کو، جس کی وفاداری کے متعلق اس نے پوری ذمہ داری لی تھی، بغداد لے آئے۔ احمد کو بڑی مشکل سے صرف چوبیس گھنٹے کی مہلت مل سکی اور کہا جاتا ہے کہ اس کی روانگی سے پہلے ھی طاہر کی موت کی خبر شہر میں پہنچ گئی۔ جیسا کہ بعض مؤرخین نے لکھا ہے، ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی اچانک موت میں احمد کا بھی ہاتھ تھا۔ اس نے طاہر کی جگہ اس کے بیٹے طلحۃ کو خراسان کا والی مقرر کرا لیا، لیکن المأمون نے احمد کو بھی خراسان بھیج دیا تاکہ وہ طلحۃ کی مدد کرے، بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اس پر نگرانی رکھے۔ کاتب، جسے فوجی اختیارات بھی تفویض ہوئے تھے، اس موقع پر ماوراء النہر تک جا پہنچا اور اس نے اشروسنہ بھی فتح کر لیا۔ المأمون کے چچا ابراھیم بن المہدی کو، جس نے تخت کا دعوی کیا تھا اور کئی سال تک خلیفہ کی پولیس [شرطہ] سے پوشیدہ رہنے میں کامیاب رہا تھا، معافی دلانے میں بھی احمد نے اپنے رسوخ سے کام لیا۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البُلدان، ص ۴۳۰ و ۴۳۱؛ (۲) ابن طَیْفُور و الیعقوبی، ج ۲ و الطبری، ج ۳، اشاریے؛ (۳) الجہْشیاری، اشاریہ و RAAD [مجلّة المجمع العلمی العربی بدمشق]، ۱۸ : ۳۳۰؛ (۴) المسعودی: تنبیہ، ص ۳۵۱ تا ۳۵۲؛ (۵) الأغانی، فہارس؛ (۶) شابُشتی: دیارات (طبع عوّاد)، ص ۹۳ تا ۹۵ (قَب روتھشٹائن G. Rothstein، در *Festschrift Th. Nöldeke*، ۱ : ۱۵۵ تا ۱۷۰)؛ (۷) التنوخی: نِشْوار، ۱ : ۲۱۱ تا ۲۱۵؛ (۸) التنوخی: الفَرَج بعد الشدّة، قاهرة ۱۹۳۸ء، ۱ : ۷۴ تا ۷۵، ۲ : ۳۰ (قَب سورڈل D. Sourdel، در *Mélanges Massignon*)؛ (۹) ابن الأثیر، ج ۶، اشاریہ (۱۰) ابن خلّکان، قاهرة ۱۹۴۸ء، ۲ : ۲۰۵۔

(سورڈل D. SOURDEL)

(سید) **احمد شہید**: دیکھیے احمد بریلوی.

احمد بن ابی بکر: دیکھیے (آل) محتاج.

احمد بن ابی دُؤاد: ابو عبداللہ، معتزلی قاضی، جو بصرے میں پیدا ہوا (نواح ۱۶۰ھ / ۷۷۶ء)۔ کچھ تو اپنی قابلیت کے بل بوتے پر اور کچھ

یحییٰ بن اَکْثَم کی کوشش سے، جس نے اسے دربار بغداد میں روشناس کرایا، خلیفہ المأمون کے عہد میں وہ ایک بڑے مرتبے کو پہنچ گیا اور جلد ہی خلیفہ کا ندیم خاص بن گیا۔ خلیفہ نے اپنی موت سے ذرا پہلے اپنے بھائی اور جانشین المعتصم سے سفارش کی کہ وہ احمد کو، جو مذہب معتزلہ کا ایک سرگرم پیرو تھا، اپنے مشیروں میں داخل کر لے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ المعتصم نے تخت نشین ہونے کے بعد (۲۱۸ھ/۸۳۳ء) احمد کو اپنا قاضی القضاۃ بنا لیا؛ چنانچہ اس حیثیت سے وہ اس احتسابی عدالت کا صدر رہا جو المأمون نے المعتزلی مذہب کو سرکاری مذہب قرار دینے کے بعد قائم کی تھی (دیکھیے مِحْنَة) اور اس طرح اس نے امام احمد[رک] بن حنبل کے محاسبے میں اہم حصہ لیا۔ بایں ہمہ اس نے اپنے فرائض ادا کرنے میں ایسی رواداری اور انسانیت کا ثبوت دیا جو اس زمانے میں غیر معمولی تھی۔ وہ خلیفہ الواثق کے عہد میں بھی اپنے عہدے پر فائز رہا۔ اس خلیفہ کی وفات کے بعد بعض عمائد سلطنت اور حکام نے یہ چاہا کہ الواثق کے نابالغ بیٹے کو تخت نشین کریں، لیکن ترکی محافظ فوج کے سپہ سالار وصیف کے کہنے پر مرحوم خلیفہ کے بھائی جعفر کو خلیفہ بنا دیا گیا اور خود احمد نے اسے المتوکّل کا خطاب دیا، مگر نئے خلیفہ نے بتدریج معتزلیوں کے مخالف روش اختیار کی اور اہلِ سنۃ سے خوشگوار تعلقات پیدا کر لیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قاضی القضاۃ اپنی حیثیت اور اثر و اقتدار کو قائم نہ رکھ سکا۔ المتوکل کی تخت نشینی کے تھوڑے ہی عرصے بعد اسے مرگی کا دورہ پڑا اور اس نے اپنے عہدے کے فرائض اپنے بیٹے ابو الولید محمد کے سپرد کر دیے، جو ۲۱۸ھ/۸۳۳ء سے اس کے نائب کی حیثیت سے کام کر رہا تھا (ماسینوں L. Masignon، در *WZKM*، ۱۹۳۸ء، ص ۱۰۷)۔ مؤخرالذکر کو ۲۳۷ھ/ ۸۵۱ / ۸۵۲ء میں معزول کر کے اس کے بھائیوں سمیت قیدخانے میں ڈال دیا گیا اور ابن ابی دؤاد کی کل جائداد بھی ضبط کر لی گئی۔ قیدیوں کو آخرکار رہا کر دیا گیا، لیکن احمد اور اس کا بیٹا اس تذلیل کے بعد زیادہ عرصے تک زندہ نہ رہ سکے۔ محمد اواخر ۲۳۹ھ/مئی۔ جون ۸۵۴ء میں فوت ہو گیا اور اس کا باپ تین ہفتے بعد، یعنی محرم ۲۴۰ھ/ جون ۸۵۴ء میں، ملکِ عدم کو سدھارا۔

سنّی مصنفین قدرتی طور پر احمد ابن ابی دؤاد پر لے دے کرتے ہیں اور مذہب کے معاملے میں اس کے خلاف اپنی عداوت کو نہیں چھپاتے، لیکن سب کے سب اس کے علم و فضل اور اس کی عالی ظرفی کے قائل ہیں۔ اسے شعر و سخن کا بھی اچھا خاصہ مذاق تھا، اس لیے اس کے حلقے کے شعراء اس کے لطف و کرم کے جویا رہتے تھے۔ وہ متعدد علماء و فضلاء بالخصوص الجاحظ [رکّ بآں] کا سرپرست تھا، جس نے من جملہ اور تحریروں کے اپنی تصنیف البیان و التبیین کو اس کے نام سے منتسب کیا اور براہِ راست یا اس کے بیٹے ابو الولید کے ذریعے اس کے نام خطوط لکھے، جن میں معتزلی عقائد کی تفصیلات پر سیر حاصل بحث کی گئی تھی اور قاضی کے لیے وہ حجتیں فراہم کیں جن سے ان سنّیوں کو زچ کر سکے جو زیرِ احتساب تھے۔ (الجاحظ اور ابن ابی دؤاد کے باہمی تعلقات کے متعلق دیکھیے پلّا Ch. Pellat، در *RSO*، ۱۹۵۲ء، ص ۵۵ ببعد؛ وہی مصنّف، در *AIEO*، الجزائر ۱۹۵۲ء، ص ۲۰۳ ببعد اور وہی مصنّف، در مشرق، ۱۹۵۳ء، ص ۲۸۱ ببعد۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۳: ۱۱۳۹ ببعد؛ (۲) ابن الأثیر، ۶: ۳۶۵ ببعد؛ (۳) الیعقوبی، ۲: ۵۶۹؛ (۴) ابن خلکان، عدد ۳۱؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۴: ۱۴۱؛ (۶) المعرّی: رسالة الغفران، قاہرۃ ۱۹۰۰ء، ص ۳۲۰؛ (۷) العسقلانی: لسان المیزان، ۱: ۱۷۱؛ (۸) وائل Weil:

Gesh. d. Chalifen، ۲ : ۲٦۱ ببعد.

(CH. PALLAT و K. V. ZETTERSTÉEN)

احمد بن ابی طاہر طَیفُور: دیکھیے ابن ابی طاہر.

احمد بن اِدْرِیس: مراکش کے شریف اور صوفی، جو عبدالعزیز الدَّبّاغ بانی سلسلۂ خَضِریّہ کے مرید تھے۔ آپ نے خود بھی متصوفین کا ایک سلسلہ ادریسیۃ کے نام سے عَسِیر میں قائم کیا، جہاں ۱۸۲۳ء میں آپ نے طریقۂ سَنُوسیۃ کے بانی کو اپنے مریدوں میں داخل کیا۔ آپ کی وفات صَبیا (عسیر) میں ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء میں ہوئی۔ آپ نے ایک قسم کی نیم مذہبی اور نیم فوجی ریاست قائم کی، جس کے آخری دو حکمران آپ کے پڑپوتے سید محمد بن علی بن محمد بن احمد (۱۸۹۲ء/۱۹۲۳ء) اور موخر الذکر کے بیٹے علی (۱۹۲۳ء سے) تھے۔ آخرکار علی کو مجبورًا سعودی عرب کی سیادت اور حمایت قبول کرنا پڑی۔ یہ عہدنامہ سنوسی پیشوا احمد شریف (دیکھیے اِدْرِیسیۃ) نے طے کرایا تھا.

سلسلۂ ادریسیۃ کے لوگ آج کل سابقہ اطالوی سمالی لینڈ (مرکہ Merca) اور جبوتی نیز اریٹیریا کے بنو عامر (خَتْمِیّہ) کے درمیان اور غلّا (Gallas) میں (جہاں اس سلسلے کے مبلغ نور حسین کا بڑا احترام کیا جاتا ہے) بکثرت پائے جاتے ہیں۔ سلسلۂ اِدْرِیسیۃ کے سلسلۂ خَضِریہ کی دوسری جماعتوں بالخصوص سوڈان کے سلسلۂ مِرْغَانِیّہ سے برادرانہ تعلقات قائم ہیں.

مآخذ: (۱) اَوْراد، اَحزاب و رسائل، طبع لیتھو قاہرۃ ۱۳۱۸ھ؛ (۲) نالینو Nallino: *Scritti*، ۲ : ۳۸۲ ببعد، ۳۹۷ ببعد اور بالخصوص ۴۰۳ تا ۴۰۷؛ (۳) *Annuaire du Monde Musulman*، طبع چہارم، ۱۹۵۴ء، ص ۲۷، ۳۸۰، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۲ تا ۳۹۳؛ (۴) عبدالواسع بن یحیی الواسعی الیمانی: تاریخ الیمن، قاہرۃ ۱۳۴٦ھ، ص ۲۳۸ تا ۲۴۳.

(L. MASSIGNON ماسینیون)

احمد بن حابط: (نہ کہ حائط، اس مقام کے اعتبار سے جو العسقلانی نے اسے ابجدی ترتیب میں دیا ہے)، ایک عالم دین، جس کا شمار معتزلہ میں ہوتا ہے۔ وہ النَّظّام [رک بآن] کے تلامذہ میں سے بالخصوص الفضل الحَدَثی کا استاد تھا۔ اس کی زندگی کے متعلق ہمیں کچھ علم نہیں، البتہ اس کی بعض بدعات ہمیں جزوی طور پر معلوم ہیں۔ اس کا مذہب، جو ۲۳۲ھ/۸۳٦-۸۴۷ء سے پہلے کا وضع کردہ ہے، معتزلہ کی تعلیمات سے، ان دو بنیادی عقیدوں میں مختلف معلوم ہوتا ہے، جو ایسے مذاہب سے لیے گئے ہیں جن کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں، لیکن جن کی تصدیق ابن حابط کی نظر میں قرآن سے ہوتی ہے۔ (۱) قرآن پاک کی سورۃ ۷۹ [النّٰزِعٰت]: ۲۴ (۲۳)، [فَحَشَرَ فَنَادٰی ○ فَقَالَ اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی]؛ ۲ [بقرۃ]: ۲۱۰ (۲۰٦) [هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ قُضِيَ الْاَمْرُ .... الخ] اور ۵ [المائدۃ]: آیہ ۱۱۰ [وَ اِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرٰىةَ وَ الْاِنْجِيْلَ وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِيْ فَتَنْفُخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِيْ.... الخ] سے وہ حضرت عیسٰی کی الوہیت کا ثبوت فراہم کرتا ہے اور اس سے تاریخ الحاد لکھنے والے یہ معنی لیتے ہیں کہ اس کے نزدیک دنیا کے دو خالق ہیں، یعنی اللہ [تعالٰی] اور [حضرت] مسیحؑ۔

(۲) وہ "کُرُور" یا تناسخ ارواح کا قائل ہے، جو روح کل (Universal Spirit) سے ایسی شکلوں میں جو ان کی گزشتہ زندگی کے نیک [یا بد] کاموں کے مطابق خوب تر یا بدتر ہوں گی نکلتی ہیں۔ اس نظریے کی رُو سے پانچ مرحلوں کا وجود ماننا پڑتا ہے: ایک مقام ملعونیت (دوزخ): ایک مقام

آزمایش (یه دنیا)! دو مقامات برائے مکافات اضافی اور آخرکار بہشت، جہاں [ابتداء میں] ارواح کی تخلیق ہوئی تھی - ارشاد قرآنی: ے [اعراف]: [٣٦] [وَ الَّذِیْنَ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا وَ اسْتَکْبَرُوْا عَنْهَآ اُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ]، ١٠ [یونس]: ٤٩ [. . . لِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ فَلَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ] و ١٦ [النحل]: ٦١ (٦٣) [وَ لَوْ یُؤَاخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَّا تَرَکَ عَلَیْهَا مِنْ دَآبَّةٍ وَّ لٰکِنْ یُّؤَخِّرُهُمْ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ] کے مطابق ایسی ارواح جن میں نیکی یا بدی کا ''پیالہ لبریز ہو چکا ہے'' آخرکار بہشت یا دوزخ میں جائیں گی - ابن حابط، جو حیوانات کے تناسخ ارواح کا بھی قائل ہے، اس منطقی نتیجے کو قبول کرنے پر مجبور ہے کہ حیوانات بھی ''مکلّف'' ہیں اور اپنی انفرادی ذمہ داری رکھتے ہیں اور یہ اسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے کہ ان کی تعلیم کے لیے بھی پیغمبر بھیجے جاتے - چنانچہ اس عقیدے کی دلیل وہ ٦ [الانعام]: ٣٨ [وَ مَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَ لَا طٰٓئِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُکُمْ]، ١٦ [النحل]: ٦٨ [وَ اَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ . . . فَاسْلُکِیْ سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلًا] اور ٣٥ [فاطر]: ٢٤ [وَ اِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِیْهَا نَذِیْرٌ] کی بناء پر پیش کرتا ہے - قدرتی طور پر مؤرخین الحاد نے اس عالم پر بڑی کڑی نکتہ چینی کی ہے اور وہ ایسے مسلمان کا نام دینا بھی پسند نہیں کرتے۔

مآخذ: (١) الجاحظ: کتاب الحیوان، طبع دوم، ٤: ٢٨٨، ٢٩٣ بعد و ٥: ٢٣٣؛ (٢) الشّهرستانی: مِلل (طبع Cureton)، ص ٤٢ بعد (ترجمہ از Haarbrücke، ١: ٦١ بعد)؛ (٣) ابن حَزم: فِصَل، ٤: ١٩٠ بعد؛ (٤) البغدادی: فَرق، ص ٢٦٠؛ (٥) اِیجی: [مواقف] (Statio) ص ٣٠٣؛ (٦) المَقریزی: خِطَط، ٢: ١٢٧، ٣٤٧؛ (٧) د ساسی S. de Sacy : *Druzes*، ص xlii بعد؛ (٨) ابن حجر العسقلانی: لسان المیزان، ١: ١٤٨.

(CH. PELLAT)

* **احمد[۲] بن حَنْبَل**: ''امام بغداد''، مشہور و معروف عالم دین، فقیہ اور محدث (١٦٤ تا ٢٤١ھ / ٧٨٠ تا ٨٥٥ء)، آپ اسلام کی نہایت اولوالعزم شخصیتوں میں سے تھے اور اسلام کے تاریخی ارتقاء اور جدید احیاء پر آپ کا گہرا اثر پڑا ہے - آپ اہل سنت کے چار مذاہب میں سے مذہب حنبلی کے بانی ہیں اور اپنے شاگرد ابن تَیْمِیَّة [رک بان] کے ذریعے وہابیت کے مورث اعلیٰ، اور کسی حد تک سَلَفِیَّہ کی قدامت پسندانہ اصلاحی تحریک کے بھی محرک ہیں۔

١ - سوانح حیات: احمد بن حنبل نسلاً عرب اور ربیعة کی ایک شاخ بنو شَیْبان میں سے تھے، جنھوں نے عراق اور خراسان کی فتح میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا - ان کے خاندان کی سکونت پہلے بصرے میں تھی، لیکن آپ کے دادا حَنْبل بن ہلال کے زمانے میں، جو بنی اُمیّہ کی طرف سے سَرَخْس کے والی اور عباسیوں کے ابتدائی حامیوں میں سے تھے، یہ خاندان شہر مرو میں چلا گیا تھا - آپ ماہ ربیع الثانی ١٦٤ھ / دسمبر ٧٨٠ء میں اپنے والد محمد بن حنبل کے، جو خراسانی فوج میں ملازم تھے، بغداد منتقل ہونے کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے - بغداد آنے کے کوئی تین سال بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا - تاہم آپ کو ایک چھوٹی سی خاندانی جاگیر ورثے میں ملی، جس سے آپ ایک سادہ مگر آزادانہ زندگی بسر کر سکتے تھے - بغداد میں علم لغت، فقہ اور حدیث کی تعلیم پانے کے بعد انہوں نے ١٧٩ھ / ٧٩٥ء سے اپنے آپ کو علم حدیث کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا اور اس سلسلے میں العراق، حجاز، یمن اور شام کے سفر کیے، مگر

ایران، خراسان اور مغرب کے دور دراز ممالک تک سفر کرنے کی روایتیں محض افسانہ اور ناقابلِ اعتناء ہیں۔ ۱۸۳ھ میں آپ کوفے گئے تھے، مگر آپ کا زیادہ تر قیام بصرے ہی میں رہا، جہاں آپ پہلے ۱۸۶ھ میں اور بعد ازاں ۱۹۰ھ، ۱۹۴ھ میں اور پھر ۲۰۰ھ میں گئے تھے۔ آپ مکۂ [مکرمہ] اس سے بھی زیادہ مرتبہ گئے تھے، چنانچہ آپ نے پانچ دفعہ فریضۂ حج ادا کیا، یعنی ۱۸۷ھ، ۱۹۱ھ، ۱۹۶ھ، ۱۹۷ھ میں (جس کے بعد آپ مدینۂ [منورہ] میں عزلت نشینی (مجاورہ) سے مشرف ہوئے)۔ پھر ۱۹۸ھ میں حج کر کے دوبارہ مجاورت روضۂ رسول[صلعم] کا شرف حاصل کیا اور وہاں ۱۹۹ھ تک رہے۔ اس کے بعد آپ عبدالرزاق محدّث کی ملاقات کے لیے صنعاء گئے (مناقب، ص ۲۲ تا ۲۳؛ ترجمۃ، ص ۲۱ تا ۲۳)۔

آپ نے حدیث اور فقہ کی تحصیل بہت سے اساتذہ سے کی، جن کے اسمائے گرامی محفوظ ہیں (مناقب، ص ۳۳ تا ۳۶؛ ترجمۃ، ص ۱۳ تا ۲۳)۔ بغداد میں آپ قاضی ابو یوسف [رک بآں] (م ۱۸۲ھ / ۷۹۸ء) کے درس میں بھی شریک ہوئے، لیکن آپ پر ان کی تعلیمات کا کچھ زیادہ گہرا اثر نہ پڑا۔ آپ باقاعدگی کے ساتھ ھُشَیم بن بشیر کے درس میں، جو ابراہیم النخعی کے شاگرد تھے، ۱۷۹ھ سے لے کر ۱۸۳ھ تک شریک رہے (مناقب، ص ۵۲؛ البدایۃ، ۱۰: ۱۸۳ تا ۱۸۴)۔ اس کے بعد آپ کے بڑے استاد سُفیان بن عُیَینۃ (م [رجب] ۱۹۸ھ / [فروری] ۸۱۴ء) رہے، جو دبستانِ حجاز کے سب سے بڑے مستند عالم تھے۔ آپ کے دوسرے ممتاز اساتذہ میں سے بصرے کے عبدالرحمٰن بن مہدی (م ۱۹۸ھ / ۸۱۳-۸۱۴ء) اور کوفے کے واقع بن الجرّاح (م [ذوالحجۃ] ۱۹۷ھ / [اگست] ۸۱۳ء) تھے، لیکن جیسا کہ ابن تیمیۃ[رح] نے لکھا ہے (منہاج السنۃ، ۴: ۱۴۳) علمِ فقہ میں آپ کی تعلیم و تربیت زیادہ تر اہلِ حدیث اور دبستانِ حجاز کی مرہونِ منت ہے۔ بعض اوقات انھیں محض امام شافعی[رح] کا شاگرد تصوّر کیا جاتا ہے، مگر یہ رائے درست نہیں۔ آپ امام شافعی[رح] کی فقہی تعلیمات سے کم سے کم جزوی طور پر واقف تھے۔ لیکن ان سے آپ کی ملاقات بظاہر صرف ایک ہی مرتبہ ۱۹۵ھ میں بغداد میں ہوئی تھی (البدایۃ، ۱۰: ۲۵۱ تا ۲۵۵؛ ۳۲۶ تا ۳۲۷)۔

المامون نے اپنے عہدِ حکومت کے اواخر میں بِشر المَرِیسی کے زیرِ اثر سرکاری طور پر معتزلہ [رک بآں] کی حمایت کرنے کی حکمت عملی اختیار کر لی اور احمد[رح] بن حنبل کے دورِ محنت و ابتلاء کا آغاز ہوا جس کی وجہ سے آپ کو آگے چل کر ایک بڑی شہرت حاصل ہونے والی تھی (دیکھیے مادّہ المامون اور المحنۃ)۔ ابن حنبل[رح] نے خلقِ قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے سختی سے انکار کر دیا، جو کہ راسخ اسلامی عقیدے کے خلاف تھا۔ جب المامون کو، جو اس زمانے میں طرسوس میں مقیم تھا، اس کا علم ہوا تو اس نے حکم دیا کہ ابن حنبل[رح] اور ایک اور معترض محمد بن نوح کو اس کے پاس بھیج دیا جائے؛ چنانچہ ان دونوں کو پابزنجیر کر کے روانہ کر دیا گیا، لیکن رَقّۃ سے کوچ کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد انھیں خلیفہ کے فوت ہونے کی خبر ملی، اس لیے ان دونوں کو بغداد واپس بھیج دیا گیا۔ ابن نوح تو اسی سفر میں انتقال کر گئے اور ابن حنبل[رح] کو بغداد پہنچنے پر پہلے یاسریۃ میں قید کر دیا گیا، پھر دارِ عُمارۃ کے ایک مکان میں اور آخرکار دَرْبِ الموصلی کے عام قیدخانے میں (مناقب، ص ۳۰۸ تا ۳۱۷؛ ترجمۃ، ص ۴۰ تا ۵۶؛ البدایۃ، ۱۰: ۲۷۲ تا ۲۸۰)۔

اگرچہ نیا خلیفہ المعتصم چاہتا تھا کہ احتساب کو بند کر دے، لیکن کہتے ہیں کہ معتزلی قاضی احمد بن ابی دُؤاد نے اسے یہ مشورہ دیا کہ جو موقف

سرکاری طور پر اختیار کیا جا چکا ہے اسے ترک کر دینا حکومت کے لیے باعث خطر ہے؛ چنانچہ ابن حنبل[رح] کو خلیفہ کے حضور پیش ہونے کا حکم دیا گیا (رمضان ۲۱۹ھ)۔ اب بھی آپ نے خلق قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے قطعی طور پر انکار کر دیا۔ اس پر آپ کو بہت بری طرح زد و کوب کیا گیا، لیکن مجموعی طور پر کوئی دو سال تک قید میں رکھنے کے بعد آپ کو گھر جانے کی اجازت دے دی گئی۔ المعتصم کے پورے عہد حکومت میں آپ گوشہ نشین رہے اور حدیث کا درس دینے سے احتراز کیا کرتے تھے۔ الواثق کی تخت نشینی (کے موقع پر) یعنی (۲۲۷ھ / ۸۴۲ء) سے آپ نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کرنے کی دوبارہ کوشش کی، لیکن پھر اسے جلد ہی موقوف کرنا بہتر خیال کیا۔ گو حکومت کی جانب سے کوئی حکم امتناعی جاری نہیں ہوا تھا، لیکن ڈر یہ تھا کہ کہیں معتزلی قاضی کی جانب سے آپ پھر ہدف جور نہ بنا لیے جائیں؛ لہٰذا آپ کی خلوت نشینی جاری رہی بلکہ (کہتے ہیں کہ) بعض اوقات آپ کو اپنے دشمنوں سے بچنے کے لیے روپوش بھی ہونا پڑتا تھا (مناقب، ص ۳۴۸ تا ۳۴۹)۔

۲۳۲ھ / ۸۴۷ء میں خلیفہ المتوکل کی تخت نشینی کے بعد سنّی مذہب [سرکاری طور پر] دوبارہ اختیار کر لیا گیا تو ابن حنبل نے بھی اپنے درس و تدریس کا سلسلہ پھر جاری کر دیا؛ تاہم ان محدثین میں آپ کا نام نہیں آتا جنہیں ۲۳۴ھ میں خلیفہ نے فرقۂ جہمیہ اور معتزلہ (مناقب، ص ۳۵۶) کی تردید کے لیے نامزد کیا تھا۔ جور و تشدّد کے زمانے کی سربرآوردہ شخصیتیں اب غائب ہو چکی تھیں، اس وجہ سے اب خلیفہ اور آزاد منش امام احمد[رح] بن حنبل کے درمیان راہ و رسم کی سبیل نکل آئی۔ احمد بن ابی دؤاد کو ۲۳۷ھ / ۸۵۲ء میں اپنے عہدے سے بر طرف کر دیا گیا اور بعض روایات سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ احمد ابن ابی دؤاد کی جگہ ابن اکثم کے تقرر کی سفارش بھی آپ ہی نے کی تھی (البدایة، ۱۰: ۳۱۰ تا ۳۱۶ و ۳۱۹ تا ۳۲۲)۔ دربار خلافت میں پہنچنے کی پہلی کوشش تو ناکام رہی، اگرچہ اس کی تاریخ اور اسباب پوری طرح معلوم نہیں (مناقب، ص ۳۵۹ تا ۳۶۲)، لیکن ۲۳۷ھ میں آپ کو خلیفہ المتوکل نے سامرّا میں طلب کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ کا منشا یہ تھا کہ آپ نوجوان شہزادہ المعتزّ کو حدیث پڑھائیں اور یہ بات بھی فرض کی جا سکتی ہے کہ خلیفہ اس مشہور عالم دین سے سنت کی بحالی کے سلسلے میں کام لینے کا خواہش مند تھا۔ سامرّا کے اس سفر میں آپ کو مسامحت و مفاہمت کے کسی خطرے کے بغیر دربار کے سربرآوردہ لوگوں سے بھی ملنے کا موقع ملا۔ جو بیانات محفوظ رہ گئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سامرّا پہنچنے پر حاجب وَصیف نے آپ کی بڑی آؤبھگت کی اور اِیتاخ کے پرتکلف محل میں اتارا، کثرت سے تحائف اور عطیات پیش کیے اور شہزادہ المعتزّ کے حضور میں باریاب کرایا، لیکن آخرکار آپ کی اپنی ہی درخواست پر آپ کی عمر اور صحت کے پیش نظر آپ کو کسی خاص ذمہ داری کے لینے سے معاف کر دیا گیا۔ کچھ عرصے یہاں قیام کرنے کے بعد آپ خلیفہ سے ملاقات کیے بغیر بغداد چلے آئے (مناقب، ص ۳۷۲ تا ۳۷۸؛ ترجمة ص ۵۸ تا ۷۵؛ البدایة، ۱۰: ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۳۷ تا ۳۴۰)۔

امام احمد[رح] بن حنبل کا انتقال مختصر سی علالت کے بعد ربیع الاوّل ۲۴۱ھ / جولائی ۸۵۵ء میں ہوا۔ آپ نے ۷۷ برس کی عمر پائی اور شہیدوں کے قبرستان (مقابر الشہداء) میں حرب دروازے کے قریب دفن ہوئے۔ آپ کے جنازے کی تفصیلات سے،

جو کسی حد تک افسانے کا رنگ رکھتی ہیں، یہ بات ضرور واضح ہوتی ہے کہ آپ کے متعلق عوام کے دل میں درحقیقت محبت کے مخلصانہ جذبات تھے؛ چنانچہ آپ کے مقبرے پر جوش عقیدت کے ایسے مظاہرے ہوے کہ مقامی حکام کو قبرستان کی حفاظت کے لیے پہرا لگانا پڑا (مناقب، ص ۳۰۹ تا ۳۱۸، ترجمة ص ۵۷ تا ۸۲؛ البداية، ۱۰ : ۳۳۰ تا ۳۳۳)۔ بغداد میں آپ کا مقبرہ ایک سب سے بڑی زیارتگاہ بن گیا۔ ۵۷۴ھ / ۱۱۷۸-۱۱۷۹ء میں خلیفہ المستضی نے اس پر ایک کتبہ لگوا دیا، جس میں اس یگانۂ روزگار محدث کو سنت کے زبردست ترین حامی کے طور پر بہت سراہا گیا (البداية، ۱۲ : ۳۰۰)۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی میں دریاے دجلہ کے ایک سیلاب میں یہ مقبرہ بہہ گیا (لسٹرینج Le Strange : *Baghdad*، ص ۱۶۶)۔

آپ کی دو منکوحہ بیویوں کے بطن سے ایک ایک لڑکا (صالح اور عبداللہ) پیدا ہوا اور ایک لونڈی کے بطن سے بھی چھے بچے پیدا ہوے، جن کے بارے میں اس کے سواء کچھ معلوم نہیں (مناقب ص ۲۹۸ تا ۳۰۶)۔ صالح ۲۰۳ھ / ۸۱۸-۸۱۹ء میں بغداد میں پیدا ہوے اور ۲۶۶ھ / ۸۷۹-۸۸۰ء میں اصفہان میں فوت ہوے، جبکہ وہ وہاں کے قاضی تھے۔ آپ کی فقہی تعلیمات کا بہت سا حصہ انہیں کے ذریعے منقول ہوا ہے (طبقات، ۱ : ۱۷۳ تا ۱۷۶)۔ عبداللہ (ولادت ۲۱۳ھ / ۸۲۸ء) کو زیادہ تر دلچسپی علم حدیث سے تھی اور آپ کے ادبی کام کا بیشتر حصہ انہیں کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے۔ عبداللہ کا انتقال ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء میں بغداد میں ہوا اور وہ قریش کے قبرستان میں دفن ہوے، چنانچہ جو عقیدت اور ارادتمندی عوام کو آپ کے والد کے مزار سے تھی وہ اس کے سیلاب میں بہہ جانے کے بعد ان کے مزار کی طرف منتقل ہو گئی (طبقات ۱ : ۱۸۰ تا ۱۸۸)۔ دونوں بیٹے اپنے والد کی علمی زندگی سے نہایت قریبی تعلق رکھتے تھے اور یہی دونوں اس مجموعی عمارت کے بڑے معماروں میں ہیں جسے "حنبلی مذہب" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۳۔ تصانیف: امام حنبل کی مشہور و معروف کتابوں میں سے وہ مجموعۂ احادیث ہے جسے مسند کہتے ہیں (طبع اول قاہرۃ ۱۳۱۱ھ [۱۳۱۳ھ]؛ طبع جدید از احمد شاکر، جس کی اشاعت ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۸ء) سے جاری ہے۔ گو امام موصوف اس کتاب کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے، لیکن اصل میں آپ کے بیٹے عبداللہ نے اس کتاب کے کثیر مواد کو جمع کیا، ایسے مسانید کے تحت جمع کیا اور اس میں خود بھی کچھ اضافے کیے۔ عبداللہ کے بغدادی شاگرد ابوبکر القطیعی نے اسی مدونہ نسخے میں کچھ اور اضافے کر کے اسے آگے منتقل کیا۔ اس عظیم الشان مجموعے میں احادیث کو مضامین کے اعتبار سے ترتیب نہیں دیا گیا جیسا نہ صحیح بخاری یا صحیح مسلم کی ترتیب ہے، بلکہ انہیں سب سے پہلے راوی کے نام کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اس کتاب میں کئی مخصوص مسند [احادیث] پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور [حضرت] ابوبکر[رض]، [حضرت] عمر[رض]، [حضرت] عثمان[رض]، [حضرت] علی[رض] اور دیگر اصحاب کبار [رضوان اللہ تعالٰی علیہم] کی طرف مسند [حدیثیں] اور آخر میں انصار، اہل مکہ، اہل مدینہ، اہالیان کوفہ، بصرہ اور شام کی طرف مسند احادیث مندرج ہیں [عبدالمنان عمر نے فقہی ابواب کی ترتیب سے اسے از سر نو مرتب و مدون کیا ہے، جس سے یہ پوری "مسند" "جامع" کی شکل میں آ گئی ہے۔ مخطوطہ مرتب کے پاس ہے]۔

اسانید کی ترتیب سے علمی دیانت کا ثبوت ملتا ہے، لیکن وہ لوگ جنہیں یہ احادیث

حفظ نہ ہوں اس ترتیب کی وجہ سے بہ مشکل اس کتاب سے کام لے سکتے تھے؛ چنانچہ بعض اوقات اس کی ترتیب کو بدلا گیا۔ محدث ابن کثیر نے اپنی کتاب فی جمع المسانید العشرہ میں حروف ابجد کے اعتبار سے صحابہ کی ان احادیث کو مرتب کیا ہے جو ابن حنبلؒ کی مسند، صحاح ستہ اور الطبرانی کی معجم اور بزّار اور ابو یعلٰی الموصلی کی مسندوں میں آئی ہیں (شذرات، ۶: ۲۳۱)۔ ابن زُرَیْق (م ۸۰۳ھ / ۱۴۰۰ - ۱۴۰۱ء؛ شذرات، ۷: ۲۲-۲۳) نے اپنی تالیف کتاب الدراری میں البخاریؒ کے ابواب کی ترتیب کی پیروی کی ہے۔ اس کی بڑی خوبی یہ بھی ہے کہ اس نے احادیث کے ضمن میں حنابلہ کی بہت سی تصانیف بالخصوص ابن قدامۃ، ابن تیمیۃ اور ابن القیم کے اقتباسات بھی درج کر دیے ہیں۔ یہ ضخیم تالیف، جو دمشق کے کتب خانۂ ظاہریہ میں محفوظ ہے، گزشتہ پچاس سال سے بے شمار حنبلی کتابوں کی طباعت و اشاعت کے لیے ایک معدن کا کام دے رہی ہے۔

علم حدیث کے دائرے کے اندر احمدؒ بن حنبل کو ایک مستقل مجتہد سمجھنا چاہیے، جنھوں نے بقول ابن تیمیہؒ (منہاج، ۴: ۱۴۳) احادیث و اخبار کے اس انبار میں سے، جو آپ کو اپنے بہت سے شیوخ سے ملا تھا، اپنا مسلک خود قائم کیا (اختار لنفسہ)؛ اس لیے آپ کو الطبری کی طرح کسی صورت بھی محض محدث نہیں کہا جا سکتا اور نہ آپ محض ایسے فقیہ تھے جس کا صرف شرعی اصول و قواعد سے واسطہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابن عَقیل نے لکھا ہے ابن حنبلؒ کے بعض اختیار کردہ مواقف [اختیارات] ایسے ہیں جنھیں آپ نے اس خوبی سے حدیثوں پر مبنی کیا ہے کہ اس کی مثال شاذ ہی کہیں ملے گی اور آپ کے بعض فتاوٰی اس بات کے شاہد ہیں کہ آپ کی فقیہانہ باریک بینی عدیم النظیر تھی (مناقب، ۶۴ تا ۶۶)۔ اصحاب الحدیث کو اور اصحاب الرأی کو باقاعدہ طور پر ایک دوسرے کا نقیض نہیں سمجھنا چاہیے، کیونکہ کم سے کم ذاتی رائے کے استعمال کے بغیر حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھنا اور ان کے اختلافات کو دور کرنا یا ان سے پیدا شدہ نتائج کا استخراج کرنا ممکن نہیں ہے۔

ابن حنبلؒ کے اصول و عقائد کے سمجھنے کے لیے دو بنیادی مختصر رسالے الرّد علی الجھمیّۃ و الزنادقۃ اور کتاب السنۃ (دونوں یکجا قاہرۃ میں طبع ہوئے، بدون تاریخ طباعت؛ کتاب السنۃ کا ایک زیادہ مفصل متن ۱۳۴۹ھ میں مکے میں طبع ہوا تھا)۔ پہلے رسالے میں آپ نے جہم بن صفوان [رکّ بآں] کے عقائد کی وضاحت کر کے ان کی تردید کی ہے۔ جہم کے خیالات کی تبلیغ و اشاعت خراسان میں وسیع پیمانے پر ہوئی اور انھیں حضرت ابو حنیفہؒ اور عمرو بن عبید کے بعض شاگردوں نے اختیار بھی کر لیا تھا۔ کتاب السنۃ میں آپ نے بعض دینی مسائل پر، جو کتاب الرّد میں بھی بیان ہو چکے ہیں، دوبارہ نظر ڈالی ہے اور اپنے مذہب کے تمام بڑے بڑے اصولوں کے متعلق اپنا موقف صاف صاف بیان کر دیا ہے (قبّ نیز طبقات، ۱: ۳۴۲ تا ۳۴۵)۔ اصول و عقائد کے متعلق آپ کی دوسری تصانیف میں سے، جو سلامت رہی ہیں، کتاب الصلوٰۃ (قاہرۃ ۱۳۲۳ھ و ۱۳۴۷ھ) ہے، جس میں نماز با جماعت اور اسے صحت کے ساتھ ادا کرنے کی ضرورت تحریر کی ہے۔ یہ کتاب ہم تک مُہنّی بن یحیی الشامی کے واسطے سے پہنچی ہے، جو آپ کے قدیم شاگردوں میں سے تھے اور جنھوں نے اس کے اقتباسات کو قاضی ابو الحسن کی کتابوں اور تذکروں کے ذخیرے سے اخذ کیا تھا (طبقات، ۱: ۳۴۵ تا ۳۸۰)۔ دو مخطوطے، جو ابھی تک شائع نہیں ہوئے، قابل ذکر ہیں۔ ایک تو مسند من مسائل احمد بن حنبل (برٹش میوزیم؛ قبّ براکلمان: تکملۃ، ۱: ۳۱۱)،

جیسے ابوبکر الخلّال نے روایت کیا ہے، جو ہو سکتا ہے کہ کتاب الجامع کا ایک ٹکڑا ہو (دیکھیے ذیل میں) اور جو احمد بن حنبل کے سیاسی اور مذہبی خیالات کے مطالعے کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ دوسری کتاب الامر ہے، جو غلام الخلّال کے واسطے سے ہم تک پہنچی ہے (مخطوطہ در ظاہریۃ)۔

کتاب الورع (قاہرۃ ۱۳۴۰ھ، جزوی ترجمہ از G. H. Bousquet و P. Charles Dominique، در *Hespéris*، ۱۹۵۲ء، ص ۷۹ تا ۱۲۳) میں خاص خاص مواقع کے متعلق امام احمد[رح] بن حنبل کی رائیں سرسری ترتیب کے ساتھ یادداشتوں کی صورت میں مندرج ہیں، جہاں ان کے نزدیک انتہائی احتیاط (ورَع) کی ضرورت ہے۔ ان کے راوی ابوبکر المروزی نے ان مسائل پر یا متعلقہ مضامین پر دوسرے علمائے دین کی آراء کا اضافہ کر دیا ہے، جس سے شاید مؤلف کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ زہد و ورع کے بارے میں امام احمد[رح] کی تعلیمات آپ کے معاصرین ابراہیم[رح] بن اَدْہَم، فُضَیل[رح] بن عیاض یا ذُوالنُّون[رح] مصری کی تعلیم کے مقابلے میں بہتر ہیں۔ یہ بھی دیکھا گیا ہے (قب عبدالجلیل : *Aspects intérieurs de l' Islam*، ص ۲۲۸، حاشیہ ۱۹۳) کہ ابو طالب المکی نے اپنی کتاب قوت القلوب میں اس تالیف سے بکثرت اقتباسات لیے ہیں اور پھر امام الغزالی[رح] نے بھی احیاء علوم الدین میں اس سے استفادہ کیا ہے۔

مسائل : عقائد، اخلاق اور فقہ غرض ہر قسم کے مسائل میں امام احمد[رح] بن حنبل سے متواتر رجوع کیا جاتا تھا۔ بعض روایتوں کی رو سے آپ نے اپنی آراء کے قلم بند کیے جانے کو منع کر دیا تھا۔ ممکن ہے کہ آپ نے کوئی ایسی رسمی ممانعت نہ کی ہو، تاہم اتنی بات یقینی ہے کہ آپ اپنے مستفسرین کو ہمیشہ تنبیہ کرتے رہتے تھے کہ آپ کے افکار مدون کرنے (تدوین الرأے) سے پرہیز کریں، مبادا اس قسم کی تدوین ان احکام کی جگہ لے لے جو قرآن اور سنت سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ امام شافعی[رح] کے برعکس آپ نے اپنی آراء کو کبھی منظم طور پر عقائد کے مجموعے کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کی تعلیم کا بنیادی مقصد اس ردِّ عمل کی شکل میں واضح ہوتا ہے جو احکام فقہ کی تدوین کے خلاف پیدا ہوا۔ ابتداء میں اسلامی قانون بیشتر زبانی روایت کی صورت میں نقل ہوتا آیا تھا، جس میں ایک مشترکہ بنیاد پر انفرادی اختلاف رأے کی بہت کچھ گنجایش موجود تھی، اس لیے قانون کی ایسی باضابطہ تدوین سے جس کے ذریعے کسی خاص عالم کا طرزِ فکر قانون پر مسلّط ہو جائے یا جس سے قانون متعیّن ہو کر بن جائے یہ اندیشہ ہو سکتا تھا کہ قانون کی باطنی یا حقیقی نوعیت بدل جائے گی۔

آپ کے جوابات [فتاوٰی] کو معرضِ تحریر میں لانے اور فقہ کے عام عنوانات کے تحت انہیں ترتیب دینے کا کام صالح اور عبداللہ، نیز آپ کے ان دوسرے شاگردوں نے انجام دیا : (۱) اسحٰق بن منصور الکَوْسَج (م ۲۵۱ھ / ۸۶۵ - ۸۶۶ء؛ طبقات، ۱ : ۱۱۳ تا ۱۱۵)؛ (۲) ابوبکر الأثرم (م ۲۶۰ھ / ۸۷۳ - ۸۷۴ء یا ۲۷۳ھ / ۸۸۶ - ۸۸۷ء؛ طبقات، ۱ : ۶۶ تا ۷۴)؛ (۳) حنبل بن اسحٰق (م ۲۷۳ھ؛ طبقات، ۱ : ۱۴۳ تا ۱۴۵)؛ (۴) الملک المیمونی (م ۲۷۴ھ / ۸۸۷ - ۸۸۸ء؛ طبقات، ۱ : ۲۱۲ تا ۲۱۶)؛ (۵) ابوبکر المروزی (م ۲۷۵ھ / ۸۸۸ - ۸۸۹ء؛ طبقات، ۱ : ۵۶ تا ۶۳)؛ (۶) ابو داؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ؛ طبقات، ۱ : ۱۵۶ تا ۱۶۳؛ طبع قاہرۃ ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۳ء)؛ (۷) حَرب الکرمانی (م ۲۸۰ھ / ۸۹۳ - ۸۹۴ء؛ طبقات، ۱ : ۱۴۵ تا ۱۴۶)؛ (۸) ابراہیم بن اسحٰق الحربی (م ۲۸۵ھ / ۸۹۸ - ۸۹۹ء؛ طبقات، ۱ : ۸۶ تا ۹۳)۔ اس کے علاوہ اور مجموعے بھی ہیں۔ مزید برآں طبقات ابن ابی یعلٰی میں وہ جوابات

درج ہیں جو امام ابن حنبل[رح] نے اپنے کثیر ملاقاتیوں کو دیے تھے۔

ابوبکر المرّوزی کے ایک شاگرد ابوبکر الخلّال محدّث (م ۳۱۱ھ / ۹۲۳ - ۹۲۴ء) نے، جو بغداد میں المہدی کی مسجد میں درس دیتے تھے (طبقات، ۲ : ۱۲ تا ۱۵)، اس تمام منتشر مواد کو کتاب الجامع لعلوم الامام احمد[رح] میں جمع کر دیا تھا۔ ابن تیمیة نے الخلّال کی اس خدمت کو بہت سراہا ہے؛ وہ لکھتے ہیں (کتاب الایمان، ص ۱۰۸) کہ ابن حنبل[رح] کے اصول و عقائد دینیہ کا علم حاصل کرنے کے لیے الخلّال کی کتاب السنّة سب سے مفصّل اور جامع مأخذ ہے اور اسی طرح ان کی کتاب فی العلم اصول فقہیہ کے مطالعے کے لیے سب سے بیش بہا ذخیرۂ معلومات ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ دونوں کتابیں کتاب الجامع ہی کے حصے ہیں یا ان میں کتاب الجامع کے مضامین کو از سر نو ترتیب دے دیا گیا ہے۔ بقول ابن قیّم الجوزیة (اعلام الموقّعین، قاہرة، ۱ : ۳۱) کتاب الجامع بیس جلدوں پر مشتمل تھی۔ جہاں تک ہمیں علم ہے یہ کتاب ناپید ہو چکی ہے اور اس کا صرف وہی حصہ باقی رہ گیا ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے؛ لیکن ابن تیمیة اور ابن قیّم نے اپنی تصانیف میں اس سے بکثرت استفادہ کیا ہے، اس لیے ان کی تصانیف سے اس کتاب کے نقصان کی ایک حد تک تلافی ہو سکتی ہے اور ان سے امام احمد[رح] بن حنبل کے افکار سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

الخلّال کے کام کو ان کے شاگرد عبدالعزیز بن جعفر (م ۳۶۳ھ / ۹۷۳ - ۹۷۴ء) نے مکمّل کیا، جو غلام الخلّال کے نام سے زیادہ معروف ہیں۔ وہ ابن حنبل[رح] کی آراء کے متعلق اپنے استاد کی تشریحات کو ہمیشہ تسلیم نہیں کرتے اور ان کی اپنی تصنیف زاد المسافر اگرچہ کتاب الجامع کے برابر اہم نہیں ہے تاہم کچھ مزید مواد فراہم کرتی ہے، جس سے اکثر رجوع کیا جاتا ہے۔ اس مجموعے میں وہ اختلافات بدستور موجود ہیں جو ابن حنبل[رح] کے خیالات کی شرح کرنے میں پیدا ہوئے تھے۔ یہی سبب ہے کہ اب حنابلہ بانی مذہب کی اپنی عبارت (نصّ) اور دوسروں نے ان سے جو تعلیم منسوب کی (روایات)، نیز امام موصوف کے سمجھائے ہوئے پہلو (تنبیہات) اور ان اقوال میں جو محض ان کے شاگردوں کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں (اوجاہ) فرق و امتیاز کرتے ہیں۔

ابن الجوزی (مناقب، ۱۹۱) امام ابن حنبل[رح] کی دوسری تصانیف کے علاوہ ان کی ایک تفسیر کا حوالہ دیتے ہیں جو ایک لاکھ بیس ہزار احادیث پر مبنی تھی؛ مگر یہ تصانیف اب ضائع ہو چکی ہیں، دیکھیے نیز براکلمان، ۱ : ۱۹۳؛ تکملة، ۱ : ۳۰۹ تا ۳۱۰۔

۳۔ اصول و عقائد: حنبلی مذہب کے بعض معتقدین کے درمیان جوش مذہبی کی بنا پر کچھ ہیجان پیدا ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے ایک گروہ کی مبالغہ آمیز پابندی الفاظ کے باعث، جس کا سبب جہالت یا کج بحثی تھی، بعض اوقات حنبلی مذہب کو نقصان پہنچا ہے۔ اپنی ساری تاریخ میں یہ مذہب اُن مختلف مذہب کی زبردست مخالفت کا ہدف بنا رہا ہے جن کے اصولوں کی وہ مخالفت کرتا تھا۔ اس کے مخالفین کبھی اسے دانستہ طور پر نظر انداز کرتے اور کبھی اس پر مل کر حملہ کرتے یا اس کے متعلق خفیہ شکوک پیدا کر کے اس کی حقیقت کو دبا دیتے تھے۔ مغرب کے مستشرقین نے اس مذہب میں بہت کم دلچسپی لی ہے اور انھوں نے بھی اس کے بارے میں کچھ کم سختی سے کام نہیں لیا؛ چنانچہ ابن حنبل[رح] کی تعلیمات کے متعلق مسلّمہ رائے یہ ہو گئی ہے کہ وہ ایک تند مزاج

تشبیہی مذہب ہے، جس میں ایسی متعصبانہ حدیث پرستی موجود ہے کہ یہ مذہب اب زندہ رہنے کے قابل نہیں؛ اس میں نارواداری دیوانگی کے درجے تک پہنچی ہوئی ہے؛ باہمی معاشرتی تحمّل و تعاون کی اس میں گنجایش نہیں اور یہ کسی رائج الوقت نظام کو قبول کر لینے کی اہلیت سے ہمیشہ عاری رہا ہے۔ ابن حنبلؒ کی تصانیف کا براہِ راست مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ ان کی تعلیمات کے کارفرما مقاصد کو اس قسم کے سرسری فیصلوں میں تلاش کرنا بےسود ہے۔

صفات باری تعالیٰ۔ امام ابن حنبلؒ کے نزدیک ''خدا'' قرآن کا خدا ہے۔ خدا پر ایمان رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ اسے اسی طرح مانا جائے جیسا کہ ''خدا'' نے اپنے آپ کو خود قرآن میں بیان کیا ہے؛ اس لیے نہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفات، مثلاً سماعت، بصارت، کلام، قدرتِ کاملہ، مشیئت اور علم و حکمت وغیرہ، کو حقیقی (حق) ماننا چاہیے بلکہ اس کے ساتھ ہی ان تمام متشابہات پر بھی ایمان رکھنا ضروری ہے جن میں خدا کے ہاتھ اور عرش اور اس کے حاضر و ناظر ہونے اور مؤمنین کو حشر کے دن اس کا دیدار نصیب ہونے کا ذکر ہے۔ احادیث کے مطابق اس بات کی بھی تصدیق کرنا لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر رات کے تہائی حصے میں سب سے نچلے آسمان پر نزول فرماتا ہے تاکہ جو لوگ اس کی عبادت کرتے ہیں ان کی معروضات سماعت فرمائے، مگر ان سب باتوں کے ساتھ اس بات کا اقرار بھی ضروری ہے کہ قرآن پاک کے لفظی متن (قب سورۃ الاخلاص) کے مطابق اللہ تعالیٰ، جو احد اور صمد ہے، اس دنیا میں اپنی کسی مخلوق کے ساتھ مماثل یا مشابہ نہیں ہو سکتا (کتاب السنّۃ، ص ۲۷؛ مناقب، ص ۱۵۵)؛ اسی لیے ابن حنبلؒ بڑے زور شور کے ساتھ جہمیہ کے سلبی عقائد (تعطیل) اور ان کی قرآن و حدیث کی بصورت استعارہ تفسیر (تاویل) کی تردید کرتے ہیں اور اسی تاکید اور سختی کے ساتھ وہ مشبّہہ کے عقیدے کو بھی باطل گردانتے ہیں جو خدا کو انسان کے مشابہ بتاتے ہیں (تشبیہ)۔ امام احمدؒ اپنے مناظروں میں جہمیہ کو بھی مشبّہہ میں شامل کرتے ہیں کیونکہ وہ غیر شعوری طور پر اس عقیدے کے قائل ہو گئے ہیں۔ ابن حنبلؒ کے عقیدۂ راسخہ میں ذاتِ باری تعالیٰ پر اس کی کیفیت یا طور جانے بغیر (بلا کیف) ایمان لانا لازمی ہے اور یہ راز اسی کی ذات پر چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ کیا ہے اور کیسی ہے اور علم کلام کی بےسود اور خطرناک موشگافیوں کو بالکل ترک کر دینا چاہیے (کتاب السنۃ، ص ۲۷؛ مناقب، ص ۱۵۵)۔ قرآنی نقطۂ نظر سے ابن حنبلؒ کا یہ موقف ایسا سادہ اور اس کے ساتھ اتنا مضبوط تھا کہ الاشعری عقیدۂ معتزلہ کو خیرباد کہنے کے بعد مصلحۃً یا از راہِ اخلاص ابن حنبلؒ کی پناہ میں آ گئے؛ البتہ الاشعری نے اپنے سابقہ عقیدے کے حق میں کچھ مراعات ملحوظ خاطر رکھی تھیں جنھیں ان کے شاگردوں نے یکے بعد دیگرے مزید توسیع دی۔ یہ رعایتیں مسئلۂ صفات باری تعالیٰ، قرآن اور علم عقائد کے جواز کے متعلق تھیں۔

قرآن مجید: قرآن خدا کا کلام غیر مخلوق ہے۔ صرف یہ مان لینا کہ قرآن کلام الٰہی ہے اور اس کی مزید تشریح نہ کرنا اس کا مرادف ہے کہ کوئی شخص ایک معیّن موقف اختیار کرنے سے انکار کرتا ہے اور اس طرح فرقۂ واقفیّہ، یعنی گریز کرنے والوں، کے الحاد میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس شک و شبہ کی وجہ سے، جو ایسی صورت میں پیدا ہو جاتا ہے، یہ روش اختیار کرنا جہمیہ کے نمایاں تر الحاد سے بھی زیادہ بڑا گناہ ہے (کتاب السنۃ، ص ۳۷ تا ۳۸)۔ قرآن سے مراد صرف ایک مجرّد مفہوم ہی

نہیں، بلکہ اس کے ساتھ اس کے حروف و الفاظ و تعبیرات و معانی بھی شامل ہیں، یعنی قرآن اپنی پوری اور حقیقی زندہ صورت میں، اگرچہ اس کی کنہ تک پہنچنا ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔

تلفظ قرآن: یہ بتانا مشکل ہے کہ اس مسئلے کے متعلق امام ابن حنبل[رک] کا موقف کیا ہے۔ بعض روایات کی رو سے آپ اس کے تلفظ کو بھی غیر مخلوق مانتے تھے (لفظی بالقرآن غیر مخلوق)۔ کتاب السنّة (ص ۳۸) میں آپ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں فرماتے کہ جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تلاوت قرآن کے وقت جو الفاظ ہم ادا کرتے ہیں اور قرآن کی جس طرح قراءت کرتے ہیں وہ مخلوق ہیں تو اس بات کے پیش نظر کہ وہ کلام الٰہی ہے ایسا شخص جہمی ہے۔ فرقۂ لفظیہ کی مذمت کرنے کے علاوہ، جن کا عقیدہ یہ تھا کہ الفاظ قرآن مخلوق ہیں، آپ بذات خود اپنے عقیدے کو کسی قطعی اور ابتدائی صورت میں بیان نہیں کرتے، جس سے بعد کے زمانے کے حنابلہ کو اچھی خاصی الجھن پیدا ہوئی۔ ابن تیمیہ[رک] کے نزدیک یہ پہلا مسئلہ ہے جس کے متعلق متقدمین میں حنبلی تفرقہ پیدا ہوا (قبّ H. Laoust : *Essai sur ... Ibn Taymiyya*، ص ۱۷۰) اور وہ لکھتے ہیں کہ ابن حنبل[رک] نے اس بارے میں کوئی موقف اختیار کرنے سے احتراز کیا تھا۔ الواسطیّة میں خود ابن تیمیہ[رک] ایک محتاط کلیّہ بیان کرتے ہیں، جو انہیں حنبلی مذہب کے منشا کے مطابق معلوم ہوتا ہے، یعنی جب لوگ قرآن پاک کی تلاوت یا اوراق پر کتابت کرتے ہیں تو قرآن ہر حالت میں اور حقیقت میں کلام الٰہی ہی رہتا ہے، کیونکہ کلام درحقیقت اسی ذات کی طرف منسوب ہو سکتا ہے جس نے اسے وضع کیا ہے، نہ کہ اس شخص کی طرف جس نے اسے محض پہنچایا ہو یا ادا کیا ہو [فانّ الکلام یضاف الی من قاله مبتدءًا لا من قاله مبلّغا مؤدّیًا، الواسطیة، قاہرة ۱۳۴۶ھ، ص ۲۰ تا ۲۲]۔

اصول الفقه: الشافعی کے برعکس ابن حنبل نے اصول فقہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی اور بعد کے زمانے میں آپ کے مذہب کے بارے میں جو مشہور تصانیف بڑے اہتمام سے اور دوسرے مذاہب سے مباحثے کے رنگ میں لکھی گئی ہیں ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صحیح طور پر آپ کے خیالات کی ترجمانی کرتی ہیں۔ اس بارے میں کتاب المسائل کے مطالعے سے جو کچھ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ متأخرین کی مفصّل اور مطوّل تالیفات کے مقابلے میں ان کی اپنی تعلیمات سادہ اور ابتدائی قسم کی تھیں۔ تاہم اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں حنبلی مذہب کے ابتدائی فقہی اصول بیان کر دیے گئے ہیں۔

قرآن و سنّة: اس ضمن میں حنبلی عقیدے کے متعلق دعوی یہ ہے کہ وہ سب سے پہلے قرآن پر مبنی ہے، جسے لفظی طور پر سمجھا جائے اور اس کی تشریح میں تاویل، یعنی مجازی یا تمثیلی تفاسیر کا استعمال نہ کیا گیا ہو۔ پھر قرآن کے بعد اس کی بنیاد سنت پر ہے، جس سے مراد وہ تمام احادیث ہیں جن کے متعلق یہ یقین ہو کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم سے ہمیں پہنچی ہیں۔ آپ کے اپنے بیان (مسند، ۱: ۵۶-۵۷) کے مطابق آپ کا مقصد یہ تھا کہ اپنی مسند میں وہ احادیث جمع کریں جو آپ کے زمانے میں عام طور پر مسلّم (یعنی ''مشہور'') تھیں۔ اس تصنیف میں آپ ہی کی اصطلاحات کا استعمال کرتے ہوئے ہمیں ایسی حدیثیں ملیں گی جن کا معتبر ہونا صحیح طریق سے ثابت ہو چکا ہے اور جنہیں ہر لحاظ سے ''صحیح'' کہا جا سکتا ہے۔ ان کے علاوہ ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کے معتبر ہونے کا گمان ہو اور جنہیں ''ضعیف'' سمجھنے کے لیے کوئی قطعی

سبب موجود نہ ہو ۔ گویا وہ حدیثیں جنھیں الترمذی[رح] کی اصطلاح میں ''صحیح'' اور ''حسن'' کہا جائے گا ۔ بہت بعد کے زمانے میں جب ابن الجوزی کے ہاتھوں مقررہ قواعد کی پابندی کے ساتھ احادیث کی تنقیح انتہاء کو پہنچی تو ابن حنبل[رح] پر ساختہ موضوعہ احادیث قبول کر لینے کا الزام عائد کیا گیا؛ تاہم اس الزام کی تردید محدثین مثلاً ابن تیمیة اور ابن حجر العسقلانی نے کی ہے ۔ مُسْنَد کے متعلق اب غالب رأے یہ ہے کہ اس میں ''صحیح'' احادیث کے ساتھ ساتھ ''حسن'' اور ''غریب'' احادیث بھی موجود ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی حدیث ایسی نہیں جو صحیح معنی میں ناقابل قبول ہو ۔

صحابہ[رض] کے فتاوی اور اجماع : قرآن اور سنت کا سلسلہ ایک تیسرے مأخذ تک جاتا ہے، جسے استخراجی اور تکمیلی ذریعہ سمجھنا چاہیے، یعنی صحابہ[رض] کے فتاوی ۔ ابن حنبل[رح] کے نزدیک عقیدۂ مذہبی کے اس تیسرے مأخذ کے جواز کے اسباب بالکل واضح ہیں، یعنی یہ کہ صحابہ[رض] بعد کی نسلوں کی بہ نسبت قرآن پاک اور سنت کو کہیں بہتر جانتے اور سمجھتے تھے اور ان کی تعلیمات پر زیادہ اچھی طرح پر عمل کرتے تھے؛ نیز وہ سب کے سب قابل احترام ہیں ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے خود بھی اپنی ''وصیۃ'' میں اپنی سنت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے جانشینوں، یعنی خلفاے راشدین[رض] کے اتباع کی ہدایت فرمائی ہے اور جملہ نئی اختراعات (بدعات) سے احتراز کرنے کا حکم دیا ہے ۔ جہاں کہیں صحابہ[رض] کا اختلاف ہو تو فریق صواب فیصلہ معلوم کرنے کے لیے قرآن اور سنت سے بآسانی رجوع ہو سکتا ہے یا پھر صحابہ[رض] کے مدارج فضیلت کو مدّ نظر رکھتے ہوئے کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں (مناقب، ص ۱۶۱)۔

ذہنی مدارج (یعنی تفضیل) کے اعتبار سے ابن حنبل کے نزدیک [حضرت] ابوبکر[رض] کا مرتبہ سب سے بلند ہے، پھر [حضرت] عمر[رض] کا، پھر ان چھے اصحاب[رض] الشوریٰ کا جنھیں [حضرت] عمر[رض] نے مقرر فرمایا تھا اور جو سب کے سب خلافت کے اہل تھے اور امام کہلانے کے مستحق، یعنی [حضرات] عثمان، علی، زبیر، طلحہ، عبدالرحمن بن عوف اور سعد بن ابی وقاص [رضی اللہ عنہم] ۔ اس کے بعد غازیان جنگ بدر، مہاجرین و انصار کا درجہ ہے (کتاب السنۃ، ص ۳۸؛ مناقب، ص ۱۵۹ تا ۱۶۱) ۔ اہل السنت کا یہ مصالحانہ عقیدہ [حضرت] علی[رض] کی ممتاز شخصیت اور ان کی خلافت کا برحق ہونا تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی آپ کے حریفوں کو بھی قدر و منزلت کے قابل قرار دیتا ہے ۔ ان میں سب سے پہلے [امیر] معاویۃ ہیں ۔ ملت اسلام کے استحکام کے سلسلے میں انھوں نے جو خدمت سرانجام دی اس کے اعتراف میں حنبلی مذہب ہمیشہ فیاضی سے کام لیتا رہا ہے؛ چنانچہ حنابلہ کے نزدیک [امیر] معاویۃ کے فیصلوں سے رو گردانی کرنا ضروری نہیں ہے ۔

قرون ما بعد کے مستندترین نمایندوں (یعنی تابعین) کے فیصلے بھی قابل لحاظ ہیں، کیونکہ ان سے [قرآن و سنۃ کی] معقول تاویلات کی شہادت فراہم ہوتی ہے ۔ اس عقیدے میں اجماع سے مراد کسی ایسی حقیقت پر اجماع عام ہے جو قرآن و سنت پر مبنی ہو اور اس طرح اجماع صحیح معنی میں فقہ کا کوئی مستقل مأخذ نہیں ہے، کیونکہ ایک پوری امت بھی اجتماعی طور پر غلطی کی مرتکب ہو سکتی ہے، اگر اسے وحی اور سنت نبوی کی رہنمائی حاصل نہ ہو (قب *Essai*، ص ۲۳۹ تا ۲۴۲).

مفتی کا کام : پہلا فرض جو مفتی پر عائد

ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ دیانت‌داری کے ساتھ اس روحانی میراث کی پیروی کرے جو بزرگان سلف کے ذریعے اس تک پہنچی ہے اور اس لیے ہر قسم کی بدعت کے رجحان سے احتراز کرے؛ بنا بریں ابن حنبلؒ ''رأے''، یعنی اپنی ذاتی رأے، کے بلا ضرورت اظہار کی مذمّت کرتے ہیں (ابو داؤد: مسائل، ص ۲۷۵ تا ۲۷۷)؛ لیکن ان کے نزدیک بطور قاعدۂ کلّیہ یہ طرزِ عمل بھی ضروری نہیں ہے کہ انسان نصّ قرآن و حدیث کے رو برو مطلق اور نا ممکن سکوت و جمود اختیار کر لے۔ امام موصوف استقرائی دلیل (''قیاس'') کو ردّ نہیں کرتے، لیکن فقہی ترتیب و تدوین اور کشف مسائل کے لیے اس کی قدر و قیمت کا انہیں پورا احساس نہیں تھا، جیسا کہ بعد ازآں ابن تیمیۃ اور ابن قیم کو ذہنی اثرات کے تحت ہوا۔

ابن حنبلؒ نے اِستصحاب کا استعمال وسیع پیمانے پر کیا ہے۔ یہ استدلال کا ایک طریقہ ہے، جس کی رو سے جب تک کوئی ایسے نئے حالات پیدا نہ ہو جائیں جن کی بناء پر کسی مقرر کردہ فقہی موقف میں ترمیم ضروری ہو اس موقف کو قائم رکھنا چاہیے۔ اسی طرح آپ نے ایک دوسرے طریق استدلال کا استعمال بھی کیا ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی ''امر'' یا ''نہی'' خدا کی طرف سے جاری ہو چکا ہو تو ہر وہ چیز جو اُس حکم کے اِجراء کے لیے ناگزیر ہو یا جس سے اس ''نہی'' کی خلاف ورزی ہوتی ہو نتیجۃً مأمور یا منہی ہونا چاہیے۔ مصلحت کا مسئلہ بھی، جس کے تحت مفاد عامّہ کے پیش نظر کسی فقہی موقف کی تحدید یا توسیع ہو سکتی ہو، اُن کے مذہب کے مطابق ہے، گو آپ نے خود اس طریقے کو نہ تو وسعت دی اور نہ منضبط کیا، جیسا کہ ابن تیمیّۃ اور ان کے شاگرد الطُّوفی نے بعد میں کیا۔

ہم ابن قیم کی ایک تمثیل کو دہراتے ہیں، جس سے یہ امر بخوبی واضح ہو جائے گا کہ ابن حنبلؒ روایت اور حقیقت شناسی دونوں کا کس قدر خیال رکھتے تھے۔ جس طرح ایک طبیب کے لیے لازم ہے کہ وہ علاج کو مریض کی حالت کے مطابق بنائے اسی طرح ایک مفتی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مآخذ فقہ سے ایسے اخلاقی نسخے حاصل کرنے کی غرض سے مسلسل اجتہاد کرتا رہے جنہیں قضیۂ معلومہ کے لیے استعمال کرنا چاہیے! اس لیے اگر اکابر حنابلہ نے کبھی اجتہاد کا دروازہ دوبارہ کھولنے کی دعوت نہیں دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک قانون شریعت کے سمجھنے اور اسے صحیح طریق سے استعمال کرنے کے لیے ہر وقت اجتہاد کی ضرورت ہے۔

خلافت اور عرب: ابن حنبلؒ کے سیاسی خیالات کا رخ اصلاً خوارج اور نیمہ روافض کے خلاف تھا؛ لہٰذا سب سے پہلے وہ اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ صرف قریش ہی خلافت کے حقدار ہیں: ''حشر کے دن تک کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ ان کے علی الرُّغم خلافت کا دعوٰی کرے یا ان سے بغاوت کرے یا کسی اور شخص کی خلافت تسلیم کرے'' (کتاب السنّۃ، ص ۳۰)۔ احمدؒ ابن حنبل کے زمانے میں شعوبیہ، یعنی مختلف نسل کے لوگوں میں جو جھگڑے زور شور سے جاری تھے ان میں آپ نے عربوں کی حمایت کی، لیکن کبھی ان کی برتری کا اعلان نہیں کیا: ''ہمارا فرض ہے کہ ہم عربوں کے حقوق کا پاس کریں، ان کے مدارج کو تسلیم کریں اور ان کی گزشتہ خدمات کا اعتراف کریں۔ ہمیں رسول خدا [صلّی اللہ علیہ و سلّم] سے جو محبت ہے، اس کی بنا پر ہمیں ان سے محبت کرنا بھی واجب ہے۔ عربوں کی ہتک کرنا یا ان سے نفرت رکھنا نفاق ہے'' (وہی کتاب، ص ۳۸) — نفاق اس لیے کہ ہتک کرنے یا نفرت کرنے کے

پردے میں ایک اور خفیہ مقصد یہ ہے کہ قدیم شہنشاہیوں کو از سر نو زندہ کیا جائے یا کسی دوسری تہذیب کو پھر مسند نشین بنا کر اسلام کو برباد کیا جائے۔ [حضرت] ابوبکرؓ اور [حضرت] عمرؓ نے جو مثالیں قائم کیں ان کی بنا پر امام احمدؒ خلیفہ کے لیے اپنا جانشین نامزد کرنا جائز سمجھتے ہیں، لیکن ایسی نامزدگی کے مؤثر ہونے کے لیے اس کے فوراً بعد ہی ایک معاہدہ (مبایعہ) ہونا چاہیے، جس میں امام اور رائے عامّہ کے مستند نمایندے دونوں مل کر کلام اللہ سے وفاداری کا حلف اٹھائیں (قب *Essai*، ص ۲۸۲)۔ امام کے فرائض کی نسبت اب کا نقطۂ نظر تصریحات فقہی سے عام طور پر متفق ہے، مگر اب امام کو احکام قرآن اور سنت کی حدود کے اندر رہ کر عمل کی کافی وسیع آزادی دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ مصلحت، یعنی مفادِ عامّہ کی خاطر ایسے تمام احکام جاری کر سکتا ہے جو اس کے نزدیک امّت یا قوم کی مادّی یا اخلاقی بہتری کے لیے ضروری ہوں۔ اسی اصول میں سیاست شرعیہ کا وہ اہم تصوّر مضمر ہے جسے بعد ازاں ابن عقیل، ابن تیمیہ اور ابن القیم الجوزیہ نے اپنایا۔

افرادِ امّت پر امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ اس کے اخلاق پر معترض ہو کر اس اطاعت سے انکار نہیں کر سکتے: "تمام ائمّہ کے ساتھ مل کر جہاد کرنا فرض ہے خواہ وہ نیک آدمی ہوں یا بد۔ ظالم کی بے انصافی اور منصف کی انصاف پسندی چنداں لائقِ اعتنا نہیں۔ جمعے کی نماز، حج اور عیدین کی نماز حکّام کے ساتھ ہی ادا کرنی چاہیے، خواہ وہ حاکم نیک، انصاف پسند اور پرہیزگار نہ ہوں۔ زکوٰۃ شرعی، عُشر، خراج اور فَے امیر کا حق ہے خواہ وہ اس کا صحیح استعمال کرے یا نہ کرے" (کتاب السّنۃ، ص ۳۵)۔ اگر حکمران احکام خداوندی کے خلاف چلنے (معصیت) کا حکم دے تو اس معاملے میں اس کی اطاعت سے انکار کر دینا چاہیے، لیکن اس میں مسلّح بغاوت اس وقت تک ناجائز ہو گی جب تک کہ امام روزمرّہ کی نمازیں باقاعدہ ادا کرتا رہے؛ لیکن ہر مسلمان پر اپنے علم اور ذرائع کے مطابق یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا رہے۔ اس طرح علمائے دین نیابت رسولؐ کی بنا پر حاکم سے وفاداری کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی احیائے سنّت کا کام کر سکتے ہیں، رائے عامّہ کو خبردار رکھ سکتے ہیں اور بادشاہِ وقت کو پابند کر سکتے ہیں کہ وہ احکامِ مذہب کا احترام کرے۔

روحِ اجتماعی: ابن حنبلؒ کی حکمت عملی کا لُبِّ لُباب یہ ہے کہ ملّت کی مرکزیت اور یک جہتی پورے طور پر قائم رہے۔ فتنہ اور نا اتفاقی کے مقابلے میں جو ملت کو کمزور کرتی ہے وہ "جماعت"، یعنی اتحاد اجتماعی اور پیوستگی، کا تصور پیش کرتے ہیں۔ وہ اس سلسلے میں اس حد تک دور نکل گئے ہیں کہ "تکفیر" کے مسئلے میں ان کی رواداری فرقۂ مرجئہ کی ڈھیل سے جا ملی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کو گناہ کبیرہ کی بنا پر بھی حدیث کی سند کے بغیر ملّت سے خارج نہیں کیا جا سکتا اور حدیث کے بھی محدود لفظی معنی لینا چاہییں (کتاب السّنۃ، ص ۳۵ تا ۳۶)۔ وہ صرف تین صورتوں میں تکفیر کو جائز سمجھتے ہیں: ترکِ صلوٰۃ، مسکرات کا استعمال اور ایسے ملحدانہ عقائد کی اشاعت جو اصولِ اسلام کے خلاف ہوں۔ آخر الذّکر لوگوں میں وہ صرف جہمیہ اور قدریہ فرقوں کا نام لیتے ہیں۔ تکفیر، یعنی ملّت سے خارج کرنے کی جگہ وہ یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اس قسم کے ملحد سے، جو ملت کے اندر موجود ہو، راہ و رسم قطعی طور پر ترک کر دی جائے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ "میں بدعتیوں کے

پیچھے نماز پڑھنا پسند نہیں کرتا اور نہ یہ پسند کرتا ہوں کہ ایسے لوگوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے'' (کتاب السنّة، ص ۳۵ تا ۳۶)۔

اخلاق : ابن حنبلؒ کے مذہب میں ہر جگہ فلسفۂ اخلاق کا پورا غلبہ ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ہر عمل کی منزلِ مقصود عبادت الٰہی ہے۔ جُہمیہ اور مُرجِئہ کے خلاف ان کا دعوٰی یہ تھا کہ ''ایمان سے مراد قول، فعل، نیّت اور سنت کی پیروی ہے'' (کتاب السنّة، ص ۳۳)، اس لیے ایمان اپنی قوت کے اعتبار سے کم و بیش ہو سکتا ہے۔ اس سے انسان کی ایسی کامل مشغولیت لازم آتی ہے جس کی رو سے کوئی شخص مشروط صورت (استثناء) کے علاوہ مومن ہونے کا دعوٰی نہیں کر سکتا، یعنی ایسا کہتے وقت اسے ''ان شاء اللّٰہ'' کا اضافہ کرنا ہوگا۔ [لہٰذا] ایمان صرف چند رسوم کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مضبوط اخلاقی اعتقادات کا ایک مکمل نظام ہے، یعنی خدائے تعالٰی کی عبادت اور اطاعت میں انتہائی صدق دلی (اخلاص)، ترک دنیا، تزکیۂ نفس اور مسکنت (زُہد، فقر) کا جذبہ، ایسی اخلاقی جرأت جس سے ہر انسان ہر خواہش کو اس کے انجام کے خوف سے ترک کر دے (فُتُوۃ) اور ایسا تقوٰے اور پرہیزگاری جس کے باعث انسان ان چیزوں سے پرہیز کر سکے جو مباح اور غیر مباح کی واضح حدود کے درمیان ہیں (قب مناقب، ص ۱۹۳ تا ۲۶۹)۔ الغرض ابن حنبلؒ کے مذہب میں کوئی ایسی چیز نہیں جسے محض فقیہوں کی لفظ پرستی سے تعبیر کیا جائے۔

عبادات و معاملات : اس جگہ ابن حنبلؒ کے ان فقہی اور اخلاقی احکام (فُروع) کی تشریح کا موقع نہیں، جن کا اطلاق فقہ کے دو بڑے شعبوں، یعنی عبادات اور معاملات، پر ہوتا ہے۔ ان کا باقاعدہ تفصیلی بیان الخِرَقی کی المختصر میں موجود ہے، مگر اس میں امام ابن حنبلؒ کی واحد رائے ہر مسئلے میں نقل کر دی گئی ہے اور اس طریقے سے ان کے فقہی احکام کا ایک محدود مجموعہ پیش کر دیا گیا ہے۔ یہی حال ابن قُدامة کی کتاب العُمدة کا ہے، اگرچہ یہ کتاب ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی میلادی میں حنبلی مذہب کی کیفیت معلوم کرنے کے لیے نہایت قیمتی ہے (دیکھیے Laoust: *Précis de droit d'Ibn Qudāma*، دمشق ۱۹۵۰ء)۔

لیکن ایک اصول بے حد اہم ہے، جسے ابن تیمیہؒ نے نکالا ہے اور جو ہمارے نزدیک ابتدائی حنبلی مذہب کا خاصّہ ہے، یعنی کسی عمل کو معاشری فرائض میں شامل نہیں کیا جا سکتا سوا ان مذہبی عبادات اور معمولات کے جو اللہ تعالٰی نے صراحت کے ساتھ مقرر فرما دی ہیں؛ دوسری طرف کوئی چیز شرعی طور پر حرام نہیں ہو سکتی سوا ان افعال کے جنھیں قرآن و سنت نے حرام قرار دیا ہے۔ یہ وہ دو گونہ اصول ہے جو ابن تیمیہؒ نے ایک جملے میں بیان کر دیا ہے: ''تَوقُّفٌ فِي العِبادات و عَفْوٌ فِي المُعامَلات''، یعنی مذہبی فرائض میں سخت پابندی اور رسم و رواج، یعنی معاملات، میں انتہائی کشادہ دلی اور تحمل (قب Essai، ص ۳۳۳)۔ بنا بریں باہمی معاملات کی شرائط طے کرنے میں فریقین کو وسیع آزادی دینا چاہیے، بالخصوص لین دین کے معاملات میں، جن میں سوا ان چیزوں کے جنھیں قرآن اور سنت نے بالصراحت ممنوع قرار دیا ہے، یعنی سٹّہ (مَیسِر) اور سود (ربا)، اور کوئی شرط بھی باطل قرار نہیں دی جا سکتی (کتاب السنّة، ص ۳۸)۔ المُحاسبی کے خیالات کے ردّ عمل کے طور پر ابن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ جائز منافع کے لیے آزادانہ کوشش کرنا ایک مذہبی فریضہ ہے۔

اس کے برعکس عبادات کے سلسلے میں صرف

وہی عبادات جائز ہیں اور صرف انھیں طریقوں سے جائز ہیں جو قرآن اور سنّت نے مقرر کر دیے ہیں۔ حنبلی مذہب کے تشدّد کی توضیح و توجیہ اُس روح اخلاص اور توجہ بہ جزئیات سے نہیں کی جا سکتی جس کا وہ فرائض مذہبی کی ادایگی میں متقاضی ہے، بلکہ اس سے کہ وہ عبادت کے ان سب طریقوں کی شرعی حیثیت تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے جو زاہدوں یا صوفیوں کے اجتہاد، بلکہ حکام وقت کے کسی متحکمانہ فیصلے سے بھی رائج کیے گئے ہوں۔ بدعتوں، یعنی جاہلیت کی پسماندہ رسوم، قرونِ متاخرہ کی اختراعات اور غیر مذاہب سے اخذ کردہ عناصر کی جانب حنبلی مذہب کی معاندانہ روش بربہاری اور ابتدائی وہابیہ فرقوں میں خاص طور پر شدّت کے ساتھ نمایاں ہوئی۔

مآخذ: (الف) سوانح حیات: (۱) ابوبکر الخلّال (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳-۹۲۴ء) کی حنبلی مذہب کی تاریخ کا ایک باب، جس کے چند صفحات جامعۂ ظاہریۂ دمشق میں محفوظ ہیں؛ (۲) ابوبکر البیہقی (م ۴۵۸ھ/ ۱۰۶۵-۱۰۶۶ء) کی ایک تالیف، جس کے طویل اقتباسات ابن کثیر کی البدایۃ، ۱۰: ۲۳۴ تا ۲۴۳، میں منقول ہیں (الہَروی (م ۴۸۱ھ/ ۱۰۸۸-۱۰۸۹ء) سے بھی ایک سوانح عمری منسوب ہے)؛ ان کے علاوہ دو اور مفصّل اور مشرح سوانحِ حیات ہیں، یعنی (۳) ابن الجوزی: مناقب الامام احمد بن حنبل، قاہرۃ ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۱ء اور (۴) الذہبی کی تاریخ کبیر کا اقتباس، جو احمد شاکر نے علیحدہ شائع کیا، بعنوان ترجمۃ الامام احمد، قاہرۃ ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶ء (اور مسند کی جلد اول میں دوبارہ چھپا)۔ ان تصانیف میں بکثرت ایسی دستاویزیں موجود ہیں جو ابن حنبلؒ کے بیٹوں اور ابتدائی شاگردوں کے زمانے تک پہنچتی ہیں، مگر ان میں مدح کا رنگ غالب ہے اور اکثر اوقات سنین کو صحت کے ساتھ ضبط نہیں کیا گیا۔ (ب) امام موصوف کی تصانیف: مقالۂ ہٰذا میں مذکور ہو چکی ہیں۔ (ج) زمانۂ حال کی تحقیقات: (۵) W. M. Patton: *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*، لائڈن ۱۸۹۷ء؛ (۶) گولڈ تسیہر J. Goldziher: *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen*، در *ZDMG*، ۱۹۰۸ء، ص ۱ تا ۲۸؛ (۷) وہی مصنف، در آآ، لائڈن، طبع اوّل؛ (۸) محمد ابوزُہرۃ: ابن حنبل، قاہرۃ ۱۹۴۹ء۔

(H. LAOUST لاؤسٹ)

احمد بن خالد: بن حمّاد النّاصری السّلاوی، ابو العباس شہاب الدین، ایک مراکشی مؤرخ، جو سلا (Salé) میں ۲۲ ذوالحجۃ ۱۲۵۰ھ/ ۲۰[۲۱] اپریل ۱۸۳۵ء کو پیدا ہوا اور اسی شہر میں ۱۶ جمادی الاولٰی ۱۳۱۵ھ/ ۱۳ اکتوبر ۱۸۹۷ء کو فوت ہوا۔ اس مصنف کا شجرۂ نسب براہِ راست مراکش کے طریقۂ ناصریہ کے بانی احمد بن ناصر سے جا ملتا ہے، جو اپنے تمغروت کے زاویے میں، کہ وادی دَرعۃ (Dra) میں واقع ہے، مدفون ہوا۔ احمد نے سلا ہی میں تعلیم پائی اور اسلامی دینیات اور فقہ کی تحصیل کے علاوہ اس نے عربی زبان کے غیر مذہبی ادب کا بھی بڑا گہرا مطالعہ کیا؛ تقریباً چالیس سال کی عمر میں احمد النّاصری شریفی حکومت کے عدالتی شعبے میں شاہی جاگیروں کا منتظم مقرر ہوا۔ وقتاً فوقتاً وہ بعض زیادہ اہم عہدوں پر بھی مامور رہا۔ شروع میں وہ دارالبیضاء (Casablanca) میں رہا کرتا تھا (۱۲۹۲-۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۵-۱۸۷۶ء)، مگر دو مرتبہ اس کا قیام مراکش میں بھی ہوا، جہاں وہ محلات شاہی کے مہتمم کے محکمے میں ملازم تھا۔ اس کے بعد وہ کچھ مدت تک الجدیدۃ (Mazagan) میں محکمۂ محصولات راہداری میں ایک عہدے پر فائز رہا؛ پھر طنجہ اور فاس میں یکے بعد دیگرے مقیم رہا، مگر اپنی زندگی کے آخری ایام میں وہ اپنے وطن واپس آ گیا اور تعلیم و تدریس میں منہمک رہا۔ جب وہ فوت ہوا تو اسے سلا کے قبرستان میں دفن

کیا گیا، جو باب محلّقہ کے باہر واقع ہے۔ غرض النّاصری شریفوں کی حکومت میں وہ ایک ادنی درجے کا عہدہ دار تھا، مگر اس کے ساتھ ہی ایک ادیب اور مؤرّخ بھی تھا۔ تاریخ نویسی کے علاوہ، جس میں اس نے حدود مراکش سے باہر بھی نام پیدا کیا، اس نے کئی ایسی تصانیف چھوڑیں جو بلا شبہ لوگوں کی توجّہ اس طرف منعطف کرنے اور معاصر مغربی ادیبوں کی صف میں اسے ایک باعزّت جگہ دینے کے لیے کافی تھیں۔ یہ تصانیف، چھوٹے مختصر تالیفات کے علاوہ (شرفاء *Chorfa*، ص ۳۵۳، حاشیہ ۱)، حسب ذیل ہیں: (۱) ابن الونّان کی ایک نظم شمقمقیۃ کی شرح، جس کا نام اس نے زہر الأفنان من حدیقۃ ابن الونّان رکھا (طبع سنگی، فاس ۳۱۳ : ھ / ۱۸۹۶ء)؛ (۲) تعظیم المنّۃ بنصرۃ السنّۃ (مخطوطۂ رباط، قب *Catalogue*، ۱ : ۲۳)؛ (۳) الناصریہ کے مزعومہ شریفی خاندان کی سرگزشت، جس سے وہ خود بھی تھا، بعنوان طلعت المشتری فی النّسب الجعفری (مطبوعۂ فاس؛ فرانسیسی خلاصہ از M. Bodin : *La Zaouia de Tamgrout*، در *Archives Berbères*، ۱۹۱۸ء)۔ یہ تصنیف، جو اس نے ۱۳۰۹ھ / ۱۸۸۱ء [۱۸۹۱ء] میں مکمل کی، زاویۂ تمغروت کی ایک عمدہ تاریخ ہے۔ اس میں بہت سی مفید اور دلچسپ معلومات ہیں، جو ان طولانی دلائل کی بخوبی تلافی کر دیتی ہیں جنھیں مصنف نے اپنے خاندانی شجرے کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔

احمد النّاصری کی سب سے بڑی تصنیف کتاب الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصی ہے۔ المغرب کی تاریخ نویسی میں اس کتاب کی اشاعت ایک بے نظیر واقعہ ہے۔ مصنف نے ایک محدود قسم کی تاریخ نہیں لکھی، بلکہ اپنے ملک کی ایک عام تاریخ لکھی ہے اور مستزاد یہ کہ اس کی طباعت مشرق میں ہوئی۔ جب سے یہ کتاب شائع ہوئی ہے مستشرقین یورپ میں اس کی بڑی دھوم رہی ہے۔ شمالی افریقہ کے مؤرّخین کی توجہ بھی اس کی جانب جلد ہی مبذول ہو گئی، چنانچہ انھوں نے اپنی تحقیقات میں اس کتاب سے بار بار استفادہ کیا ہے، بالخصوص جب سے *Archives Marocaines* میں اس کے آخری حصے کا فرانسیسی ترجمہ شائع ہوا، جس میں علوی خاندان کی تاریخ ہے، کیونکہ اس سے غیر عربی‌دان بھی مستفید ہو سکتے ہیں۔ تاہم یہ حقیقت بھی جلد واضح ہو گئی کہ یہ تاریخ مغربی عربوں کی دوسری کتابوں ہی سے مماثل ہے، یعنی وہ محض ایک تالیف ہے، جس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں سیاسی تاریخ کے ان تمام متفرق اجزاء کو ایک مربوط و مسلسل تحریر میں یک جا کر دیا گیا ہے جو ایسی تاریخوں اور کتب سیر میں منتشر تھے جو اس ملک میں اس سے پیشتر تصنیف ہوئی تھیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اپنے ہم وطنوں میں الناصری ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے ایک ایسے موضوع پر ایک جامع کتاب لکھی جس کی طرف اس کے پیشرووں نے محض جزوی طور پر توجّہ کی تھی؛ مگر خود اس کا اصل مقصد یہ نہ تھا۔ دوسری جگہ (شرفاء *Chorfa*، ص ۳۵۷ تا ۳۹۰) یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ کتاب الاستقصاء کی تالیف کا نقطۂ آغاز دراصل یہ تھا کہ مراکش کے مرینی خاندان کے متعلق ایک خاص ضخیم کتاب تیار کی جائے، جس میں زیادہ‌تر ابن ابی زرع اور ابن خلدون کی تصانیف سے مدد لی جائے اور اس کا نام کشف العرین فی لیوث بنی مرین رکھا جائے؛ مگر چونکہ ناصری کا بار بار ملک کے ایک صدر مقام سے دوسرے صدر مقام میں تبادلہ ہوتا رہا اس لیے اسے اس کا موقع مل گیا کہ وہ مراکش کے دوسرے خاندانوں کے متعلق بھی تاریخی مآخذ کے

بارے میں اپنی معلومات میں اضافہ کرے؛ چنانچہ اس طرح اسے مراکش کی مکمل اور مفصل تاریخ لکھنے کا خیال پیدا ہوا۔ اس نے اپنی کتاب ۱۰ جمادی الآخرۃ ۱۲۹۸ھ / ۱۰ مئی ۱۸۸۱ء کو مکمل کی اور اسے سلطان وقت مولاے الحسن کے نام سے منتسب کیا، لیکن اسے اس خدمت کا کچھ صلہ نہ ملا۔ سلطان کی وفات کے بعد مصنف نے اس تاریخ کو قاہرۃ میں طبع کرانے کا فیصلہ کیا اور اسے مولاے عبدالعزیز کی تخت نشینی تک مکمل کر دیا؛ چنانچہ الاستقصاء ۱۳۱۲ھ / ۱۸۹۴ء میں چار جلدوں میں قاہرۃ میں شائع ہوئی۔

الناصری کے تاریخی عربی مآخذ کے تجزیے اور ان کتابوں کی فہرست کے لیے جن سے اس نے لفظ بلفظ یا بہ تصرّف متعدّد اقتباس نقل کیے ہیں اس کتاب کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ یہاں صرف یہی بتانا کافی ہوگا کہ الناصری اپنی تصنیف میں عربی مآخذ کے حوالے دینے کے علاوہ پہلا مراکشی مؤرّخ ہے جس نے بعض یورپین مآخذ سے بھی کام لیا ہے، جو اسے محض اتفاقیہ طور پر مل گئے تھے، مثلاً پرتگیزی تسلط کے زمانے میں مزَگَن Mazegan کی ایک تاریخ، بعنوان *Memorias para historia de praça de Mazagao*، از Luis Maria do Couto de Albuquerque de Cunha، لزبن ۱۸۶۴ء اور *Description historica de Marruecos y breve reseña de sus dinastias*، از Manuel P. Castellanos، سینٹ ایاگو ۱۸۷۸ء؛ Orihuela ۱۸۸۴ء؛ طنجہ ۱۸۹۸ء۔

اپنی تاریخ لکھنے میں الناصری نے اپنے ہم وطنوں کے عام طریق کی پیروی کی ہے، لیکن کہیں کہیں تنقیدی مذاق کا ثبوت بھی دیا ہے۔ مجموعی طور پر [اس کی کتاب پڑھ کر] ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ محض حسنِ اتّفاق سے مؤرّخ بن گیا، ورنہ طبعًا وہ ایک ادیب تھا۔ بعض اوقات اس کی تحریر میں خاصی آزادیِ فکر اور وسیع النظری کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کا اسلوبِ بیان نہایت سلیس اور شستہ ہے اور وہ شاذ و نادر ہی استعارات یا مقفّی عبارت کا استعمال کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دورِ جدید کا مراکشی مؤرّخ ہے، جس نے شاید اپنی زبان کو نہایت سہولت اور خوش اسلوبی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔

عربی الاستقصاء کی جلد چہارم کا ترجمہ E. Fumey نے *Chronique de la dynastie 'alaouie du Maroc* کے نام سے *Archives Marocaines*، جلد ۹ اور ۱۰ (پیرس ۱۹۰۶ - ۱۹۰۷ء) میں کیا ہے۔ باقی جلدوں کا ترجمہ بھی اس رسالے کی جلد ۳۰ ببعد، پیرس ۱۹۲۳ - ۱۹۳۵ء میں A. Graulle، G.S. Colin، I. Hamet اور خود مؤرّخ کے بیٹوں نے کیا ہے۔

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *Chorfa*، ص ۳۵۰ تا ۳۶۸؛ (۲) براکلمان Brockelmann: تکملہ، ۲: ۸۸۸ تا ۸۸۹ (الاستقصاء کی طبع جدید، رباط ۱۹۵۴ء)۔

(لیوی پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

اَحْمد بن الخُصَیب: دیکھیے ابن الخصیب۔

احمد بن خِضْر: دیکھیے قراخانیہ۔

احمد بن زَینی دحلان: دیکھیے دحلان۔

احمد بن سعید: دیکھیے بو سُعَید۔

احمد بن سَہْل بن ہاشم: والی خراسان، ایک امیر دہقان خاندان کام گاران میں سے تھا، جو مرو کے قریب آباد تھا اور ساسانی الاصل ہونے کا دعوٰی رکھتا تھا۔ اس کا بھائی مرو میں ایرانیوں اور عربوں کی لڑائی میں مارا گیا۔ اس نے اس کا انتقام لینے کے لیے عمرو بن اللیث کی سرکردگی میں عوام کی ایک شورش برپا کرا دی۔ اسے قید کر کے سیستان میں لے گئے، مگر وہاں سے وہ جان پر کھیل کر فرار ہو گیا۔ اس نے مرو میں دوبارہ شورش برپا کرانے کی

کوشش کی اور پھر فرار ہو کر سامانی بادشاہ اسمٰعیل بن احمد کے پاس بخارا میں پناہ لی۔ اسمٰعیل کے ماتحت خراسان اور رے کی جنگوں میں اس نے سرگرم حصہ لیا اور احمد بن اسمٰعیل کے عہد میں جب سیستان فتح ہوا تو اس موقع پر بھی اس نے نمایاں خدمات انجام دیں۔ اسے خراسان کے باغی والی حسین بن علی المَرْوَرُوذِی کے خلاف نصر بن احمد کی سپہ سالاری میں بھیجا گیا، جہاں اس نے اپنے حریف کو ربیع الاوّل ۳۰۶ھ / اگست - ستمبر ۹۱۸ء میں شکست دی۔ تھوڑے عرصے بعد خود اس نے سامانیوں کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا، مگر مَرغاب کے مقام پر سپہ سالار حَمُّویہ بن علی سے شکست کھائی اور اسے بخارا بھیج دیا گیا، جہاں وہ قیدخانے ہی میں ذوالحجۃ ۳۰۷ھ / اپریل - مئی ۹۲۰ء میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن الأثیر، طبع تورن برگ، ۸ : ۸۶ ببعد، اور بھی معلومات زیادہ تفصیل کے ساتھ (۲) گَردیزی کی تصنیف زَین الاخبار (طبع ناظم، ۱۹۲۸ء، ص ۲۷ تا ۲۹) میں بھی ملتی ہیں؛ ظاہر ہے کہ دونوں کا ماخذ ایک ہی ہے، یعنی غالباً (۳) السّلامی کی تاریخ وُلاۃ خراسان۔

(بارتولڈ W. BARTHOLD)

احمد بن طُولُون: طولونی خاندان کا بانی اور مصر کا پہلا مسلمان والی جس نے ملک شام کا الحاق کیا۔ وہ عباسی خلفاء کا برائے نام باجگزار تھا اور ان ترکی غلاموں کی مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے جنھیں ہارون الرشید کے زمانے سے خلفاء اور امرائے سلطنت کی نجی ملازمت میں بھرتی کر لیا جاتا تھا اور جو بعد ازآں جاہ طلبی، ساز باز اور آزادی کی آرزو کی بدولت بالآخر مسلمانوں کے اصلی حاکم بننے والے تھے۔ کہتے ہیں کہ احمد کا باپ طُولُون بھی اس خراج میں شامل تھا جو والی بخارا نے حوالی ۲۰۰ھ / ۸۱۵ - ۸۱۶ء میں خلیفہ المأمون کے لیے بھیجا تھا۔ اس نے یہاں تک ترقی کی کہ خلیفہ کے ذاتی پہرہداروں کا سردار بن گیا۔ احمد رمضان ۲۲۰ھ / ستمبر ۸۳۵ء میں پیدا ہوا، فوجی تعلیم و تربیت سامرّا میں پائی اور بعد ازآں علم دین طَرَسُوس میں حاصل کیا۔

اپنی شجاعت اور بہادری کی بدولت احمد خلیفہ المستعین کی نظروں میں مقبول ہو گیا اور جب یہ خلیفہ ۲۵۱ھ / ۸۶۶ء میں خلافت سے دست بردار ہوا تو اس موقع پر احمد ہی کی نگرانی میں جلاوطنی قبول کی۔ المستعین بعد میں قتل ہو گیا، لیکن اس قتل میں احمد کا کوئی ہاتھ نہ تھا، کیونکہ غالبًا اس کام میں اس کے تعاون کی ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی۔ ۲۵۴ھ / ۸۶۸ء میں خلیفہ المعتزّ نے مصر کا ملک ترکی سپہ سالار باکباک کو، جس نے طُولُون کی بیوہ سے نکاح کر لیا تھا، بطور جاگیر عطا کر دیا۔ احمد کو اپنے سوتیلے باپ کا نائب مقرر کیا گیا؛ چنانچہ وہ ۲۳ رمضان ۲۵۴ھ / ۱۵ ستمبر ۸۶۸ء کو فُسطاط میں داخل ہوا۔

آیندہ چار سال احمد اسی کوشش میں رہا کہ وہ سلطنت کا نظم و نسق ابن المُدَبِّر سے لے کر خود سنبھال لے۔ ابن المدبر ایک قابل اور صاحبِ اقتدار منتظمِ مالیات تھا، جس کی ناقابل برداشت زرستانی، عیّاری اور حرص کی وجہ سے مصری لوگ اس سے ناراض اور متنفر ہو گئے تھے۔ یہ کشمکش سامرّا میں اپنے اپنے کارکنوں اور رشتہ داروں کے ذریعے جاری رہی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن المدبر موقوف کر دیا گیا۔ باکباک کے قتل کے بعد صوبۂ مصر یَرجُوخ کو بطور جاگیر عطا ہوا، جس نے اپنی ایک بیٹی کا نکاح احمد بن طُولُون سے کر دیا تھا۔ اس نے ابن طُولُون کو نائب والی کے عہدے پر مستقل کر دیا اور اس کے علاوہ اسکندریہ، بَرقہ اور سرحدی اضلاع بھی اس کی تحویل

میں دے دیے، جو اب تک اس کی حکمرانی سے باہر تھے۔ فلسطین کے والی اَماَجور کی بغاوت سے احمد کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ خلیفہ کی اجازت سے کثیر تعداد میں غلام خرید لے تا کہ ان کی مدد سے اس باغی کی سرکوبی کر سکے۔ اگرچہ یہ کام بعد ازآں کسی اور شخص کے سپرد کر دیا گیا لیکن یہ سالم فوج ابن طُولُون کے اقتدار کی بنیاد بن گئی۔ یہ پہلا موقع تھا کہ خود مصر کے پاس اتنی بڑی فوج تیار ہو گئی جو خلیفہ کے ماتحت نہ تھی۔ فیاضانہ عطایا و تحائف کے ذریعے ابن طُولُون نے خلافت عباسیہ کے کئی درباریوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور اس میں بھی کامیاب رہا کہ خلیفہ نے جو حکم اسے واپس بلا لینے کے لیے صادر کیا تھا وہ منسوخ کر دیا جائے۔ خلیفہ ابن المدبِّر کے جانشین کی جگہ ابن طولون کو لکھا کرتا تھا کہ مصر کا خراج خزانۂ خلافت میں بھیجا جائے۔ علاوہ بریں خلیفہ نے اس خیال سے کہ خراج کی یہ رقم اس کے اپنے ذاتی خرچ کے لیے مخصوص رہے اور اس کے بھائی الموفق کو اس کا پتا نہ چل سکے، مصر اور شام کے سرحدی علاقوں کے مالیات کا کل انتظام احمد کی تحویل میں دے دیا۔ ۲۵۸ھ / ۸۷۲ء میں خلیفہ کا بیٹا جعفر (جو بعد میں المفوّض کے لقب سے ملقب ہوا) بُرجُوخ کی جگہ مصر کا جاگیردار مقرر ہوا۔ المعتمد نے اپنے بھائی الموفق کو اپنے بیٹے کے بعد تخت و تاج کا وارث تسلیم کر لیا تھا اور پوری مملکت کو ان دونوں وارثوں کے درمیان تقسیم کر دیا تھا، چنانچہ الموفق کو جاگیر میں مشرق کے صوبے ملے اور المفوّض کو مغربی؛ مؤخر الذکر کے لیے موسیٰ بن بُغا ترک کو نائب السلطنت کی حیثیت سے شریک کار مقرر کیا گیا۔ در حقیقت الموفق کو پورا پورا اختیار حاصل تھا، لیکن صورت حال یہ تھی کہ ایک طرف تو مشرق میں خودمختاری کی تحریکوں اور حملوں سے خلافت خطرے میں تھی اور ادھر جنوب میں زنگیوں (زنج) کی بغاوت کی وجہ سے الموفق کی فوج مصروف تھی۔ اندریں حالات الموفق، جو تنہا ایسا آدمی تھا کہ ابن طولون کی طاقت کا مقابلہ کر سکے، خود سب سے زیادہ انتظامی بدنظمی اور اس باہمی کشمکش کی زد میں تھا جو ایک طرف تو خلیفہ اور خود اس کے درمیان اور دوسری طرف ترک جمعیتوں کے سرداروں کے ساتھ جاری تھی۔

یہ تھی خلافت کی صورت حالات جب ابن طولون نے اپنی مملکت کے مالیات پر قبضہ حاصل کرنے کے بعد اپنی خود مختاری کے لیے موزوں موقع منتخب کیا۔ زنج کے خلاف طویل اور گراں مہموں کے سلسلے میں سپہ سالار الموفق خلافت کے زیر نگین تمام علاقوں سے مالی امداد حاصل کرنا اپنا حق سمجھتا تھا۔ ابن طولون کی جانب سے اسے جو امداد ملی اس نے اسے ناکافی سمجھا اور موسیٰ بن بُغا کے ماتحت ایک فوج اس غرض سے روانہ کی کہ وہ اسے وہاں سے علیحدہ کر دے (۲۶۳ھ / ۸۷۷ء)؛ لیکن سپاہیوں کے مطالبات اور ابن طُولُون کی افواج کے خوف سے یہ اقدام ترک کر دیا گیا۔ احمد کے حوصلے اب اتنے بڑھ گئے کہ جہاد اور بوزنطیوں کے خلاف ملک شام کی سرحدوں کی حفاظت کے نام سے اس نے شام پر قبضہ کر لیا؛ لیکن اس کے بعد اسے جلد ہی مصر آنا پڑا تا کہ اپنے بیٹے عباس کی بغاوت فرو کرے، جسے اس نے مصر میں اپنا نائب مقرر کیا تھا۔

شام کی مہم کے بعد ابن طولون نے اپنے ہاں کے سونے کے سکوں پر خلیفہ اور اس کے بیٹے جعفر کے ناموں کے علاوہ اپنا نام بھی ضرب کرانا شروع کر دیا (یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن طولون ہمیشہ المعتمد کو خلیفہ تسلیم کرتا رہا؛ شاید اس

کی وجہ صرف یہ ہو کہ وہ اسے بالکل بے بس سمجھتا تھا)۔ ۲۶۹ھ / ۸۸۲ء میں احمد نے خلیفہ کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ اس کے ہاں آ کر پناہ گزین ہو جائے۔ اس سے اُس کی غرض یہ تھی کہ تمام شاہی اقتدار مصر میں مرکوز ہو جائے اور وہ خود خلیفہ کا، جو محض ایک پیکر بے جان رہ گیا تھا، محافظ بن جانے کی نیک نامی حاصل کرے؛ لیکن خلیفہ کا فرار راستے ہی میں روک دیا گیا اور الموفق نے اسحٰق بن کُنداج کو مصر و شام کا والی نامزد کر دیا۔ احمد نے اس کا انتقام یوں لیا کہ ایک مجلس فقہاء کی وساطت سے، جو دمشق میں منعقد ہوئی، الموفق کے وارث تخت ہونے کے حق کو ضبط کرنے کا اعلان کر دیا۔ الموفق نے اس پر خلیفہ کو مجبور کیا کہ ابن طُولُون پر مساجد میں لعنت بھیجی جائے۔ اس کے جواب میں ابن طولون نے بھی مصر اور شام کی مساجد میں الموفق کے خلاف یہی وتیرہ اختیار کیا، لیکن الموفق نے، گو وہ آخر کار زنج کے خلاف جنگ میں کامیاب ہو گیا، یہ کوشش کی کہ سابقہ صورت بحال رہے۔ اس کا مدعا یہ تھا کہ نرمی اور حکمت عملی کے ذریعے احمد سے وہ چیز حاصل کر لی جائے جو جنگ کے ذریعے حاصل نہ ہو سکی تھی۔ احمد نے بھی اس سلسلہ جنبانی سے موافقت کا اظہار کیا، لیکن وہ ذوالقعدۃ ۲۷۰ھ / مارچ ۸۸۴ء میں فوت ہو گیا۔

ابن طولون کی کامیابی کی وجہ صرف یہ نہیں تھی کہ وہ بہت قابل اور ہوشیار تھا یا اس کی ترکی اور سوڈانی غلاموں کی فوجیں بڑی طاقتور تھیں، بلکہ اس کا ایک باعث بغاوت زنج بھی تھی، جس کی وجہ سے الموفق کو یہ موقع نہ مل سکا کہ وہ اس کی دست درازیوں کا قرار واقعی انسداد کر سکے۔ اس کی زراعتی اور انتظامی اصلاحات کا مقصد یہ تھا کہ وہ کسانوں کی حوصلہ افزائی کرے تاکہ وہ ان بھاری محصولوں کے باوجود جو ان پر عائد تھے سرگرمی سے اپنی اراضی کو کاشت کریں۔ اس نے حکام کی ان زرستانیوں کا خاتمہ کر دیا جو وہ مالی انتظامات کے سلسلے میں اپنے ذاتی نفع کے لیے روا رکھتے تھے۔ ابن طولون کے عہد میں جو خوش حالی مصر کے ملک کو حاصل ہوئی وہ زیادہ تر اس حقیقت کے طفیل تھی کہ ملک کی کل آمدنی کا بڑا حصہ اب دارالخلافہ کو نہیں بھیجا جاتا تھا، بلکہ یہ وسائل اب تجارت اور صنعت و حرفت کو فروغ دینے اور فسطاط کے شمال میں ایک نئی بستی قائم کرنے کے کام آئے، جسے القطائع کہتے تھے۔ آل طولون کے زمانے میں حکومت کا مستقر یہی رہا اور اسی میں ابن طولون کی تعمیر کرائی ہوئی جامع مسجد واقع تھی۔

مآخذ: (۱) البَلَوی: سیرت ابن طولون (طبع کرد علی)؛ (۲) ابن سعید: المُغْرِب (طبع زکی محمد حسن، سیدہ کاشف و شوقی ضیف، نیز طبع Vollers: *Fragmente aus dem Mughrib*)؛ (۳) الطبری، ۳: ۲۰۷۱ ببعد؛ (۴) یعقوبی (طبع ہوتسما Houtsma)، ۲: ۵۱۶ ببعد؛ (۵) المقریزی: خطط، ۱: ۳۱۳ ببعد؛ (۶) ابو المحاسن (مطبوعہ قاہرۃ)، ۳: ۱ ببعد؛ (۷) ابن ایاس، ۱: ۳۷ ببعد؛ (۸) Marcel: *Egypte*، باب ۹ ببعد؛ (۹) وسٹنفلٹ Wüstenfeld: *Die Statthalter von Ägypten*، جلد ۳ ببعد؛ (۱۰) کوربٹ Corbett: *The Life and works of Ahmed ibn Tulun*، در *JRAS*، ۱۸۹۱ء، ص ۵۲۷ ببعد؛ (۱۱) لین پول Lanepoole: *History of Egypt*، ص ۵۹ ببعد؛ (۱۲) بیکر C.H. Becker: *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*، ۲: ۱۴۹ تا ۱۹۸؛ (۱۳) وانٹ Wiet: *Histoire de la Nation Egyptienne*، جلد ۴، باب ۲؛ (۱۴) زکی محمد حسن: *Les Tulunides*، پیرس ۱۹۳۷ء۔

(زکی محمد حسن)

احمد بن علی بن ثابت: دیکھیے الخطیب البغدادی۔

احمد بن عیسی: بن محمد بن علی بن العُرَیضی بن جعفر الصادقؑ ([حضرت] علیؓ کے پرپوتے)، المهاجر کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ ولی بھی شمار ہوتے ہیں اور روایۃً حضرمی سادات کے مورث اعلی ہیں۔ آپ ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں (بنو اهدل [رک بآن] کے مزعومہ مورث اعلی محمد بن سلیمان اور (بنو قدیم کے مورث اعلی) سالم بن عبداللہ کے ہمراہ ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں بصرے سے روانہ ہوئے، مگر ابو طاہر القرمطی کے قبضے کی وجہ سے اگلے سال تک مکے نہ پہنچ سکے؛ لہٰذا اپنے ساتھیوں سمیت مغربی یمن (علاقۂ سُردُد اور سِہام) میں آباد ہو گئے۔ ۳۴۰ھ/۹۵۱ء میں آپ اپنے بیٹے عبیداللہ کو ساتھ لے کر حضرموت چلے گئے۔ یہاں تو آپ علاقۂ حجرین میں تریم کے قریب اقامت گزین ہوئے، پھر قارۃ بنی جُشَیر اور آخر میں حُسَیسۃ میں چلے آئے، جہاں آپ نے شہر بُور سے اوپر کی طرف صُرُف کا علاقہ خرید لیا اور وہاں خوارج اور اباضیہ کے ملحدانہ عقائد کے مقابلے میں سنّی عقائد کی زور شور سے حمایت کرتے رہے۔ آپ کا انتقال (بقول الشلّی) ۳۴۵ھ/۹۵۶ء میں ہوا۔ آپ کے اور احمد بن محمد الحبشی کے مزار حُسَیسۃ کے باہر شِعب مُخدّم (شعب احمد) میں مرجع زائرین ہیں۔ آپ کے پوتے بصری، جدید اور علوی سُمَل میں جا کر آباد ہوئے، جو تریم سے چوتھے میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء سے یہ شہر (با) علوی [رک بآن] خاندان کا عام طور پر مرکز بنا ہوا ہے، یعنی علوی مذکور کی آل اولاد کا۔

ایک اور احمد بن عیسی عمود الدین کے حالات کے لیے، جو العمودی کے حضرمی خاندان کے مورث تھے، دیکھیے v. d. Berg: *Hadhramout*، ص ۱۳، ۸۵۔

مآخذ: (۱) برگ L. W. C. van den Berg: *Le Hadhramout*، ۱۸۸۶ء، ص ۵، ۸۵؛ (۲) وستنفلٹ F. Wüstenfeld: *Çufiten*، ص ۲ ببعد؛ (۳) الشلّی: المشرع الروی فی مناقب بنی علوی، ۱۳۱۹ھ، ۱: ۳۲ ببعد، ۱۲۳ ببعد؛ (۴) لینڈبرگ C. Landberg: *Hadramout*، ص ۳۵۰؛ (۵) زمباور Zambaur: *Manuel*، جدول E۔

(O. LÖFGREN)

احمد بن فَضلان: دیکھیے ابن فضلان۔

احمد بن محمد بن حنبل: رک بہ احمد بن حنبل۔

احمد بن محمد: بن عبدالصمد ابونصر، غزنوی سلطان مسعود بن محمود کا وزیر۔ اپنے مشہور و معروف پیشرو المیمندی کی وفات (۴۲۴ھ/۱۰۳۲ء) کے بعد اس نے اپنی ملازمت کا آغاز خوارزم شاہ آلتون تاش کے داروغہ (کدخدا) کی حیثیت سے کیا اور مسعود کا وزیر بننے کے بعد وہ اس کے عہد حکومت میں اس عہدے پر برابر قائم رہا۔ دندانقان کی شکست کے بعد جب مسعود ہندوستان چلا آیا تو اپنے بیٹے مودود کے ہمراہ اسے بلخ بھیج دیا تاکہ وہ سلجوقیوں کے خلاف اس شہر کی حفاظت کرے۔ مودود کی تخت نشینی (۴۳۲ھ/۱۰۴۱ء) کے بعد بھی وہ کچھ عرصے تک وزیر کے عہدے پر رہا، یہاں تک کہ عہدۂ وزارت المیمندی کے بیٹے نے سنبھال لیا۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) البیہقی (طبع مورلے Morley)؛ (۲) ابن الاثیر، ج ۹؛ (۳) De Biberstein Kazimirski: *Diwan Menoutchehri*، (دیوان منوچہری) دیباچہ۔

احمد بن محمد عرفان: دیکھیے احمد بریلوی۔

احمد بن محمد المنصور: دیکھیے احمد المنصور۔

احمد بن یوسف: بن القاسم بن صُبَیح، ابوجعفر المامون کا کاتب (سیکرٹری)۔ وہ کاتبوں اور شاعروں کے ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتا تھا

جو سوالی میں سے تھا اور اصلاً کوفے کے گرد و نواح میں آباد تھا۔ اس کا باپ یوسف پہلے عبداللہ بن علی کا، پھر یعقوب بن داؤد کا اور آخر میں یحییٰ برمکی کا کاتب رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ المأمون کے عہدِ خلافت کے اواخر میں احمد عراق میں بھی کاتب کے عہدے پر مامور تھا۔ اس کے ایک دوست احمد بن ابی خالد نے اسے المأمون کے حضور میں پیش کیا اور وہ جلد ہی اپنی خوش بیانی کی وجہ سے موردِ التفات اور خلیفہ کا ندیمِ خاص ہو گیا۔ بعد ازآں اسے دیوان السرّ تفویض ہوا (نہ کہ دیوان الرّسائل، جو عمرو بن مسعدۃ کو دیا گیا تھا)، اگرچہ اس کے اس تقرّر کی صحیح تاریخ کا تعین کرنا ناممکن ہے۔ خلیفہ کا دبیرِ خاص ہونے کی حیثیت سے اس کی قدر و منزلت اتنی بڑھی کہ بعض مؤرّخین نے اسے وزیر کے لقب سے یاد کیا ہے، حالانکہ یہ اعزاز بظاہر اسے کبھی حاصل نہیں ہوا۔ آیندہ ہونے والے خلیفہ المعتصم سے اس کا اختلاف ہو گیا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ماہ رمضان ۲۱۳ھ / نومبر۔ دسمبر ۸۲۸ء میں اس نے وفات پائی۔ اس سے مختلف رسائل، حِکَم، امثال اور اشعار منسوب ہیں، جن کی وجہ سے وہ ''کاتب شاعر'' کے لقب سے مشہور ہے۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: فی ذم اخلاق الکتّاب، ص ۳۸؛ (۲) البیان، ۲: ۲۶۳؛ (۳) ابن طیفور؛ (۴) الطبری، ج ۳؛ (۵) الجہشیاری: اشاریے؛ (۶) الصّولی: اَوراق (شعراء)، ص ۳۲، و ۱۵۶، ۲۰۶ تا ۲۳۶؛ (۷) المسعودی: التنبیۃ، ص ۳۵۲؛ (۸) الاغانی، فہارس *Tables*؛ (۹) یاقوت: ارشاد، ۱۲: ۱۶۰ تا ۱۷۱۔

(D. Sourdel)

احمد اِحسان: (احمد احسان توک گوز) ایک ترکی مصنّف اور مترجم، جو ۲۴ ذوالحجۃ ۱۲۸۵ھ / ۷ اپریل ۱۸۶۹ء کو ارزروم میں پیدا ہوا۔ اس نے سترہ سال کی عمر میں مدرسۂ ملکیہ کی تعلیم سے فراغت حاصل کی اور توپ خانے کے سپہ سالار کی پیشی میں ترجمان کی حیثیت سے مقرر کیا گیا، مگر اس نے یہ ملازمت اپنے خاندان کی سخت مخالفت کے باوجود بہت جلد چھوڑ کر اخبار نویسی کا پیشہ اختیار کر لیا اور اٹھارہ برس کی عمر میں ایک پندرہ روزہ رسالہ عُمران کے نام سے جاری کیا۔ یہ رسالہ چند دنوں کے بعد بند ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے فرانسیسی افسانوں کے ترجمے کا کام شروع کر دیا، جن میں وِرن Jules Verne اور دودہ Alphonse Daudet کی کئی تصانیف بھی شامل تھیں۔ جب وہ قسطنطینیۃ کے ایک شام کو نکلنے والے روزانہ اخبار ثروت میں مترجم کا کام کیا کرتا تھا تو اسے یہ خیال پیدا ہوا کہ ایک ہفتہ وار مصوّر رسالہ جاری کرے؛ چنانچہ اس نے اپنے یونانی آقا کو یہ ترغیب دی کہ وہ اسے اس اخبار کے ساتھ ایک ہفتہ‌وار علمی ضمیمہ ثروتِ فنون کے نام سے نکالنے کی اجازت دے دے۔ ایک سال کے بعد اس ضمیمے نے احمد احسان کی ملکیت میں ایک مستقل حیثیت اختیار کر لی۔ مارچ ۱۸۸۹ء کے پہلے پرچے میں رسالے کی تعریف یوں کی گئی کہ یہ ایک ''باتصویر ترکی رسالہ ہے جو ادبیات، سائنس، فنون لطیفہ، سوانح نگاری، سیاحت اور فسانہ نویسی کے لیے وقف ہے''۔ اس نئے رسالے میں سیاسی خیالات کے اظہار سے زیادہ‌تر پرہیز کیا جاتا تھا۔ یہ سمجھ کر کہ ایک مصوّر اخبار کے ذریعے سرکاری مقاصد کی تبلیغ بہت اچھی ہو سکتی ہے شروع میں حکّام وقت نے اسے ہر قسم کی امداد دی، جس میں مالی اعانت بھی شامل تھی، لیکن یہ امداد بہت جلد ہی ایک اور مصوّر رسالے، یعنی بابا طاہر کے مصوّر معلومات کی طرف منتقل کر دی گئی۔ تاہم ثروت فنون مغرب، خصوصاً فرانس کی علمی زندگی سے آگہی اور اس کی تقلید کی تلقین برابر کرتا رہا

اور ملک بھر کے تقریباً سب نوجوان ادیب اس کے لیے مضمون لکھتے تھے؛ چنانچہ اکرم بک، خالد ضیاء، احمد راسم اور نبی‌زادہ ناظم اس کے باقاعدہ مضمون نگاروں میں سے تھے۔ ۱۸۹۸ء میں توفیق فکرت کو اس رسالے کی ادارت کا پورا اختیار دے دیا گیا، لیکن ۱۹۰۱ء میں اس کی احسان سے کچھ ان بن ہو گئی، اس لیے فکرت مستعفی ہو گیا اور ان کی باہمی کشیدگی ۱۹۰۷ء تک قائم رہی۔ ۱۹۰۱ء میں ایک اور زیادہ بڑی آفت پیش آئی، یعنی یہ کہ حسین جاهد نے ایک فرانسیسی مقالے کا ترجمہ کیا، جس میں انقلاب فرانس کا ذکر تھا اور اس میں چند جملے ایسے تھے جنھیں بغاوت انگیز قرار دیا گیا۔ اس پر سلطان ناراض ہو گیا اور ثروت فنون چند ہفتوں تک بند رہا، لیکن محمد عارف کے ذریعے، جو احسان کا مدرس رہ چکا تھا اور محل سلطانی کے عملے میں منسلک تھا، یہ اخبار پھر شائع ہونے لگا، تاہم ان تمام ادیبوں نے جو اس اخبار کے مستقل معاون تھے اس سے قطع تعلق کر لیا اور گو احسان اسے برابر شائع کرتا رہا لیکن پہلا سا جوش و خروش باقی نہ رہا.

احسان کی طبع زاد ادبی تصانیف میں کوئی امتیازی شان نہیں ہے۔ اس کا سفرنامۂ یورپ مطبوعات خاطرلری کے نام سے استانبول میں ۱۹۳۰-۱۹۳۱ء میں شائع ہوا.

اپنی عمر کے اواخر میں وہ ملّی مجلس کبیر [بیوک ملت مجلسی] کا رکن بھی ہو گیا تھا۔ اس نے ۱۹۴۲ء میں وفات پائی.

مآخذ: (۱) O. Hachtmann: *Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*، لائپزگ ۱۹۱۶ء، ص ۵۸؛ (۲) گوسا I. A. Gövsa: ترک مشهورلری انسائکلوپیدی سی، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۳۸۲.

(G. L. Lewis و K. Süssheim)

احمد احسائی، شیخ: (لحسائی در آقائے جمال زادہ: مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۲؛ احسائی در سرکار آقائے ابوالقاسم خان ابراهیمی شیخ ششم: فہرست کتب شیخ احسائی) سلسلۂ شیخیہ کے بزرگ و پیشوا.

ان کا نام احمد بن زین‌الدین بن ابراهیم بن صقر بن ابراهیم بن داغر بن رمضان بن راشد بن دهیم بن شمروخ آل صقر احسائی ہے (رمضان تا شمروخ، چار اجداد، سنّی تھے).

شیخ رجب ۱۱۶۶ھ میں (روضات الجنات، ص ۴۱۶) احساء کے ایک قریے مطوّفی میں پیدا ہوے۔ پانچ سال کی عمر میں قرآن مجید ختم کر لیا۔ شیخ کے حالات خود ان کے اپنے قلم کے لکھے ہوے موجود ہیں۔ انھوں نے بچپن میں شیخ محمد سے کتاب آجرومیة اور عوامل جرجانی پڑھنا تو بیان کیا ہے، لیکن ان کے سوا اپنے کسی اور استاد کا ذکر نہیں کیا۔ لڑکپن ہی سے غور و خوض کی طرف پوری رغبت تھی۔ بیس سال کی عمر میں عتبات عالیہ جانے سے پہلے اپنے شہر میں مروّجہ ابتدائی علوم پڑھنے میں مشغول رہے۔ بیس سال کے ہوے تو عتبات عالیہ چلے گئے اور وہاں متواتر علماء کے حلقۂ درس میں حاضر ہوتے رہے، لیکن وہاں مرض طاعون پھیل جانے کی وجہ سے احساء لوٹ آئے۔ شیخ نے بحرالعلوم حاجی سید مہدی سے (مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۲: ۴۴۰)، نیز شیخ جعفر بن شیخ خضر نجفی سے (مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۲: ۴۴۲) اور بمطابق فہرست، ص ۱۸۱، شیخ محقق، شیخ حسین آل عصفور، شیخ احمد بحرانی دهستانی، آقا مرزا شہرستانی، آقا سید علی طباطبائی صاحب ریاض اور حاجی کلباسی صاحب کتاب اشارات سے اجازۂ روایت و درایت حاصل کیا اور آل عصری کی ایک خاتون سے نکاح کر لیا۔ کچھ زمانے کے بعد بحرین گئے

اور ۱۲۱۲ھ میں دوبارہ عتبات عالیہ کو گئے۔ واپسی پر بصرے میں ٹھیرے اور وہاں سے ایک گاؤں زورف چلے گئے۔ ۱۲۱۶ھ میں پھر بصرے آئے اور بصرے کے ایک دوسرے گاؤں میں سکونت اختیار کر لی۔ ۱۲۲۱ھ میں ایک بار پھر عتبات عالیہ (کی زیارت) سے مشرف ہوے۔ وہاں سے زیارت روضۂ امام رضا علیہ السلام کے ارادے سے ایران کا قصد کیا اور یزد کی راہ سے مشہد پہنچے اور امام رضا کے مقدس آستانے کا شرف زیارت حاصل کر کے اہل یزد کے اصرار پر دوبارہ یزد جا کے کچھ مدت وہاں قیام کیا۔ ان دنوں سفر و حضر دونوں میں اپنے افکار و تألیفات اور اخبار اہل بیت اطہار کی تدوین و اشاعت میں مشغول رہے۔ ان کی صیت شہرت ہر جگہ حتی کہ دربار شاہی میں بھی پہنچ گئی تھی۔ خاندان قاچاریہ کے دوسرے بادشاہ فتح علی شاہ کو ان سے ملاقات کا شوق پیدا ہوا؛ بہت سے خط لکھے اور متعدد پیام بھیجے، حتّٰی کہ آخر کار شیخ نے اس کی درخواست قبول کی اور تہران گئے۔ شاہ نے تمنا کی کہ شیخ تہران میں رہیں، لیکن شیخ نے عذر پیش کر کے بادشاہ کی استدعاء قبول نہ کی اور عبادت گاہِ یزد واپس آ کر درس و وعظ میں مشغول ہو گئے۔ یزد میں دو سال اقامت کے بعد امامِ ثامن کے روضے کی زیارت کو دوبارہ گئے اور پھر یزد آ گئے۔ اس کے بعد عتبات عالیہ کی مجاورت کا فیصلہ کیا اور اصفہان و کرمان شاہان ہوتے ہوے عتبات عالیہ کی زیارت سے مشرف ہوے۔

۱۲۳۲ھ میں شیخ نے زیارت بیت اللہ شریف کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کے بعد بھی کچھ مدت عتبات عالیہ میں، پھر کرمان شاہان اور قزوین (جہاں شہید ثالث حاجی ملا محمد تقی برغانی نے شیخ کی تکفیر کی — قصص العلماء و فہرست، ص ۱۹۱) میں رہے اور تیسری بار روضۂ حضرت رضا کی زیارت کو گئے اور عتبات عالیہ واپس آ گئے۔ کربلاے معلّٰی میں کچھ زمانے قیام کے بعد آخر کار بیت اللہ الحرام کی زیارت کے ارادے سے حجاز کا قصد کیا، راستے میں باد سموم سے بیمار ہو کے صاحب فراش ہو گئے اور مدینۂ طیبہ پہنچنے میں دو منزلیں باقی تھیں کہ ۲۱ ذوالقعدۃ ۱۲۲۳ھ کو اتوار کے دن ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کی قبر مدینۂ طیبہ میں جنت بقیع کی دیوار کے پیچھے ہے (نجوم السماء فی تراجم العلماء، طبع لکھنؤ، ۱ : ۳۶۴ و کتاب روضات الجنات، طبع تہران، ص ۲۶)۔

شیخ احمد احسائی ان چند علماء میں سے ہیں جنھوں نے ہر چھوٹے بڑے مسئلے کے متعلق کوئی کتاب یا کوئی رسالہ تصنیف و تألیف کر دیا ہے۔ ان کے بیشتر رسالے رفع شبہات کے لیے ان سوالوں کے جواب میں ہیں جو اسلام کے بنیادی اصول و مسائل کے متعلق ان کے عقیدت مندوں یا کسی غیر کی طرف سے کیے گئے تھے۔ مرحوم شیخ کی کتابوں، رسالوں اور تالیفات کی تعداد حاجی محمد کریم خان مرحوم نے کتاب ھدایۃ الطالبین میں تین سو جلد بیان کی ہے، لیکن یہ مسلم ہے کہ ان میں سے بہت سی تالیفات چونکہ سائلوں کے جواب کی صورت میں تھیں، لہذا افسوس کہ ضائع ہو چکی ہیں۔ سید کاظم رشتی نے جو نا تمام فہرست شیخ کی کتابوں کی لکھی ہے اس میں پچانوے رسالوں کا ذکر کیا ہے اور اس فہرست میں ایسی کتابوں کے نام دیکھنے میں آتے ہیں جن کا اب نشان بھی باقی نہیں۔ حاجی سید مجید آقا فائقی (مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۲ : ۳۳۳) کی تحریر کے مطابق شیخ کی ایک سو دس کتابیں اب تک موجود ہیں، جن میں سے چھے کے سوا سب چھپ چکی ہیں۔ شیخ کی کتابیں اور تألیفات نو قسموں میں تقسیم کی جا سکتی ہیں۔ یہ تقسیم، نیز موضوعات کی

تعیین اور مندرجات کی تبویب، فہرست تالیفات شیخ، ج ۲، میں تحریر ہے، جو سرکار آقاے ابوالقاسم خان ابراہیمی نے مرتب کی ہے اور حسب ذیل ہے:

(۱) کتب و رسائل حِکَمِیّۂ الٰہیّہ و فضائل؛ (۲) در بیان اعتقادات و رفع ایرادات؛ (۳) در بیان سیر و سلوک؛ (۴) در بیان اصول فقہ؛ (۵) در بیان کتب فقہیّہ؛ (۶) در تفسیر؛ (۷) فلسفہ و حکمت عملی؛ (۸) ادبیات؛ (۹) کتب و رسائل متفرقہ۔

ان تالیفات میں سے تقریباً بانوے جوامع الکلم کے نام سے دو بڑی بڑی جلدوں میں ۱۲۷۳ھ اور ۱۲۷۶ھ میں تبریز میں چھپ چکی ہیں۔ شیخ کی سب تالیفات عربی میں ہیں۔

شیخیہ پیشواؤں کی تمام تالیفات، جو شمار کر کے درج کی جا چکی ہیں، ۸۴۵ رسالوں، ۸۲ فائدوں، ۳۴ عائدوں، ۷ خطبوں، ۲۵۵۲ موعظوں، ۱۶۵۳ درسوں، ۱۸ مراسلوں، ۲ مقالوں اور ۴ واردوں پر مشتمل سمجھی گئی ہیں۔

(شیخیہ کے ہر پیشوا کی تالیفات کی جدا جدا تفصیل یہ ہے: (۱) شیخ احمد: ۱۰۱ رسالے، ۵ خطبے، ۳۵ فائدے اور ایک مراسلہ؛ (۲) حاجی سید کاظم: ۱۶۶ رسالے، ۲ خطبے، ۴ فائدے اور ایک مراسلہ؛ (۳) حاجی محمد کریم خان: ۲۰۹ رسالے، ۲۳۶ فائدے، ۹ مراسلے، ایک مقالہ، ۱۰ موعظے، ۴ واردے اور ۳۴ عائدے؛ (۴) حاجی محمد خان: ۱۳۸ رسالے، ۱۰ فائدے، ۲ مراسلے، ایک مقالہ، ۱۴۲ درس اور ۷ موعظے؛ (۵) حاجی زین العابدین خان: ۴۶۴ جلد اور (۶) سرکار آقاے ابوالقاسم خان: ۱۴ رسالے)۔

افکار و عقائد شیخ احمد احسائی: شیخ احمد کا بطور کلی یہ اعتقاد ہے کہ ہر مسلمان کے عمل کی بنیاد قرآن، سنت اور ضرورت اسلام پر ہونا چاہیے (فہرست، ۱، ۲۱۹) اور حقیقی تقلید، جو ہر مسلمان کے لیے فرض عین ہے، یہ ہے کہ مسلمان کے تمام اعمال امام کی فرمایش کے مطابق اور اس کی پیروی میں ہوں (فہرست، ۱: ۱۰)۔ سلسلۂ شیخیہ کے موجودہ پیشوا کہتے ہیں: "ہم کوئی عمل نہیں کرتے جس کی نسبت امام علیہ السلام سے نہ جان لیں؛ اسی بنا پر ہم فتوے اور حدیث میں فرق نہیں کرتے۔ ہاں، اس کا راوی زندہ ہو یا مردہ اس سے عمل میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا" (فہرست، ۱: ۱۳)؛ نیز کہتے ہیں کہ جو کچھ ہم کہیں چاہیے کہ فرمایش آل محمد علیہ السلام کے مطابق ہو (فہرست، ۱: ۱۶) اور یہ بھی کہتے ہیں: "نہ صرف یہ کہ احکام شرعیہ، عبادات اور معاملات کا علم آل محمد علیہ السلام کو ہے، بلکہ دنیا و آخرت کے تمام علوم اور جو ہو گا اور جو ہوتا اس کا صحیح علم بھی آل محمد علیہ السلام کو ہے۔ جو کچھ دوسروں نے کہا ہو اور ان کی فرمایش کے خلاف ہو، وہ جہل ہے علم نہیں۔ علم صحیح صرف علم قرآن ہے اور اس کے مفسّر آل محمد ہیں نہ کہ کوئی دوسرا" (فہرست، ۱: ۳۷)۔ (موجودہ پیشوا نے) یہ سب عقائد شیخ احمد سے لیے ہیں۔

شیخ کے رسالوں، مراسلوں، مواعظ اور کتابوں کے مطالعے سے مسلّمہ طور پر یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ شیخ نے اصول، فقہ اور کلام کے بیشتر مسائل میں اپنی رائے ظاہر کی ہے اور اس طرح کہ کئی جگہ صراحت کر دی ہے کہ میں نے جو کچھ کہا وہ استنباط ہے جو آیات (قرآنی) اور ائمۂ اطہار کی حدیثوں سے کیا ہے۔ شیخ نے بعض مواقع پر اپنے مقصد کے لیے حکماء، متکلمین اور عرفاء کی اصطلاحات سے بھی کام لیا ہے (ہمیں معلوم ہے کہ فقہاء و متکلّمین اسلام نے کسی طرح ان کے اس رویّے کو قابل قبول قرار نہیں دیا اور دین کو عقلی و حکمی

بحثوں سے بالاتر سمجھا اور اس وجہ سے شیخ اور ان کے پیروؤں کی تکفیر کی اور ان کے بعض عقائد کو مردود جانا)۔ ان اہم مسائل میں سے جن کی طرف سب متوجہ ہوئے اور جن کے جواب میں شیخ نے علوم عقلی و نقلی اور تعبیر و تفسیر کا وسیلہ اختیار کیا ایک مسئلہ معاد جسمانی اور معراج جسمانی ہے (شہید ثالث کی طرف سے شیخ کی تکفیر مسئلۂ معاد ہی کے بارے میں ہے)۔

معاد کے بارے میں مذہبی نقطۂ نظر اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ انسان مرنے کے بعد از سر نو زندہ ہوگا اور نیکوکار جزاے نیک اور بدکار سزاے بد پائیں گے اور ثواب و عذاب اسی جسمانی بدن پر ہوگا؛ لیکن فلاسفہ کی نظر میں یہ مسئلہ قابل ردّ ہے اور وہ از روے عقل کہتے ہیں کہ نہ کوئی موجود معدوم ہوتا ہے نہ کوئی معدوم موجود؛ زیادہ سے زیادہ یہ کہ ایک مادّہ کوئی خاص صورت ترک کر کے کوئی دوسری شکل اختیار کر لیتا ہے؛ جسم انسانی جب اپنی ترکیبی شکل و صورت کھو دے اور منتشر ہو جائے تو پھر وہ دنیوی ترکیب و شکل اس کے لیے واپسی کے قابل نہیں اور اس سبب سے مسئلۂ معاد کے بارے میں مختلف مفروضات کا وسیلہ اختیار کیا گیا ہے۔ کچھ لوگ معاد کو روحانی سمجھ کے کہتے ہیں: انسانی ارواحِ مجردہ اسی طرح باقی رہتی ہیں اور اپنے اصل مقام، یعنی عالم ارواح، کو واپس ہو جاتی ہیں اور ثواب و عذاب روحانی ہے۔ کچھ لوگ افلاطون کی طرح انسان نفسی و عقلی کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان حسی کے علاوہ اس کے کسی مخفی مقام پر ایک نفسی و عقلی انسان موجود ہے۔ انسان نفسی و عقلی انسان کی حقیقت اور اس کا کامل نمونہ ہے۔ انسانِ نفسی انسانِ حسی سے ایک درجہ بلند تر ہے اور انسانِ عقلی انسانِ نفسی سے بالاتر۔ یہ مفروضہ مثل اور مثالی قالبوں کی طرح بعد میں داخل ہوا ہے، اس لیے کہ افلاطون کے پیرو عالم مثال کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم مثال میں تمام و کمال انسانوں کا نمونہ موجود ہے۔

لیکن شیخ احمد احسائی اس طرح کے معاد جسمانی کے قائل ہیں جس کا نام انھوں نے حورقلیائی (اس اصطلاح کے لیے دیکھیے جمال زادہ: مقالہ، در یغما، شمارہ ۱۶۲ : ص ۴۰۸) رکھا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تمام موجودات ایک نور مبدأ سے پیدا کیے گئے ہیں اور دوبارہ وہیں واپس ہوتے ہیں اور خلق کا اختلاف مادّی اور صوری دونوں طرح ہوتا ہے۔ ہر موجود اپنے وجود کے مراتب اعلٰی سے گزر کر ادنٰی مرتبے کی طرف نزول کرتا ہے اور یہ مراتب عرضی ہیں۔ انسان کے لیے بھی حقیقت و اعراض ہیں اور انسان کے اعراض وہی جسمِ عنصری اور شکل و رنگ وغیرہ ہیں اور وہ اعراض اس دنیا سے مخصوص ہیں اور جو کچھ آخرت میں محشور ہوگا وہ اصل جسم ہے نہ کہ اعراض و لواحق۔ شیخ کا اعتقاد تھا کہ ''الجسد العنصری لایعود'' (جسمِ عنصری واپس نہیں ہوگا) اور وہ جسمِ اصلی ہے جسے ثواب یا عذاب ہوگا۔ جسمِ اصلی وہ جسم ہے جو ابتداے طفلی سے آخر عمر تک رہتا ہے۔ انسان کے مرنے کے بعد اجزاے جسم منتشر ہو جاتے ہیں اور ہر جزو اپنے طبعی مقام پر چلا جاتا ہے، پانی پانی میں، خاک خاک میں، اور روحِ نباتی بھی رخصت ہو جاتی ہے؛ جو کچھ باقی رہتا ہے وہی جسم اصلی یا حورقلیائی ہے، جس کا ظہور عرضِ جسم میں ابعاد ثلاثہ سے ہوتا ہے؛ وہ جسمِ حقیقی اور باقی ہے اور فنا نہیں ہوتا اور عالم حورقلیائی کو واپس ہو جاتا ہے۔

اہم مسائل میں سے ایک اور مسئلہ جس کی طرف شیخ نے توجہ کی حضرت رسالت مآب صلعم کی معراج

کا ہے ۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ حضرت رسول اکرم نے اسی جسدِ مطہرِ جسمانی سے آسمانوں پر عروج فرمایا ۔ اس مسئلے پر عقل اور فلسفے کے نام سے اعتراض واقع ہوتا ہے کہ اول تو اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ اصول طبیعی اور عادت کے خلاف جسمِ مبارک حضرتؐ نے سمت فوق عروج فرمایا تو افلاک کو چیر کے ان سے کیسے گزرا، حالانکہ افلاک قابلِ شگاف و پیوستگی نہیں ہیں ۔ دوسرے یہ فرض خلافِ عقل ہی نہیں، بلکہ ناممکن ہے اور قدرت ناممکنات سے تعلق نہیں اختیار کرتی ۔ اس دشواری کو رفع کرنے کے لیے کچھ لوگ عروج روحانی کے قائل ہوئے ہیں اور کہتے ہیں کہ جناب رسالت مآب صلعم کی روح مبارک نے آسمانوں پر پرواز کی ۔ شیخ کا بیان کچھ اور ہی ہے ۔ ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رسول اکرم صلعم کی روح شریف‌ترین ارواح تھی اور جسدِ مطہرِ جنابؐ کو بھی اعتدال و شرافت و لطافت کا درجۂ کمال حاصل تھا اور آپؐ کا روحانی پہلو آپؐ کی جسمانیت پر غالب تھا اور آپؐ صرف روح کی طرح تھے، اس لیے ہر جگہ اصلی و حقیقی جسم سمیت موجود ہوتے تھے اور جو چیز آپؐ کو ایک جگہ مقید کرتی تھی وہ جسم کے زمینی اعراض و لواحق تھے؛ آسمانی اعراض آپ کو آسمانوں میں موجودگی سے اور زمینی اعراض زمین پر موجودگی سے مقید کرتے تھے، لیکن حضورؐ کی اصل و حقیقت اعراض و لواحق کے ضمیمے سے جدا ہو کے ہر جگہ تھی اور آپؐ کا جسمِ مطہر بھی روحانیتِ کلی کے غلبے اور لطافت کی وجہ سے ہر جگہ تھا اور چونکہ وجود کامل اور شدید و قوی کسی ایک مخصوص جگہ کا مقید نہیں لہٰذا جس وقت زمینی اعراض و لواحق سے بری ہوتا تھا اور اعراضِ آسمانی لاحق ہوتے تھے تو (وجودِ مقدس) آسمانوں میں دیکھا جاتا تھا اور جب اعراضِ زمین لاحق ہوتے تھے تو زمین پر موجود ہوتا تھا اور جس وقت تمام اعراض دور کر دیتا تھا (جسمِ عنصری سے مراد یہی زوائد و فواضل و کثافات ہیں جو انسان کے لیے لباس کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ انسان کا جسم عالمِ آخرت میں تصفیے کے بعد جاتا ہے اور تصفیے کا مطلب کثافات سے پاک ہونا ہے — فہرست، ص ۱۹۶) تو سب جگہ موجود ہوتا تھا ۔ مختصر یہ کہ جنابؐ کی معراج جسمِ اصلی اور حقیقتِ محمدیہؐ سمیت تھی اور تمام موجودات پر چھائی ہوئی (ذُوْ مِرَّةٍ ؕ فَاسْتَوٰی — ۵۳ [النجم]: ۶) اور تمام کُرے سے بلند، جہان آفرینش (قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی — ۵۳ [النجم]: ۹) ہے اور عالمِ جسمانی سراسر آپؐ کے وجودِ مقدس کے نور سے تھا ۔ اس ترکیب سے شیخ نے معراج کے متعلق اپنا نظریہ پیش کیا ہے (دیکھیے شرح فوائد، ص ۱۲۳، ۲۹۶، ۳۰۶ و فائدہ ۱۰، ۱۱۰، ۱۲، ص ۲۶۷، ۲۳۷، ۲۵۲، در تعلیقہ، طبع تہران ۱۲۷۸ھ، و شیخ احسائی: رسالۂ عرشیہ، تہران ۱۲۷۸ھ، و شرح مشاعر، در ذیلِ حدیثِ معراج)۔

فرقۂ شیخیہ اصول ایمان و عقائد کے مسئلے میں خاص نظریات رکھتا ہے جو اخبارِ آلِ محمد علیہ السلام سے ماخوذ ہیں ۔ چونکہ حکماء و عرفاء نے اکثر اس بارے میں بحث کی تھی لہٰذا شیخ نے بھی بعض مقامات پر انہیں کی اصطلاحات میں اپنے مطالب بیان کیے ہیں ۔

ہم جانتے ہیں کہ عرفاء اور اہلِ سیر و سلوک کہتے ہیں: ”لازم ہے کہ ہر زمانے میں ایک ایسا ہادی و راہنما ہو جو وجودِ عالمِ امکان کا محور ہو اور وہ قطب الاقطاب اور حاکمِ امور ہوتا ہے“ (مولوی روم:

پس بہر عصری ولیی قائم است
آزمایش تا قیامت لازم است

اور حاجی محمد کریم خان، سید حسن فرزند سید رشتی کے سوال کے جواب میں، کہتا ہے: ''زمین صحت سے خالی نہیں اور اس کی صحت وہ زندہ و ناظر (شخصیت) ہے جو مؤمنین (کی ہدایت) کے لیے مامور (من اللہ) ہو (فہرست (ترجمہ)، در ذیل ص ۱۱۱؛ وہی کتاب، ص ۱۲۶، ۱۲۷).

شیخیہ یہ اعتقاد بھی رکھتے ہیں کہ ائمۂ اطہارؑ کے بعد صاحب علم و عمل و کمال، صفات حسنہ میں ملکہ رکھنے والے اور صاحب کشف و کرامات و خوارق عادات ایسے بزرگ اشخاص ہوتے ہیں کہ مرنے کے بعد ان بزرگوں کی پاک تربوں سے بھی کرامات ظاہر ہوتیں اور ہوتی ہیں۔ ان کی ادنی فضیلت یہ ہے کہ دوسروں کو ان کے توسط سے روزی دی جاتی ہے اور اللہ تعالٰی ان کے توسل سے دوسروں کی بلا رد کر دیتا ہے اور وہ بزرگ واسطہ اور شفیع قرار پاتے ہیں (فہرست، ۱: ۱۰۷، ۱۰۸).

مسلمانوں میں اصول دین کے متعلق مختلف نظریات ہیں۔ متکلمین اسلامی کہتے ہیں اصولِ دین چار ہیں: توحید، عدل، نبوت اور امامت۔ بعض علماء اصولِ دین پانچ مانتے ہیں: توحید، عدل، نبوت، امامت اور معاد۔ بعض اصولِ دین سے مراد توحید، عدل اور نبوت لیتے ہیں اور کچھ توحید، نبوت اور امامت۔ مختصر یہ کہ شیخیہ کہتے ہیں کہ اصول و ارکانِ دین سے مراد چار ارکان ہیں کلمۂ ارکان کو اصول، قوائم، اجزاء، عمود اور معالم کا مرادف کہا جا سکتا ہے (فہرست، ۱: ۱۰۰) اور مقصد وہ امور ہیں جن پر دین کی بنیاد ہے، یعنی (۱) معرفت توحید: لا الٰہ الّا اللہ؛ (۲) نبوت: محمد رسول اللہ؛ (۳) امامت: ائمۂ اثنا عشر کی امامت کا اعتقاد و معرفت؛ (۴) اولیاء (اللہ) یعنی اولی الامر سے دوستی اور ان کے دشمنوں سے بیزاری۔ بعض تو معرفت اولی الامر کو فروع (دین) میں داخل سمجھتے ہیں اور بعض، مثلاً شیخ مفید محقق صاحب شرایع الاسلام و انصاری صاحب فرائد، مسئلۂ ولایت و براءت (دوستی و بیزاری) کو اصول دین سمجھتے ہیں اور آیت اللہ بروجردی نے اسے اصول دین کے لوازم میں شمار کیا ہے اور شیخ احمد احسائی نے اصول و ارکان ایمان میں جانا ہے اور ولایت و براءت کو چوتھا رکن کہا ہے (فہرست، ۱: ۱۰۳ و فہرست، ۳: ۹۸) اور اس شخص کی دوستی کی معرفت و ایمان، جس کا وجود ہر زمانے میں لازم ہے اور اسی کے ذمے خلق کی ہدایت و رہنمائی ہوتی ہے.

شیخ کا اعتقاد ہے کہ یہ ارکانِ اربعہ ایمان کے اصلی اجزاء ہیں؛ اگر ان میں سے ایک بھی نہ ہو تو انسان کا وہ ایمان نہیں جو خدا نے چاہا ہے اور لفظ رکن کہنا بھی واجب نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ شیخیہ ہادی و مجتہد کامل کی معرفت کو چوتھا رکن مانتے ہیں اور وہ ہادی ایسا شخص ہے جو پرہیزگار اور اہل اللہ میں سے ہو، ہدایت و راہنمائی اس کے سپرد ہو، ناطق ہو اور لوگوں میں حقائق بیان کرتا ہو.

شیخیہ کہتے ہیں کہ تمام لوگوں پر واجب ہے کہ اپنے عالم و پیشوا کو شخصی طور پر پہچانتے ہوں، لیکن انسے کاملین اور بزرگان دین کی معرفت، جیسے مسلمانوں میں ہر دور میں ہوتے ہیں، نوعی بھی کافی ہے.

ہر زمانے میں ممکن ہے اولیاء ایک سے زیادہ ہوں، لیکن ایک ان میں سے کامل تر اور ناطق ہوگا، بس وہی قطب، مرکز اور محور ہے، وہ ظاہر و مشہور ہو یا مخفی و پوشیدہ، اور باقی (اولیاء) صامت

(جیسے امام حسنؓ اور امام حسینؓ دونوں ایک زمانے میں تھے؛ جب تک حضرت امام حسن زندہ اور ناطق رہے، امام حسین صامت تھے) یعنی دیگر (اولیاء) جو کچھ کہیں، اس (ولی) ناطق واحد کے تابع ہوں۔

شیخ احمد احسائی کے بعد حسب ذیل لوگ سلسلۂ شیخیہ کے پیشوا ہوے:

۱ - حاجی سید کاظم رشتی فرزند سید قاسم (۱۲۱۲ - ۱۲۵۹ھ)، ان کی تالیفات اوپر مذکور ہو چکی ہیں - شیخ احمد نے عتبات عالیہ میں وفات پائی - وہ متبعین کی ہدایت میں مشغول رہے - ایک مرتبہ روضۂ حضرت امام رضاؑ کی زیارت سے مشرف ہوے، ان کا مدفن کربلا میں ہے (فہرست، ۱ : ۱۳۳ و ۲ : ۸۶ تا ۱۳۳، در مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۳)۔

۲ - اس سلسلے کے تیسرے پیشوا حاجی محمد کریم خان کرمانی فرزند محمد ابراہیم خان ظہیر الدولۃ والی کرمان (۱۲۲۵ - ۱۲۸۸ھ) ہیں - ان کی تالیفات بھی اوپر تحریر ہو چکی ہیں - حاجی محمد کریم خان علوم شرعی کے علاوہ علم طب، فلسفے حکمت، نجوم، اور ریاضی میں ید طولیٰ رکھتے تھے - ان کا مدفن کربلاے معلیٰ میں ہے۔

۳ - اس سلسلے کے چوتھے پیشوا حاجی محمد خان فرزند حاجی محمد کریم خان (۱۲۶۳ - ۱۳۲۴ھ) ہیں - حاجی محمد خان کا مدفن بھی کربلا میں اپنے والد کے پہلو میں ہے اور سید مرحوم کا مدفن حضرت سید الشہداء کے پائنتی والے دالان میں ہے - ان کی تالیفات اوپر مسطور ہو چکی ہیں - ان کی عمر کا ایک حصّہ کرمان کے ایک گاؤں لنگر میں گوشہ نشینی اور تفکر میں گزرا - حاجی محمد کریم خان انھیں پورے معنی میں فقیہ سمجھتے تھے - باقی عمر وہ اپنے پیرووں کی ہدایت میں مشغول رہے۔

۴ - حاجی زین العابدین خان کرمانی فرزند حاجی محمد کریم خان (۱۲۷۶ تا ۱۳۶۰ھ)، حاجی زین العابدین خان زہد اور حکمت الٰہیہ میں بہت دسترس رکھتے تھے (فہرست، ۱ : ۲۹ و ۲ : ۴۰۰ تا ۴۳۳) - ان کا مدفن اپنے بھائی اور باپ کے پہلو میں حضرت سید الشہداء کے پائنتی دالان میں ہے۔

۵ - ابوالقاسم خان ابراہیمی فرزند حاجی زین العابدین خان (پیدایش ۱۳۱۴ھ) اس وقت زندہ اور سلسلۂ شیخیہ کے مقتدر رہنما ہیں - ان کی تالیفات میں چودہ رسالے ہیں اور سب سے زیادہ اہم رسالۂ اجتہاد و تقلید، تنزیہ الاولیاء، فلسفیہ اور شکایت نامہ فارسی میں اور شکوی الملہوف عربی میں ہے۔

(سید ابوالقاسم پور حسینی)

احمد امین: ایک مصری فاضل اور مصنّف، جو قاہرۃ میں ۲ محرم ۱۳۰۴ھ / یکم اکتوبر ۱۸۸۶ء کو پیدا اور ۳۰ رمضان ۱۳۷۳ھ / ۳۰ مئی [؟ ۲ جون] ۱۹۵۴ء کو فوت ہوا - الازہر اور مدرسۂ قانون شرعی میں تعلیم پانے کے بعد وہ مصری عدالتوں میں بطور قاضی کام کرتا رہا - ۱۹۲۶ء میں اس کا تقرر مصری یونیورسٹی (جامعۃ قاہرۃ) کے اساتذہ میں ہو گیا، جہاں وہ ۱۹۲۶ء سے لے کر ۱۹۴۶ء تک عربی ادبیات کا استاد رہا - ۱۹۴۷ء میں وہ عرب لیگ کے شعبۂ ثقافت کا ناظم مقرر ہو گیا - احمد امین لجنۃ التألیف و الترجمہ و النشر کے بانیوں اور سرگرم ترین ارکان میں تھا (دیکھیے U. Rizzitano، در *OM*، ۱۹۳۰ء، ص ۱۴ تا ۳۸) - اس انجمن کے لیے اس نے قدیم عربی کتابوں اور تاریخ ادب کی عام تصانیف کی (دوسرے لوگوں کی شرکت میں) تصحیح و اشاعت کی - اس کی سب سے عالمانہ اور اہم تصنیف چوتھی / دسویں صدی تک کے تمدّن اسلامی کی تاریخ ہے (تین حصوں میں): فجر الاسلام، طبع اول، قاہرۃ ۱۹۲۸ء؛ ضحی الاسلام طبع اول، قاہرۃ ۱۹۳۳ - ۱۹۳۶ء؛ ظہر الاسلام (قاہرۃ

۱۹۳۵-۱۹۵۳ء)۔ یہ تصنیف اس حیثیت سے قابلِ توجہ ہے کہ اس میں پہلی مرتبہ موجودہ زمانے کی مسلم عرب تاریخ نویسی میں بڑے پیمانے پر تنقید و تحقیق کا طریقہ استعمال کیا گیا ہے۔ ۱۹۳۳ء کے بعد سے وہ ہفتہ وار ادبی رسالے الرسالة میں شریک کار رہا اور پھر ۱۹۳۹ء سے اس نے اسی قسم کے ایک اور رسالے الثقافة کی ادارت کے فرائض ادا کیے۔ اس کے ان ادبی، معاشرتی اور دوسرے موضوعات پر مقالوں کو جو ان رسالوں میں شائع ہوتے رہے بعد ازآں جمع کر کے کتاب کی صورت میں شائع کیا گیا (فیض الخاطر، ۸ جلد، قاہرة ۱۹۳۷ء بعد) اس کی بہت سی دوسری تصانیف میں سے مصر کی عوامی روایات (folk-lore) کی ایک قاموس قاموس العادات و التقالید و التعابیر المصریة (قاہرة ۱۹۵۳ء) اور خود نوشت سوانح عمری حیاتی (قاہرة ۱۹۵۰ء) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

مآخذ: (۱) خود نوشت سوانح عمری (دیکھیے اوپر؛ انگریزی ترجمہ، از کریگ A. J. M. Craig، زیر اشاعت ہے)؛ (۲) U. Rizzitano، در OM، ۱۹۵۵ء، ص ۷۹ تا ۸۹؛ (۳) براکلمان Brocklemann: تکملة، ۳: ۲۰۵۔

(H. A. R. GIBB گبّ)

احمد بابا: پورا نام ابو العباس احمد بن احمد [بن احمد بن عمر بن محمد اَقیت بن عمر بن علی بن یحییٰ] التَّکروری [الصَّنہاجی] السُّوفی [الماسوفی؟]؛ بلاد السُّودان کے ایک فقیہ اور سوانح نگار، جو اَقیت کے صُنہاجہ خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور تنبکتو (جسے اب Timbuktu لکھا جاتا ہے) [کے اَروان نامی گاؤں] میں ۲۱ ذوالحجة ۹۶۳ھ/ ۲۶ اکتوبر ۱۵۵۶ء کو پیدا ہوئے [ا، ت، ا میں تاریخ ولادت ۲۱ ذوالحجة ۹۶۰ھ/۸ نومبر ۱۵۵۳ء اور محبّی اور وفرانی کے حوالے سے ۲۱ ذوالحجة ۹۶۳ھ/ ۲۶ اکتوبر ۱۵۵۶ء دی گئی ہے]۔ پندرھویں اور سولھویں صدی میں آپ کی ددھیال کی طرف کے سب اجداد سوڈان کے صدر مقام میں امامت یا قضاء کے عہدوں پر مامور رہے تھے اور خود آپ بھی بہت جلد اپنے ملک کے علمی حلقوں میں مشہور فقہاء کے زمرے میں شمار ہونے لگے۔ جب سعدی خاندان کے سلطان مراکش احمد المنصور [رک بآن] نے ۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۲ء میں سوڈان فتح کر لیا تو احمد بابا نے دربار مراکش کی حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دو برس کے بعد سلطان کے حکم سے محمود زرقون والی سوڈان نے انہیں گرفتار کر لیا اور ان پر تنبکتو میں اس حکومت کے خلاف بغاوت پھیلانے کا الزام لگایا گیا؛ چنانچہ انہیں کئی [رشتہ داروں اور] ہم وطنوں کے ساتھ پا بزنجیر مراکش بھیج دیا گیا۔ [آپ وہاں یکم رمضان ۱۰۰۲ھ/ ۲۱ مئی ۱۵۹۴ء کو پہنچے۔ اس بلاے ناگہانی کے دوران میں آپ کی ۱۶۰۰ کتابیں ضائع ہو گئیں اور اثنائے سفر میں اونٹ پر سے گر کے آپ کا پاؤں بھی ٹوٹ گیا۔] احمد بابا کو اپنی آزادی دوبارہ حاصل کر لینے میں تو زیادہ دیر نہ لگی، لیکن ان پر یہ پابندی عائد کر دی گئی کہ وہ مراکش ہی میں سکونت رکھیں (۱۰۰۴ھ/۱۵۹۶ء)؛ چنانچہ یہاں انہوں نے [جامع الشّرفاء میں] فقہ اور حدیث میں درس دینا شروع کر دیا اور فتاوے بھی جاری کرتے رہے تھوڑے ہی دنوں میں وہ المغرب کے کونے کونے میں مشہور ہو گئے۔ [فاس میں ان دنوں مفتی شہر الرّجراجی، قاضی ابوالقاسم بن ابی النُّعیم الغسّانی اور مؤلّف جذوة الاقتباس ابوالعباس احمد بن القاضی وغیرہ سے ان کی ملاقات رہی اور متعدد بار خلافِ مرضی قاضی بھی رہے۔] ۱۰۱۶ھ/ ۱۶۰۷ء میں احمد المنصور کی وفات پر اس کے جانشین مولاے زیدان نے انہیں اور ان کے جلا وطن [اعزّہ کو اور] سوڈانیوں کو تنبکتو واپس جانے کی اجازت دے دی۔ بلاشبہ اسی زمانے میں وہ حج کے لیے مکۂ معظمہ

گئے اور وہاں سے اپنے وطن واپس آئے، جہاں ۹ شعبان ۱۰۳۶ھ / ۲۲ اپریل ۱۶۲۷ء کو آپ نے انتقال کیا۔ [محبی نے تاریخ وفات ۱۰۳۲ھ / ۱۶۲۳ء دی ہے، جو غلط ہے۔]

احمد بابا نے فقہ مالکی، صرف و نحو اور دوسرے مضامین پر کوئی پچاس کتابیں لکھی تھیں، لیکن آپ کی سب سے بڑی تصنیف فقہاے مذہب مالکیہ کے اس تذکرے کا ضمیمہ ہے جسے چودھویں صدی کے دوسرے نصف میں ابن فرحون [رَكَ بَآن] نے تالیف کیا تھا اور الدیباج المذہب فی معرفة اعیان علماء المذاہب نام رکھا تھا؛ احمد بابا نے اپنے ضمیمے کا نام نیل الابتہاج بتطریز الدیباج رکھا۔ آپ نے اس کتاب کی تکمیل مراکش میں ۱۰۰۵ھ / ۱۵۹۶ء میں کی اور اس کے بعد اس کا ایک خلاصہ شائع کیا، جس میں صرف ان مالکی فقہاء کو لیا ہے جو ابن فرحون کی کتاب میں درج ہونے سے رہ گئے تھے۔ اس کتاب کا نام کفایة المحتاج لمعرفة ما لیس فی الدیباج ہے۔ نیل ۱۳۱۷ھ میں فاس میں پتھر پر چھپی اور پھر قاہرة میں ۱۳۲۹ء میں دیباج کے حاشیے پر طبع ہوئی۔

احمد بابا کی یہ قاموس سولھویں صدی کے آخر تک المغرب کے مشہور علماء اور ان کی تصانیف کے بارے میں معلومات کے خاص ماخذ میں سے ہے اور مالکی مذہب کے فقہاء کے علاوہ اس میں اس زمانے کے بڑے بڑے مراکشی اولیاء اللہ کے متعلق بھی کسی قدر معلومات موجود ہیں۔ انہوں نے سودان میں جو وسیع کتب خانہ بنایا تھا وہ ابھی تک بالکل پراگندہ نہیں ہوا اور یہ انہیں کا قلمی نسخہ تھا جسے ابن عبدالمؤمن الحمیری کی تصنیف الروض المعطار میں اندلس کے متعلق مواد کی اشاعت کے لیے خاص طور پر استعمال کیا گیا تھا (پروونسال Lévi Provençal: *La Péninsule ibérique au Moyen Âge*، لائڈن ۱۹۳۸ء، ص xii تا xiii)۔ [احمد بابا کی ان دیگر تصانیف کے لیے جو اس وقت موجود ہیں، دیکھیے ا آ، ترکی، ۱ : ۱۷۶.]

مآخذ: (۱) پروونسال Lévi Provençal: *Chorfa*، ص ۲۵۰ تا ۲۵۵؛ (۲) وہی مصنف: *Arabica Occidentalia*، ج ۳، در *Arabica*، ۲ (۱۹۵۵ء): ۸۹ تا ۹۶؛ (۳) المحبّی: خلاصة الاثر، ۱ : ۱۷۰ ببعد؛ (۴) الافرانی [الوفرانی]: نزهة الحادی، فاس، ص ۸۱ ببعد؛ (۵) وہی مصنف: صفوة من انتشر، فاس، ص ۵۲ ببعد؛ (۶) قادری: نشر المثانی، فاس، ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۱۰۱ ببعد؛ (۷) احمد ناصری: استقصاء، قاهرة ۱۳۱۲ھ، ۳ : ۶۳؛ (۸) سعدی: تاریخ السودان (طبع ہوداس Houdas)، ۱ : ۳۵ تا ۳۶، ۲۴۴؛ ترجمہ، ص ۵۷ تا ۵۹، ۳۷۹؛ (۹) محمد بن شنب: اجازة، فصل ۹۳؛ (۱۰) وہی مصنف، در آ، ت بار اوّل، ۱ : ۱۹۱ (جس میں احمد بابا کی تصانیف کی مکمل فہرست بھی شامل ہے)؛ (۱۱) براکلمان Brockelmann، ۲ : ۶۱۸؛ تکملة، ۲ : ۷۱۵ تا ۷۱۶؛ [(۱۲) السلاوی: کتاب الاستقصاء، قاهرة ۱۳۱۲ھ، ۳ : ۶۳؛ (۱۳) شیربونو Cherbonneau، در *Journ. As.*، سلسلہ ۵، ۱ : ۹۳ ببعد؛ (۱۴) وہی مصنف: *Essai sur la littérature arabe du soudan*، (*Annuaire de la société archéologique de constantine*، ۲ (۱۸۵۴ تا ۱۸۹۵ء): ۳۲ تا ۴۲].

(پروونسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

احمد البَدَوِی: (موجودہ مصری لہجے میں البِدَوِی) جن کی کنیت ابوالفتیان تھی، مصر میں گزشتہ سات سو سال سے مسلمانوں کے بہت مقبول ولی اللہ چلے آ رہے ہیں۔ عوام الناس انہیں عام طور پر صرف ''السیّد'' کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ ایک نظم میں، جو آپ کی شان میں لکھی گئی ہے اور جسے لِٹمان Littmann نے شائع کیا ہے، انہیں البدوی نام کی رعایت سے شیخ العرب کہا

گیا ہے اور یہ نام انہیں اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ المغرب کے بدوی لوگوں کی طرح منہ پر نقاب ڈالے رہتے تھے۔ بہ حیثیت صوفی کے آپ ''القطب'' کہلاتے تھے۔

آپ غالباً ۵۹۶ھ / ۱۱۹۹ - ۱۲۰۰ء میں فاس میں پیدا ہوئے اور اپنے سات آٹھ بھائی بہنوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ آپ کی والدۂ ماجدہ کا نام فاطمہ اور آپ کے والد کا نام علی (البَدوی) تھا۔ آپ کے والد کا پیشہ کہیں مذکور نہیں۔ آپ کا شجرۂ نسب [حضرت] علی(رض) بن ابی طالب سے جا ملتا ہے۔ نوجوانی ہی میں احمد البدوی اپنے خاندان والوں کے ساتھ حج کے لیے مکۂ معظمہ گئے، جہاں وہ چار سال کے سفر کے بعد پہنچے۔ اس سفر کی تاریخ (۶۰۲ تا ۶۰۷ھ / ۱۲۰۶ تا ۱۲۱۱ء) بتائی جاتی ہے۔ مکۂ معظمہ میں آپ کے والد کا انتقال ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ وہاں انہوں نے اپنے آپ کو ایک دلیر شہ سوار ثابت کیا اور روایت یہ ہے کہ لوگ آپ کو العَطّاب (یعنی نڈر شہسوار [؟ = غضبناک]) اور الغضبان (یعنی غضبناک) کے القاب سے یاد کرتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ آپ کی کنیت ابوالفتیان کو غلطی سے ابوالعباس لکھا گیا ہو، کیونکہ ابوالفتیان کے معنی قریب قریب وہی ہوتے ہیں جو العَطّاب کے ہیں۔ بعد میں جن ناموں سے آپ کو یاد کیا گیا وہ یہ ہیں: الصمّات (خاموش) اور ابو فرّاج [کذا، فرج؟] (یعنی رہا کرانے والا)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۶۲۷ھ / ۱۲۳۰ء کے قریب آپ کے دل و دماغ میں ایک انقلاب واقع ہوا۔ آپ نے قراءاتِ سبعہ کے مطابق قرآن [پاک] پڑھا تھا۔ شافعی فقہ کا بھی کسی قدر مطالعہ کیا تھا۔ بعد ازآں آپ سارا وقت عبادت میں گزارنے لگے اور آپ نے شادی کی ایک پیشکش کو بھی رد کر دیا۔ آپ لوگوں سے علیحدہ ہو کر خلوت نشین ہو گئے، خاموشی اختیار کر لی اور صرف اشاروں سے بات چیت کرتے تھے۔ بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء میں آپ نے یکے بعد دیگرے تین خواب دیکھے، جن میں آپ کو عراق جانے کا اشارہ کیا گیا تھا؛ چنانچہ آپ اپنے بڑے بھائی حسن کے ہمراہ عراق گئے، جہاں دونوں بھائیوں نے دو بڑے قطبوں، یعنی احمد الرّفاعی اور عبدالقادر جیلانی کے علاوہ دوسرے اولیاء اللہ کے مزارات پر بھی حاضری دی۔ کہتے ہیں کہ عراق میں آپ نے ناقابلِ تسخیر فاطمہ بنت برّی کو مغلوب کیا، جو کبھی کسی مرد کی مطیع نہیں ہوئی تھی اور جس کی درخواست کے باوجود آپ نے اس سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا۔ عربی عوامی ادب میں اس واقعے کو بڑی رنگ آمیزی کے ساتھ عشق و محبت کے ایک افسانے کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ قصہ قدیم مصری اساطیر میں سے لیا گیا ہو۔ ۶۳۴ھ / ۱۲۳۶ - ۱۲۳۷ء میں احمد البدوی کو پھر خواب میں ہدایت ہوئی کہ مصر کے شہر طَنْطا کو جائیں۔ آپ کے بڑے بھائی حسن عراق سے مکۂ [معظمہ] چلے گئے۔ طَنْطا میں آپ کی زندگی کی آخری اور نہایت اہم منزل طے ہوئی۔ آپ کی طرزِ زندگی اس طرح بیان کی گئی ہے کہ آپ طنطا میں ایک مکان کی چھت پر چڑھ گئے اور وہاں بے حس و حرکت کھڑے ہو کر برابر آفتاب کی جانب دیکھتے رہے، یہاں تک کہ آپ کی آنکھیں سرخ و پر آشوب ہو گئیں اور انگاروں کی طرح نظر آنے لگیں۔ آپ بعض اوقات طویل عرصے کے لیے عالم سکوت میں رہتے اور کبھی برابر چیختے چلاتے رہتے۔ تقریباً چالیس روز تک نہ کچھ کھایا اور نہ کچھ پیا (چالیس روز کے روزے کی مثال مسیحی راہبوں کے تصوف میں بھی ملتی ہے۔ چھت پر کھڑے ہونے کا طریقہ شمعون ولی Symeon Stylites کی یاد دلاتا ہے اور

آپ کے مریدوں اور معتقدین کے نام سطوحیہ یا صحاب السطح یعنی چھت والے سے شمعون Symeon کے پیرووں، یعنی ''ستون والے اولیاء'' کی یاد تازہ ہوتی ہے) ۔ وہ اولیاء جن کا طنطا میں آپ کے ورود کے وقت احترام کیا جاتا تھا (مثلاً حسن الإخنائی، سالم المغربی اور وجہ القمر) آپ کے سامنے ماند پڑ گئے ۔ آپ کے ہمعصر مملوک سلطان الظاہر بیبرس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ آپ کا بے حد احترام کرتا تھا اور آپ کے قدم چومتا تھا ۔ ایک لڑکا عبدالعال اپنی دکھتی ہوئی آنکھوں کے علاج کی تلاش میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ یہ لڑکا بعد میں آپ کا رازدار اور خلیفہ بن گیا ۔ اسی لیے آپ کو عوامی ادب میں ابو عبدالعال کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے ۔ آپ نے ۱۲ ربیع الاوّل ۶۷۵ھ / ۲۴ اگست ۱۲۷۶ء کو وفات پائی۔

آپ ان کتابوں کے مصنف ہیں: (۱) ایک دعاء (حزب)؛ (۲) صلوات، یعنی دعاؤں کا ایک مجموعہ، جس کی عبدالرحمٰن بن مصطفی العیدروسی نے شرح لکھی اور اس کا نام فتح الرحمٰن رکھا اور (۳) وصایا، جس میں عام قسم کی تنبیہات ہیں۔

احمد البدوی نسبۃً چھوٹے درجے کے درویشوں میں شمار ہوتے ہیں اور آپ کے دماغی اور علمی کمالات بظاہر زیادہ اہم نہ تھے۔

آپ کی وفات کے بعد عبدالعال (م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۲ - ۱۳۳۳ء) آپ کے خلیفہ ہوئے ۔ انہوں نے آپ کے مقبرے کے قریب ایک مسجد تعمیر کرائی ۔ زیادہ تعلیم یافتہ علماء اور بیرون کے مخالفین نے آپ کے احترام اور طنطا میں زائرین کے ہجوم کی اکثر مذمت کی ہے ۔ ان مخالفین میں سے یا تو بعض وہ لوگ تھے جو ہر قسم کے تصوف کے مخالف تھے یا وہ سیاسی لوگ تھے جو کسی صورت میں بھی یہ بات پسند نہیں کرتے تھے کہ عوام پر صوفیوں کا حکم چلنے لگے ۔ روایت ہے کہ دو دفعہ البدوی کے سجادہ نشین قتل ہوئے (ابن ایاس، ۲ : ۶۱؛ ۳ : ۷۸) ۔ ۸۵۳ھ / ۱۴۴۸ء میں علماء اور دیندار ارباب سیاست نے سلطان الظاہر جقمق سے طنطا کی زیارت کو ممنوع کرایا، لیکن اس فرمان کا کچھ اثر نہ ہوا، کیونکہ لوگ اپنے پرانے دستوروں کو ترک نہ کرنا چاہتے تھے ۔ معلوم ہوتا ہے سلطان قایت بک البدوی کے مداحوں میں سے تھا (ابن ایاس، ۲ : ۲۱۷ و ۳۰۱) ۔ حکومتِ عثمانیہ کے وقت میں احمد البدوی کے سلسلے کی ظاہری شان و شوکت بہت کچھ کم ہو گئی، کیونکہ ترکوں کے دوسرے طاقتور سلسلے اس سے جڑتے تھے؛ لیکن حکومت کا یہ سیاسی رویّہ مصریوں کی عقیدت کو کم نہ کر سکا، چنانچہ احمدیہ کا درویشی سلسلہ، جسے احمد البدوی نے قائم کیا تھا، رفاعیہ، قادریہ اور برہامیہ کے ساتھ ساتھ مصر کا مقبول ترین سلسلۂ طریقت ہے ۔ اس سلسلے کے علم اور عمامے سرخ رنگ کے ہوتے ہیں اور اس کی کئی شاخیں ہیں، مثلاً بیومیہ [رکّ بآن] وغیرہ (قبّ مادۂ طریقة)۔

وہ مقام جہاں احمد البدوی کا خاص احترام کیا جاتا ہے طنطا کی مسجد ہے، جو آپ کی قبر کے اوپر تعمیر ہوئی تھی ۔ اس کے متعلق لین E.W. Lane (*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۳۶ء، ۱ : ۲۲۸) لکھتا ہے کہ ''اس ولی اللہ کے مزار پر سالانہ بڑے تہواروں کے موقع پر دارالحکومت اور علاقۂ زیریں مصر سے قریب قریب اتنی ہی تعداد میں لوگ جمع ہو جاتے ہیں جتنے کہ دنیا بھر سے حج کے موقع پر جمع ہوتے ہیں'' ۔ بہت سے لوگ جو حج کے ارادے سے مکۂ [معظمہ] جاتے ہیں پہلے طنطا کی زیارت کو جاتے ہیں اور اسی لیے احمد البدوی باب النبی (''رسول اللہ تک رسائی کا دروازہ'') کے نام سے مشہور

ہیں ۔ آپ کے مزار پر تین بڑے تہوار (موالید، جمع مولد [رک بان] یا مولد) ہوتے ہیں: (۱) ۱۷ و ۱۸ جنوری کو؛ (۲) اعتدال ربیعی (vernal equinox) کے قریب؛ (۳) انقلاب صیفی (summer solstice) سے ایک ماہ بعد، جب دریاے نیل میں کافی پانی آجاتا ہے، لیکن ابھی نہروں کے بند نہیں کھولے جاتے ۔ بقول لین Lane : ''یہ مذہبی تہوار بڑے بڑے میلے بھی ہیں'' ۔ تاریخیں قبطی تقویم کے مطابق شمار ہوتی ہیں اور غالب گمان یہ ہے کہ ان جشنوں اور زیارتوں میں قدیم مصری اور مسیحی رسوم کے اثرات باقی ہیں؛ چنانچہ پہلے عرس کی وہی تاریخ ہے جو Epiphany (یعنی ظہور [حضرت] عیسیٰ) کی ہے ۔ گولڈ تسیہر Goldziher (*Muh. Stud.*، ۲ : ۳۳۸) نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ طنطا کی زیارتوں کا ان قدیم مصری جلوسوں کے ساتھ تعلق ہے جو شہر بوبسطس Bubastis کو جایا کرتے تھے اور جن کی کیفیت ہیرودوتس نے لکھی ہے ۔

مصر کے دوسرے مقامات پر بھی آپ کی یاد میں عرس ہوتے ہیں؛ نہ صرف قاہرۃ میں بلکہ چھوٹے چھوٹے دیہات میں بھی (قب مثلاً علی مبارک، ۹ : ۳۷) ۔ یہ بات کچھ مشکوک معلوم ہوتی ہے کہ وہ سب مقدس مقامات جو البدوی کہلاتے ہیں انھیں احمد البدوی سے منسوب ہیں، لیکن ایسے مقدس مقامات کئی جگہ ہیں، مثلاً اسوان کے قریب، ملک شام میں طرابلس کے قریب (J. L. Burckhardt : *Syria*، ۱۶۶) اور غزہ میں (Goldziher : *Muh. Stud.*، ۲ : ۳۳۸؛ *ZDPV*، ۹ : ۱۵۲، ۱۵۸) ۔

احمد البدوی کے بہت سے قصے اور کرامتیں مشہور ہیں، مثلاً وہ کرامتیں جو آپ نے اپنی زندگی میں یا رحلت کے بعد دکھائیں یا وہ کرامت جس میں آپ نے مردے کو زندہ کر دیا؛ نیز وہ کرامتیں جو آپ نے ان لوگوں کو دکھائیں جو آپ کا عرس مناتے ہیں یا نذر نیاز کرتے ہیں ۔ آپ کے بارے میں بہت سے لوگوں کے عقائد، جو اب تک چلے آتے ہیں، اس نظم سے عیاں ہیں جو لٹمان Littmann نے قاہرۃ میں قلمبند کی تھی (دیکھیے مآخذ) ۔ اس نظم میں احمد البدوی کے ناقابل یقین معجزات مذکور ہیں ۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ آپ جس روز پیدا ہوے اسی روز بولنے لگے اور آپ غیر معمولی طور پر بہت زیادہ کھانا کھایا کرتے تھے ۔ آپ کی مخصوص کرامتوں میں سے قیدیوں کی رہائی اور گم شدہ لوگوں اور مال کی واپسی خاص طور پر مشہور ہے ۔ بنا بریں آپ کو لوگ جائب السیر [جائی بالاسیر] یعنی قیدی کو واپس لانے والا کہتے ہیں اور جب کبھی کوئی منادی کرنے والا کسی بچے یا جانور یا کسی مال کے گم ہو جانے کا اعلان کرتا ہے تو وہ آپ کی روحانی امداد کا طلبگار ہوتا ہے ۔ Spoer (در *ZDMG*، ۱۹۱۳ء، ص ۲۳۳) اس ولی کی ایک کرامت کا ذکر کرتا ہے جو فلسطین میں صادر ہوئی تھی ۔

مآخذ: (۱) سوانح از المُنَیری (مخطوطۂ برلن، ۱۰۰۳۵، عدد ۶) و ابن الحجر العسقلانی (مخطوطۂ برلن ۱۰۰۱۰)؛ (۲) السیوطی: حسن المحاضرۃ، قاہرۃ ۱۲۹۹ھ، ۱ : ۲۹۹ ببعد؛ (۳) الشعرانی: طبقات، قاہرۃ ۱۲۹۹ھ، ۱ : ۱۸۳ تا ۱۸۴ (الشعرانی آپ کے خاص عقیدتمندوں میں سے تھا اور اپنے آپ کو الاحمدی لکھا کرتا تھا؛ دیکھیے لائپزگ کے مخطوطات کی فہرست، مرتبۂ Vollers عدد ۲۵۳)؛ (۴) عبدالصمد زین الدین: الجواہر السنیۃ فی الکرامات الاحمدیۃ، بار بار طبع ہوئی (اس اہم تالیف میں جو ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء میں لکھی گئی، مذکورۂ بالا حوالوں کے علاوہ ایسے مآخذ سے اقتباسات بھی موجود ہیں جو اب ناپید ہیں)؛ (۵) علی الحلبی (م ۱۰۴۴ھ / ۱۶۳۴ - ۱۶۳۵ء): النصیحۃ العلویۃ فی بیان حسن طریقۃ السادۃ الاحمدیۃ، مخطوطۂ برلن شمارہ ۱۰۱۰۳؛ (۶) حسن راشد المشہدی الخفاجی: النفحات الاحمدیۃ، قاہرۃ ۱۳۲۱ھ؛

(۷) قصة سیدی احمد البدوی و ما جری له مع الثلاثة الاقطاب؛ (۸) قصة السید البدوی مع فاطمة بنت بری و ما جری بینهما من العجائب؛ (۹) قصة السید البدوی مع فاطمة بنت بری و ما جری لهما من العجائب و الغرائب (یہ آخری تین رسالے ہیں، جو قاہرة میں طبع ہوے؛ دوسرے اور تیسرے رسالے کا متن تقریباً ایک ہی ہے)۔ اکثر اوقات آپ کا ذکر دوسرے اقطاب کے ساتھ کیا جاتا ہے، جیسے کہ (۱۰) محمد بن حسن العجلونی (نواح ۸۹۹ھ/ ۱۴۹۴ء) نے کیا ہے، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۱۶۳؛ (۱۱) احمد بن عثمان الشرنوبی (حدود ۹۵۰ھ / ۱۵۴۳ء)، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۲۲۷؛ (۱۲) احمد البدوی کی شان میں ایک قصیدہ، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۵۴۲۱، ۳/۸۱۱۵؛ (۱۳) علی مبارک: الخطط الجدیدة، ۱۳: ۴۸ تا ۵۱، جو بیشتر الشعرانی اور عبدالصمد پر مبنی ہے؛ (۱۴) مدیح السید البدوی و بیان الکرامة العظیمة، جسے لٹمان E. Littmann نے طبع کیا اور ترجمہ، بعنوان *Ahmed il-Bedawi. Ein Lied auf den ägyptischen National-heiligen*، مائنز Mainz ۱۹۵۰ء؛ نیز دیکھیے (۱۵) براکلمان Brockelmann، ۱: ۴۵۰ و تکملة، ۱: ۸۰۸۔

(E. LITTMANN و K. VOLLERS)

احمد بے: تونس کا بے (۱۸۳۷ء تا ۱۸۵۵ء)، خاندانِ حُسَینِیّہ کا دسواں حکمران۔ اس نے اعلان کیا کہ وہ خود اپنی فوج کا سالارِ اعلیٰ ہوگا اور اسے جدید طرز پر منظم و مرتب کرنے کی کوشش کی۔ اس نے تونس کے فوجی افسروں کو فوجی تربیت حاصل کرنے کے لیے یورپ بھیجا اور یورپی فوجی مشیروں اور فرانسیسی فوجی افسروں کو تربیت دینے کے لیے ملازم رکھا؛ لیکن وہ نہ تو تونس کے فوجیوں میں نظم و ضبط کی عادات راسخ کر سکے اور نہ انہیں قابل اعتماد دستوں کی صورت ہی میں منظم کر سکے۔ جب احمد نے جنگ قرم (Crimea) میں حصہ لینے کی غرض سے اپنی فوج کے دس ہزار سپاہیوں کا ایک لشکر بھیجا تو اسے قفقاز کے علاقے میں ٹھیرایا گیا، لیکن یہاں وباء پھیل گئی، جس سے بہت سے سپاہی ہلاک ہوے اور فوج کی ہمت پست ہو گئی۔

بے کی اجازت سے ایک فرانسیسی جغرافیا نویس نے بڑی احتیاط کے ساتھ حدودِ مملکت کی پیمایش کر کے اس کا ایک نقشہ تیار کیا۔ بے نے ۱۸۳۸ء میں ایک دارالفنون بھی قائم کیا تھا تاکہ اس میں ماہرین فن اور انتظامیہ افسروں کو تربیت دی جائے۔ مشرق کی مہم کے بعد یہ ادارہ ختم ہو گیا۔

احمد نے بحری فوج کی ضرورت بھی محسوس کی۔ اس نے بیرونی ممالک سے بارہ جہاز خریدے اور پورتو فارینا Porto Farina کے مقام پر بحری اڈہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا۔ وہاں اس نے ایک ہلکی قسم کا جنگی جہاز (frigate) بھی بنوایا تھا، لیکن یہ بحری استعمال کے لیے مستقلاً بیکار ثابت ہوا اور دریاے مجردہ نے بندرگاہ کی گودی کو بھی بہت جلد ریت سے بھر دیا۔ اپنے عہد کے اواخر میں بے نے صرف حلق الوادی La Goulette کے اسلحہ خانے کو موجودہ زمانے کی ضروریات کے مطابق ڈھالنے پر اکتفا کیا۔ تجارتی بندرگاہوں کی درستی اور اصلاح کے معاملے میں اس نے کوئی دلچسپی نہیں دکھائی۔

احمد بے نے سلطنتِ ترکیہ کے دعاوی کی بھی مزاحمت کی جو کہ تونس پر اپنے شاہی حقوق منوانے کا کوئی موقع نہ جانے دیتی تھی، تحفے تحائف کا مطالبہ کرتی اور سالانہ کوئی رقم بطور خراج ادا کرنے پر زور دیتی تھی تاکہ بے کی باجگزار حیثیت کا واضح ثبوت ملتا رہے۔ حکومت انگلستان ترکی کی حامی تھی، لہٰذا احمد نے فرانس کی مدد طلب کی، جس نے الجیریا میں امن قائم رکھنے اور اسلحہ کی ناجائز درآمد کو روکنے کی خاطر اس بات کا اہتمام کیا کہ بابِ عالی تونس کے معاملات میں مداخلت

نہ کرے ۔ ۱۸۴۶ء میں احمد فرانس گیا اور پیرس میں اس کا گرمجوشی سے استقبال ہوا ۔ ترکی کے مطالبات کا جم کر مقابلہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بابِ عالی سے ایک خطِّ شریف حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس میں اسے ذاتی حیثیت سے خود مختار بادشاہ تسلیم کر لیا گیا۔

تونس سے دس میل کے فاصلے پر دریاے سبخۂ سیجومی کے کنارے احمد نے قصر محمدیہ تعمیر کرایا ۔ یہ ایک عظیم الشان عمارت تھی، جو اس کی حکومت کے آخر تک مکمل نہ ہو سکی اور بعد میں بہت جلد کھنڈر بھی ہو گئی۔

اس قسم کی فضول خرچیوں، نیز اس کے منظور نظر وزیر خارجہ جنوا کے رفو Raffo اور سب سے زیادہ یونانی نژاد خزانہ دار مصطفی، وزیر مالیات (از ۱۸۳۷ تا ۱۸۷۳ء)، کے اسراف کی وجہ سے خزانہ خالی ہو گیا ۔ ۱۸۴۰ء میں تمباکو پر اور دوسری قسم کے ٹیکس بڑھ جانے کی وجہ سے تونس اور علاقۂ قابِس میں بغاوت ہوئی اور ۱۸۴۲ء میں حلق الوادی میں بھی شورش برپا ہو گئی ۔ ان شورشوں کو دبا دیا گیا، لیکن بے کو پہاڑی قبائل پر من مانی حکومت کرنے کا موقع کبھی نصیب نہ ہو سکا ۔ ظاہری شان و شوکت کے پردے میں شوقِ نمایش اور نظم و نسقِ حکومت میں بے قاعدگیوں کی وجہ سے تونس کی حالت رو بہ زوال ہونے لگی ۔ اس کے باوجود یہ ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ احمد نیک نیتی سے ملک میں مغربی قسم کے ادارے قائم کرنے کا متمنی تھا ۔ اس نے چند مفید اصلاحات نافذ بھی کیں ۔ ۱۸۴۱ء میں اس نے حبشیوں کی فروخت کا دستور بند کر دیا اور اپنے محل کے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا ۔ ۱۸۴۶ء میں اس نے ریاست میں بردہ فروشی کی باقاعدہ ممانعت کر دی ۔ یہودیوں سے جو امتیازی سلوک کا قانون رائج تھا وہ بھی منسوخ کر دیا اور آخری بات یہ کہ تعلیم کی ترویج اور ترقی میں بڑا حصہ لیا ۔ پادری (abbé) بورگاد Bourgade قرطاجنہ کے سینٹ لوئیس گرجا کا منتظم تھا، جسے تعمیر کرنے کی احمد ہی نے اجازت دی تھی ۔ اس پادری نے ۱۸۴۳ء میں یہاں ایک شفاخانہ قائم کیا اور دو برس بعد سینٹ لوئیس کالج کی بنیاد رکھی، جس میں ہر مذہب و ملت کے لڑکے داخل ہو سکتے تھے ۔ اس کے ساتھ چھوٹے بچوں کا ایک مدرسہ اور ایک چھاپہ خانہ بھی ملحق تھا ۔ بعد ازآں اسی پادری نے کچھ اور مدرسے اور شفاخانے قائم کیے ۔ مختلف جگہ آثار قدیمہ کی کھدائی شروع ہوئی ۔ تونس میں فرانسیسی اثر غالب آ گیا، کیونکہ ایک طرف تو یہ تعلیمی سرگرمیاں جاری تھیں اور دوسری جانب سوداگرانِ مارسیلز کی کوشش سے تجارتی کار و بار کو خوب فروغ ہو رہا تھا۔

مآخذ : (۱) P. H. X. (D'Estournelles de Constant) : *La politique française en Tunisie*، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۲) N. Faucon : *La Tunisie avant et depuis l'occupation française*، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۳) A.M. Broadley : *The last Punic War, Tunis past and present*، لندن ۱۸۸۲ء؛ (۴) G. Hardy : *La Tunisie* (در *Histoire des colonies françaises*، از G. Hanotaux و Martineau)؛ (۵) J. Serres : *La politique turque en Afrique du Nord sous la Monarchie de Juillet*، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۶) P. Marty : *Historique de la mission militaire française en Tunisie*، در *RT*، ۱۹۳۵ء؛ (۷) Bechir Mokaddem و P. Grandchamp : *Une mission tunisienne à Paris—1853*، در *RAfr.*، ۱۹۳۶ء؛ (۸) Dr. Arnoulet : *La pénétration intellectuelle de la France en Tunisie*، در *RAfr.*، ۱۹۵۳ء؛ (۹) محمد بیرم التونسی : صفوة الاعتبار، قاهرة ۱۳۰۲ھ،

۱ : ۳۶ تا ۴۵، ۲ : ۶ تا ۲۰.

(M. Emerit و G. Yver)

* **احمد بیجان** : دیکھیے بیجان احمد.

* **احمد پاشا** : عہد آل عثمان میں بغداد کے والی حسن پاشا [رک بآن] کا بیٹا، جو خود بھی بغداد کا والی رہا۔ ۱۷۰۵ء میں وہ شہرزور اور کرکوک کا اور بعد ازاں بصرے کا والی مقرر ہوا۔ ۱۷۱۹ء میں اسے وزیر کا عہدہ دیا گیا۔ ۱۷۲۴ء کے شروع میں اس کے باپ کی وفات (اوائل ۱۷۲۴ء) پر اسے بغداد کا والی مقرر کیا گیا اور ایرانیوں کے خلاف جو مہم اس کے باپ نے شروع کر رکھی تھی اسے جاری رکھنے کا کام اس کے سپرد ہوا۔ ۱۷۲۴ء کے موسم بہار میں اس نے ہمدان پر قبضہ کر لیا اور گو (کرد سرداروں کے اس کا ساتھ چھوڑ دینے کی وجہ سے) ایران کے غلزئی حکمران اشرف نے اسے شکست دی، تاہم اس نے ۱۷۲۷ء میں ترکوں کے لیے مفید مطلب شرائط منظور کرا لیں، یعنی کرمان شاہ، ہمدان، تبریز، روان، نخجوان اور تفلیس کے علاقے سلطنت عثمانیہ میں شامل ہو گئے۔ جب طہماسپ صفوی نے یہ سب مفتوحہ علاقے واپس لے لیے تو احمد پاشا نے ایک اور مہم شروع کر کے کرمان شاہ اور اردلان پر قبضہ کر لیا اور ۱۷۳۲ء میں قوریجان کا معرکہ جیتنے کے بعد وہ ہمدان پہنچ گیا۔ بمعاہدۂ ۱۷۳۲ء کی رو سے کچھ علاقے تو ترکوں ہی کے پاس رہے اور باقی ایران کو واپس کر دیے گئے۔ تاہم جنگ پھر شروع ہو گئی اور احمد پاشا کو نادر شاہ کے مقابلے میں خود بغداد کی مدافعت کرنا پڑ گئی۔ ۱۷۳۳ء میں اسے بغداد کے علاوہ بصرے کا بھی والی بنا دیا گیا۔ اگلے سال اسے پہلے تو تبدیل کر کے حلب بھیجا گیا اور اس کے بعد رقّہ کا والی مقرر کیا گیا۔ کوپرولوزادہ عبداللہ پاشا کی وفات کے بعد رقّہ کی ولایت کے علاوہ اسے افواج مشرق کی سپہ سالاری کا عہدہ بھی عطا ہوا اور وہ نادر شاہ سے ایک عارضی صلح کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اب دوسری بار اسے بغداد کا والی مقرر کیا گیا اور امور خارجہ متعلقۂ ایران کی نگہداشت کے علاوہ باغی قبائل کی سرکوبی بھی کرتا رہا۔ بابان کے حاکم سلیم کے خلاف ایک مہم سے واپس آنے کے بعد وہ ۱۷۴۷ء میں فوت ہو گیا۔ اسے اپنے باپ کے پہلو میں [حضرت امام] ابو حنیفہؒ کے مزار کے قریب سپرد خاک کیا گیا۔ وہ پہلی مرتبہ گیارہ سال تک بغداد کا والی رہا اور دوسری مرتبہ بارہ سال.

مآخذ : (۱) راشد : تاریخ، ۴ : ۵۷؛ (۲) چلبی زادہ عاصم (اول الذکر تاریخ کا تکملہ)، استانبول ۱۲۸۲ھ، مواضع کثیرہ؛ (۳) سامی شاکر و صبحی : تاریخ، استانبول ۱۱۹۸ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۴) عزّی : تاریخ، استانبول ۱۱۹۹ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) کاتب چلبی : تقویم التواریخ، استانبول، ۱۱۴۶ھ، ص ۲۰۵ ببعد؛ (۶) نظمی زادہ مرتضی : گلشن خلفاء (مخطوطۂ ایم جاوید بیسون؛ عبارت متعلقہ بہ احمد پاشا، جو مطبوعہ ایڈیشن میں نہیں ہے)؛ (۷) دوحۃ الوزراء (اول الذکر کا سلسلہ)، بغداد ۱۲۴۶ھ، بمدد اشاریہ؛ (۸) Niebuhr : *Voyage en Arabie*، ۲ : ۲۵۳ تا ۲۵۶؛ (۹) سجلّ عثمانی، ۱ : ۲۰۵، ۲ : ۱۳۹؛ (۱۰) ہامر پرگشتال Hammer-Purgstall، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) ہوآر C. Huart : *Histoire de Bagdad*، ص ۱۳۴ تا ۱۳۶؛ (۱۲) S. H. Longrigg : *Four Centuries of Modern Iraq*، ص ۷۵، ۱۲۴ ببعد، ۱۳۱ تا ۱۶۲، ۱۶۵ ببعد و ۳۲۶.

(ایم۔ جاوید بیسون)

احمد پاشا بُرسلی : پندرھویں صدی کے آخری نصف کا ایک ترکی شاعر، شیخی کے بعد اور نجاتی سے پہلے سب سے زیادہ اہم۔ وہ قاضی عسکر ولی الدین بن الیاس کا (جو حسینی سید

ہونے کا مدعی تھا) بیٹا تھا اور غالباً اَدِرْنَہ میں (بعض کے نزدیک بروسہ میں) پیدا ہوا تھا۔ اسے سلطان مراد ثانی کے قائم کردہ مدرسے میں مدرّس کی جگہ دی گئی اور ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء میں وہ ملّا خسرو کی جگہ اَدِرْنَہ کا قاضی مقرر ہوا۔ سلطان محمد ثانی کی تخت نشینی کے بعد وہ قاضی عسکر کے علاوہ نئے حکمران کا اتالیق بنا اور اس طرح مرتبۂ وزارت تک جا پہنچا۔ قسطنطینیۃ کی فتح کے موقع پر وہ سلطان کے همراہ تھا۔ اگرچہ اپنی خوش طبعی کی بناء پر وہ سلطان کا مقرّب خاص ہو گیا تھا، لیکن بعد ازآن زیرِ عتاب آ گیا اور حراست میں رکھا گیا (کہتے ہیں کہ اسے سلطان کی کسی منظور نظر کنیز سے محبت ہو گئی تھی، لیکن اس بات کا بھی امکان ہے کہ وہ محض سلطان کی مسلّمہ متلوّن مزاجی کا شکار ہو گیا ہو)، مگر پھر اس کا قصور معاف ہوا اور اس کو بروسہ میں اورخان اور سلطان مراد کی مسجدوں کا متولّی بنا دیا گیا اور بعد میں اسے سلطان اونو، تیرہ اور انقرہ کا سنجق بک (یعنی حاکم ضلع) بھی مقرر کر دیا گیا۔ بایزید ثانی کی تخت نشینی کے بعد اسے بروسہ کا سنجق بک بنایا گیا۔ وہ اناطولیہ کے بیگلربیگی سنان پاشا کے ساتھ آغچہ یری Aghacayiri کی جنگ میں اس کے جلو میں موجود رہا۔ یہ جنگ مملوکوں کے خلاف ہوئی تھی (۸ رمضان ۸۹۳ھ/۱۷ اگست ۱۴۸۸ء، قب سعد الدین اور هامر ـ پرگشتال (Hammer-Purgstall)۔ اس نے ۹۰۲ھ/۱۴۹۶-۱۴۹۷ء میں بمقام بروسہ وفات پائی۔ ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ اس کی تربت کے کھنڈر وہاں موجود تھے۔

اس کی نظموں میں بہت سے قصائد ہیں جو اس نے سلطان محمد ثانی، سلطان بایزید ثانی اور [اس کے بھائی] جِم کی مدح میں لکھے۔ اس نے محمد ثانی کے بیٹے مصطفٰی کی موت پر ایک مرثیہ بھی لکھا تھا۔ اپنے زمانے کے فضلاء سے اس کے گہرے تعلقات تھے۔ بروسہ کی گورنری کے زمانے میں اس نے اپنی مصاحبت میں حریری، رسمی، میری، چغنبرجی شیخی اور شہدی جیسے شاعر جمع کر لیے تھے۔

اس پر ترکی شعراء مثلاً احمدی، نیازی، ملیحی اور بالخصوص شیخی اور عطائی کا بڑا اثر تھا (قب یکّی مجموعہ، ۱۹۱۸ء)۔ اپنے زمانے کے دوسرے شاعروں کی طرح اس نے بھی فارسی شعر و سخن کا اثر قبول کیا (اس نے سلمان ساوجی، حافظ، کمال خُجندی اور کاتبی کا خاص طور پر تتبّع کیا ہے)۔ اس کے برعکس یہ مشہور عام روایت (جسے ہم پہلی مرتبہ حسن چلبی کے تذکرہ میں پاتے ہیں) کہ احمد برسلی نے علی شیر نوائی کی بعض نظموں پر "نظیرے" لکھ کر اول اول شاعری شروع کی بالکل غلط ہے (قب محمد فؤاد کوپرولو، در ترک یوردو، ۱۹۱۲ء، عدد ۲۰؛ وہی مصنف: ترک دلی و ادبیاتی حقندہ ارشتیرمہ‌لر، استانبول ۱۹۳۴ء، ص ۲۶۴ ببعد)۔ احمد پاشا کو اپنے زمانے کا سب سے بڑا شاعر تسلیم کیا جاتا تھا اور پندرھویں کے اواخر اور سولھویں صدی کی ابتداء کے بہت سے شعراء نے اس کی تقلید کی ہے اور اس کے اثرات اس زمانے کے بعد تک محسوس کیے جاتے رہے جب نئے رجحانات کی وجہ سے، جن کی ابتداء نجاتی سے ہوئی اور بالخصوص باقی سے، احمد پاشا کی شاعری کا وہ پہلا سا زور ٹوٹ چکا تھا۔

اس کا دیوان سلطان بایزید ثانی کے حکم سے مرتب ہوا۔ اس کے بے شمار قلمی نسخے موجود ہیں، جو ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہیں۔ اس کے علاوہ احمد پاشا کی نظمیں (جن میں سے بعض عربی اور فارسی زبان میں ہیں) پندرھویں اور سولھویں صدی کے "نظائر" کے بڑے مجموعوں میں بھی ملتی ہیں۔

مآخذ: تذکرات از (۱) سہی، ص ۲۰؛ (۲) لطیفی، ص

۷۶؛ (۳) عاشق چلبی اور (۴) قینالی زادہ، بذیل مادّہ؛ (۵) الشقائق النعمانیہ، ترکی ترجمہ، ص ۲۷۱؛ (۶) عالی: کُنہ الاخبار، ۵: ۲۳۰ ببعد؛ (۷) سعدالدّین: تاج التواریخ، ۲: ۵۱۱؛ (۸) بلیغ: گُلدستہ، ص ۲۵۹؛ ۹) ھامر۔ پُرگشتال Hammer-Purgstall، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) وھی مصنف: *Gesch. d. osm. Dichtkunst*، ۲: ۳۱ ببعد؛ (۱۱) معلم ناجی: عثمانلی شاعرلری، ۱: ۲۰۹ تا ۲۱۷؛ (۱۲) فائق رشاد: تاریخ ادبیات عثمانیہ، استانبول ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۷ تا ۱۵۰؛ (۱۳) گب Gibb: [*Hist. of Ottoman Poetry*]، ۲: ۴۰ تا ۵۸؛ (۱۴) سعدتین نزھت ارغون Sadettin Nuzhet Ergun: تُرک شاعرلری، استانبول ۱۹۳۶ء، ۱: ۲۰۵ تا ۲۲۰؛ (۱۵) محمد فواد کوپرولو: برسلی احمد پاشا، در مجلّۂ سعادت، ۱۹۰۹ء، اعداد ۹، ۲۴، ۳۶، ۵۵، ۵۶؛ (۱۶) وھی مصنف: در الآت، بذیل مادّہ؛ (۱۷) استانبول کتاپ لک لری ترجمہ بازمہ دیوان لر کتالوغو، عدد ۱۰۔

(خلیل اینالجق HALIL INALCIK)

* **احمد پاشا بونیوال**: کلاڈ الگزانڈر کونٹ ڈ بونیوال Claude-Alexandre Comte de Bonneval ۱۶۷۵ء میں لموزین Limousin کے ایک امیر گھرانے میں پیدا ہوا تھا۔ ۱۷۰۴ء میں ھسپانیہ کی جنگ تخت نشینی کے آغاز میں اس نے فرانسیسی فوج میں بہت نمایاں خدمات انجام دیں، لیکن اس کے بعد اسے یہ خیال گزرا کہ اس کی ھتک کی گئی ہے؛ چنانچہ وہ یہ تعلق منقطع کرکے فریق ثانی سے جا ملا اور تھوڑے ھی دنوں میں ایک سپہ سالار کی حیثیت سے تمام یورپ میں مشہور ھو گیا۔ اس نے سیوائے Savoy کے شہزادہ یوجین Eugène کے ماتحت اپنے ھی ھم وطنوں کے خلاف متواتر کئی معرکوں میں شرکت کی، پیٹرو ردین Peterwardein کے معرکے (۱۷۱۶ء) میں زخمی ھوا اور اس سے اگلے ھی سال بلغراد کے محاصرے میں شریک تھا۔ آخر میں وہ شہزادہ یوجین سے بھی ناراض ھو گیا اور کوئی ایک سال قید رہنے کے بعد ۱۷۲۴ء میں وینس بھاگ آیا، جہاں اس نے بہتیری کوشش کی کہ آسٹریا کی مخالف طاقتوں میں سے کوئی اسے اپنے ھاں ملازم رکھ لے، لیکن ناکام رہا۔ اب اس نے اپنی خدمات سلطان احمد ثالث کو پیش کر دیں اور ۱۷۲۹ء میں رغوسہ Ragusa کے راستے سے سفر کرتے ھوے بوسنہ سراے پہنچا، جہاں اس نے اسلام قبول کر لیا اور اپنا نام احمد رکھا۔ محمود اول کی تخت نشینی کے بعد وہ پہلے تو گوموُلجِن Gümüldjine واقع تھریس میں مقیم رہا، جہاں اسے روزینہ ملتا رہا اور پھر ستمبر ۱۷۳۱ء میں اسے وزیر اعظم طوپال عثمان پاشا نے طلب کر لیا، کیونکہ اس کا ارادہ تھا کہ وہ ترکی فوجوں کی تعلیم و تربیت یورپی طریقوں کے مطابق کروائے اور خُمبرہ جیوں (grenadiers) کے اجاق کی اصلاح کرے۔ اگلے ماہ اپریل میں عثمان پاشا کے زوال کے بعد اس کے جانشین حکیم اوغلو علی پاشا نے شروع میں تو اسے نظر انداز کیے رکھا، لیکن ۱۷۳۳ء میں اس نے پولینڈ کے مسئلۂ تخت نشینی کے سلسلے میں بونیوال سے مشورہ کیا کہ باب عالی کی حکمت عملی کیا ہونا چاہیے اور ماہ جنوری ۱۷۳۵ء میں اسے خُمبرہ جی باشی کا عہدہ اور پاشاے دوطوغ [= گھوڑے کی دم، ترکی نشان امارت] (میرمیران) کا منصب عطا ھوا۔ اسی سال ماہ جولائی میں علی پاشا کی برطرفی کے بعد ۱۷۳۷ء تک بونیوال کو باب عالی کی مشاورتی مجالس میں شریک نہ کیا گیا، لیکن پھر محسن زادہ عبداللہ پاشا نے آسٹریا کے خلاف جنگ کے سلسلے میں اسے دوبارہ مشورے کے لیے طلب کیا۔ گو وہ اس کے بعد وزیر اعظم یِگن محمد پاشا کے ساتھ پھر محاذ جنگ پر گیا، لیکن ھنگری میں بغاوت برپا کرانے کی جو چال اس نے چلی تھی وہ ناکام رہی؛ چنانچہ جب

۱۷۳۸ء میں وہ استانبول میں واپس آیا تو اس کی طرف سے چشم التفات پھر چکی تھی۔ اگلے سال سپہ سالاری بھی اس سے چھین لی گئی اور اسے قسطمونی Kastamonu میں جلاوطن کر دیا گیا۔ بعد ازآں اگرچہ ایک سال کے اندر ھی اندر اسے بحال بھی کر دیا گیا لیکن اسے پہلا سا اثر و اقتدار حاصل نہ ھو سکا اور ۱۷۴۷ء میں اپنی وفات تک فرانس واپس جانے کے لیے ہاتھ پاؤں مارتا رھا۔ اس دوران میں اس کا کام محض یہ رھا کہ خمبرہ جیوں کا انتظام و انصرام کرے اور یورپ کے سیاسی مسائل پر باب عالی کی خدمت میں اپنی رائے پیش کرتا رہے (اس کے بعض تبصرے ترکی ترجمے کی صورت میں محفوظ ھیں)۔ اسے غلطہ کے قبرستان مولوی خانہ میں دفن کیا گیا اور اس کی جگہ (خمبرہ جیوں کے دستور کے مطابق) اس کے متبنّٰی فرزند کا تقرر عمل میں آیا۔ وہ بھی ایک فرانسیسی نو مسلم تھا اور اس کا نام سلیمان آغا تھا۔

مآخذ: (۱) محمد عارف: خمبرہ جی باشی احمد پاشا بونیوال، در *OTEM*، عدد ۸، ۱ تا ۲؛ (۲) Prince de Ligne: *Mémoire sur le comte de Bonneval*، پیرس ۱۸۱۷ء؛ (۳) A. Vandal: *Le Pacha Bonneval*، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۴) وھی مصنف: *Une Ambassade Française en Orient*، پیرس ۱۸۸۷ء، اشاریہ؛ (۵) آ آ، ت، بذیل مادّہ (از جاوید بیسون [اور وہ مآخذ جو وہاں درج ھیں]۔

(H. BOWEN بوون)

* **احمد پاشا خائن**: وزیر دولت عثمانیہ، اصلاً گرجستانی تھا۔ احمد پہلے پہل سلیم اول کے محل میں ''ایچ اوغلانی'' کی حیثیت سے داخل ھوا۔ اس کے بعد بویوک امیر آخور ھو کر اس نے مملوکوں کے خلاف ۱۵۱۶ - ۱۵۱۷ء کی جنگ میں حصہ لیا اور ۱۵۱۹ء میں رومیلی کا بیگلر بیگی مقرر ھو گیا۔ سلیمان اول نے بلغراد پر جو حملہ کیا اس میں احمد کی تجویز منظور کر لی گئی؛ چنانچہ اس نے بوغوردلن (Sabacz) کو تسخیر کر لیا (۲ شعبان ۹۲۷ھ / ۸ جولائی ۱۵۲۱ء) اور سرمیہ Syrmia پر حملہ کر دیا۔ بلغراد کے محاصرے میں حسن خدمات کے صلے میں سلطان نے اسے وزیر دیوان مقرر کر دیا (۱۵۲۱ء کا موسم خزاں)۔ روڈس کی مہم میں اس نے سپہ سالار کی حیثیت سے ساحل پر اترنے اور شہر کا محاصرہ کرنے میں بڑی کامیابی حاصل کی۔ اس کے بعد اس نے سینٹ جان کے سورماؤں (Knights) سے قلعہ حوالہ کر دینے کی شرطیں طے کیں (۲ صفر ۹۲۹ھ / ۲۱ دسمبر ۱۵۲۲ء)۔ صدر اعظم پیری محمد پاشا [رک بآں] کی معزولی میں احمد پاشا کا ھاتھ تھا اور اسے امید تھی کہ وزیر سوم کے درجے سے وہ وزیر اول کے منصب تک براہ راست ترقی کر جائے گا، کیونکہ وزیر دوم اس وقت مصر میں تھا؛ لیکن دستور و معمول کے بالکل برعکس یہ عہدہ ''خاص اوطہ باشی'' ابراھیم [رک بآں] کو مل گیا۔ اس فیصلے سے بے حد مایوس ھو کر احمد نے سلطان سے درخواست کی کہ اسے مصر کا والی مقرر کر دیا جائے (۱۹ اگست ۱۵۲۳ء)۔ وھاں جا کر اس نے مملوکوں اور بدوی سرداروں کو، جو خیری بیگ کی وفات کے بعد سے ناراض تھے اور بڑی شورش برپا کر رہے تھے، پھر رضامند کر لیا۔ سلیمان ابھی تک صدر اعظم ابراھیم کے زیر اثر تھا، اس لیے اس نے قرہ موسٰی کو مصر کا والی مقرر کر دیا اور اسے حکم دیا کہ وہ احمد کو قتل کر دے۔ جب احمد کو یہ معلوم ھوا تو اس نے سلطان کا لقب اختیار کر کے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا (جنوری ۱۵۲۴ء)۔ اس نے ینگی چری سپاھیوں کو، جو قلعۂ قاہرہ میں متعین تھے، قتل کرایا اور منتشر کر دیا اور ترکوں کے خلاف مسیحی طاقتوں سے روابط قائم کر لیے۔ سلطان سلیمان نے اپنے وزیر

ایاس پاشا کی قیادت میں ایک لشکر مصر بھیجا اور اس کے علاوہ خفیہ طور پر یہ کوشش بھی کی کہ احمد کی فوج اس کے خلاف ہو جائے۔ اس کے اپنے ایک افسر قاضی زادہ محمد بیگ نے ایک حمام میں اس پر قاتلانہ حملہ بھی کیا، لیکن زخمی ہو جانے کے باوجود احمد اپنی جان بچا کر قبیلۂ بنو بکر کے بدویوں کے پاس پہنچ گیا؛ تاہم انھوں نے بالآخر اسے گرفتار کر کے سزاے موت پانے کے لیے سلطان کے حوالے کر دیا۔

مآخذ: (۱) جلال زادہ مصطفی: طبقات الممالک و درجات المسالک (مخطوطۂ فاتح، عدد ۴۴۲۳)؛ (۲) سُہیلی: تاریخ مصر الجدید، استانبول ۱۱۴۲ھ؛ (۳) فریدون بیگ: منشآت، استانبول ۱۲۷۴ھ، ص ۵۰۷ تا ۵۳۰؛ (۴) پیچوی، ۱: ۷۱ تا ۹۷؛ (۵) Marino Sanuto: *I Diarii*، ج ۳۴ تا ۳۸، وینس ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۳ء؛ (۶) ہامر پرگشتال Hammer-Purgstall، بمدد اشاریہ؛ (۷) J. W. P. Stripling: *The Ottoman Turks and the Arabs*، Urbana ۱۹۴۲ء۔

(خلیل اینالجق HALIL INALCIK)

احمد پاشا قرہ: سلیمان اول کے عہد میں صدر اعظم دولت عثمانیہ۔ وہ البانوی الاصل تھا۔ اس نے محل شاہی میں تعلیم پائی اور قپوجی باشی، میر علم اور پھر (۹۴۷ھ/ ۱۵۴۰ء میں) ینگی چری کے آغا (ینگی چری آغاسی) کے درجے تک پہنچا۔ اسے روم ایلی کا بیگلربیگی مقرر کیا گیا اور اس نے ہنگری کی جنگ میں حصہ لیا، ۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء میں والپوو Valpo اور سِکلوس Siklos فتح کیے اور استرگُن گِران (Esztergom) اور اِستونی بلغراد (Stuhlweissenburg، Székesfehérvár) کے سر ہونے کے موقع پر بھی موجود تھا۔ ۹۵۵ھ/ ۱۵۴۸ء میں اسے ایرانیوں کے خلاف جنگ میں سپہ سالار اعظم بنایا گیا اور دوسرے درجے کے وزیر کا منصب عطا ہوا۔ ۱۵۴۹ء میں اس نے کماخ کے قریب ایرانیوں کو مار بھگایا اور مشرقی اناطولیہ اور گرجستان کے متعدد قلعے فتح کر لیے۔ ہنگری میں لِپا Lippa کے ہاتھ سے نکلنے اور صوقللی محمد پاشا کے محاصرۂ تمیشوار Temesvár میں ناکام ہونے پر اسے بطور سپہ سالار وہاں تبدیل کر دیا گیا۔ یہاں اس نے پینتیس روز کے محاصرے کے بعد تمیشوار کو، جس کی مدافعت Stephan Losonczy کر رہا تھا، مسخر کر لیا۔ اس کے بعد اس نے زولنوک Szolnok پر قبضہ کر لیا، لیکن اگری (Erlau، Eger) کے محاصرے میں وہ ناکام رہا، جو اس نے صوقللی کے ساتھ مل کر کیا تھا۔ شاہ طہماسپ (۹۶۰ھ/ ۱۵۵۳ء) سے جنگ کے زمانے میں سلطان سلیمان نے وزیر اعظم رستم پاشا کو معزول کر کے اس کی جگہ احمد پاشا کو مقرر کر دیا۔ مؤخر الذکر نے نخچوان اور قرہ باغ کے معرکوں میں حصہ لیا۔ معاہدۂ اماسیہ Amasya (۱۵۵۵ء) کی رو سے جنگ ختم ہوئی اور سلطان استانبول واپس آیا تو احمد کو دیوان کے ایک اجلاس کے دوران میں گرفتار کرنے کے بعد قتل کر دیا گیا (۳ ذوالقعدہ ۹۶۲ھ/ ۲۸ [۳۰] ستمبر ۱۵۵۵ء)۔ اس قتل کا سبب تو یہ بتایا گیا کہ اس نے والی مصر علی پاشا کے خلاف سازش کی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ سلطان کا دلی مقصد یہ تھا کہ رستم پاشا کو، جو اس کا داماد تھا، دوبارہ وزیر اعظم مقرر کر دے۔ حدیقة الجوامع، ۱: ۱۳۳؛ سجلِّ عثمانی، ۱: ۲۵۹، کے مطابق احمد پاشا نے سلیم اول کی بیٹی فاطمہ سلطان سے شادی کی تھی۔ اس نے طوپ قپی کے نزدیک ایک مسجد کی تعمیر شروع کی تھی، مگر وہ اس کی وفات کے بعد ہی مکمل ہو سکی۔

مآخذ: (۱) جلال زادہ مصطفی: طبقات الممالک، مخطوطہ؛ (۲) جلال زادہ صالح: سلیمان نامہ، مخطوطہ؛

(۲) رستم پاشا، تواریخ آل عثمان، مخطوطہ؛ (۳) لطفی پاشا: تاریخ، استانبول ۱۳۴۱ھ، ص ۲۲۳ تا ۲۵۴؛ (۵) عالی: کنہ الاخبار، مخطوطہ، یونیورسٹی کتبخانہ، شمارہ ۲۲۹۰ / ۳۲، ورق ۲۱۷؛ (۶) پیچوی: تاریخ، ۱: ۲۳، ۲۴۷ تا ۳۴۳؛ (۷) صولق زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۷ھ، ص ۵۰۴ تا ۵۳۴؛ (۸) منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ، ص ۳: ۴۹۷ تا ۵۰۶؛ (۹) کاتب چلبی: تقویم التواریخ، استانبول ۱۱۴۶ھ، ص ۱۲۲، ۱۷۶، تا ۲۳۶؛ (۱۰) عثمان زادہ احمد تائب: حدیقة الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۳۱؛ (۱۱) آیوان سرائی حسین: حدیقة الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ۱: ۱۳۱ تا ۱۳۳؛ (۱۲) سجل عثمانی، ۱: ۱۹۸ تا ۱۹۹، ۲۰۹؛ (۱۳) ھامر- پرگشتال Hammer-Purgstall، بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) بوش بچق Busbecq: *Litterae Turcicae*.

(ایم جاوید بسون)

احمد پاشا گدک: [یا گدیک، اس کے اس لقب کی توجیہ کے لیے دیکھیے نیچے] ترکی صدر اعظم، سرویا میں پیدا ہوا۔ اسے مراد ثانی کے محل میں "ایچ اوغلانی" کے طور پر رکھا گیا۔ وہ تھوڑے عرصے کے لیے سلطان محمد ثانی کے عہد میں روم (توقاد) کا بیگلربیگی بھی مقرر ہوا، جس کے بعد ۱۴۶۱ء میں اناطولیہ کا بیگلربیگی بنایا گیا۔ ۱۴۷۰ء تک اس عہدے پر فائز رہنے کے بعد اسے وزیر بنا دیا گیا۔ اناطولیہ میں قرہ مانیوں اور آق قویونلو کے خلاف تمام نئے مفتوحہ علاقوں کے انضباط و استحکام بھی اس نے فیصلہ کن کام انجام دیا؛ چنانچہ اس نے پہلے تو کوئلی حصار (۱۴۶۱ء) کو سر کرنے میں نام پیدا کیا، پھر ۱۴۶۹ء تا ۱۴۷۲ء میں اس نے قرہ مان ایلی کے پہاڑی اور ساحلی علاقے کو، ۱۴۷۱ء میں علائیہ اور ۱۴۷۲ء میں سلفکہ، موت، گوریگوس اور لُلیے (Lulion) کی تسخیر سے مطیع و منقاد بنایا۔ ۱۴۷۲ء میں آق قویونلو کی فوجوں کا ایک خطرناک حملہ ہوا، جس کی قیادت قرہ مانلی امیر پیر احمد کے ہاتھ میں تھی اور جو حامد ایلی تک بڑھ آئیں۔ گدک احمد نے انھیں پسپا کرنے کے بعد قرہ مان ایلی کو دوبارہ فتح کر لیا۔ بقول نشری، ص ۲۱۱، اس نے اوزون حسن [رک بآن] پر ۸۷۸ھ / ۱۴۷۳ء میں فتح پانے میں اہم حصہ لیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد ہم اسے ایچ ایلی میں پاتے ہیں، جہاں اس نے قرہ مانلی امراء کا، جنھوں نے بہ مقام ایک عیسائی بحری بیڑے کی مدد سے دوبارہ حاصل کر لیا تھا، بڑی کامیابی سے مقابلہ کیا۔ اس مہم میں احمد نے مِنن اور سلفکہ پر قبضہ کر لیا، اور طاش ایلی کے سرداروں کو یا تو موت کے گھاٹ اتارا یا جلا وطن کر دیا (۱۴۷۳ - ۱۴۷۴ء)۔ اس وقت وہ وزیر دوم کے منصب تک پہنچا تھا، لیکن ۱۴۷۴ء میں صدر اعظم محمود (کمال پاشا زادہ) کے قتل کے بعد صدر اعظم مقرر ہو گیا۔ محمود ثانی نے اسے اہل جنوا کے مقابلے میں قرم (Crimea) بھیجا، جہاں اس نے کفّہ (جون ۱۴۷۵ء)، سولدایہ اور تانہ پر قبضہ کر لینے کے علاوہ منگُب (دسمبر ۱۴۷۵ء) کا محاصرہ کر لیا (جسے بعد میں یعقوب بیگ نے فتح کر لیا)۔ احمد نے ان خان منگلی گرای سے، جسے اس نے کفّہ کے قید خانے سے رہائی دلائی تھی، ایک عہد نامہ بھی کیا، جس کی رو سے اس نے سلطان کی حمایت میں آنا قبول کر لیا۔ احمد کی خود اعتمادی سے سلطان ناراض ہو گیا اور جب اس نے سلطان سے البانیہ میں سقوطری کے خلاف ایک مہم کے معاملے میں اختلاف رائے کرنے کی جرأت کی تو اسے روملی حصار میں قید کر دیا گیا (۱۴۷۷ء)۔ ۱۴۷۸ء میں اسے رہائی ملی اور بیڑے کے قپودان کا منصب عطا ہوا۔ ۱۴۷۹ء میں اس نے لیونارڈو ٹوکّو Leonardo Tocco سے سانتاسورو کا شہر چھین لیا۔ لیونارڈو اپولیہ **Apulia** کی طرف

فرار ہو گیا اور احمد پاشا نے والونہ Valona سے لنگر اٹھا کر ۱۱ اگست ۱۴۸۰ء کو اوترانتو Otranto پر قبضہ کر لیا ۔ آیندہ موسم بہار میں جب اس نے والونہ ہی میں سے ایک نیا لشکر جمع کر کے یہ ارادہ کیا کہ اوترانتو سے بڑھ کر مزید فتوحات حاصل کرے تو اسے یہ ترغیب دی گئی کہ وہ نئے سلطان بایزید ثانی کی اس کے بھائی جم سلطان کے خلاف حمایت کرے؛ چنانچہ اس نے سلطان بایزید ثانی کے لیے تخت حاصل کرنے میں فیصلہ کن حصہ لیا، لیکن وہ یا تو جم سلطان کو مملوکوں کے علاقے میں فرار ہوتے وقت گرفتار نہ کر سکا یا خود گرفتار کرنا نہ چاہتا تھا اس لیے سلطان نے اسے شبہ کی بنا پر قید کر دیا؛ لیکن اس کارروائی سے قپی قولو Kapikulu [ینگی چری کے محافظ دستے کے سپاہی (life-guardsmen)] میں شور و شغب برپا ہو گیا، چنانچہ اسے دوبارہ بحال کرنا پڑا ۔ جب جم سلطان دوسری مرتبہ بھی تخت پر قابض ہونے کی کوشش میں ناکام رہا تو بایزید نے اپنے آپ کو کافی طاقتور دیکھ کر احمد کو قتل کروا دیا، گو اس کی وجہ سے قپی قولو میں دوبارہ شورش برپا ہو گئی ۔ استانبول کا ایک حصہ گدیک احمد کے نام سے موسوم ہے، کیونکہ اس نے وہاں کچھ متبرک عمارات تعمیر کرائی تھیں اور گدیک احمد کی وہ مسجد جو افیون میں ہے قدیم عثمانی فن تعمیر کا بہت اچھا نمونہ ہے ۔ [عاشق پاشا زادہ اسے زیادہ تر گدیک ار احمد پاشا لکھتا ہے، یعنی اس کے خیال میں وہ پٹہ داروں میں سے تھا، چنانچہ اس کی مدح میں یہ شعر بھی ذکر کرتا ہے کہ :

بو احمد کیم گدیکلرک ار یدر
نجہ گدیکلری بَرک ایلدی احمد

”یہ احمد جو پٹہ داروں کا آدمی ہے، اس نے پٹہ داروں کو کیسی تقویت دی!“ گدیک یہ سروانہ یا پٹہ، نیز خلل، نقصان، کمی].

مآخذ : (۱) نشری : جہان نما (طبع ٹائشنر Taeschner)؛ (۲) کمال پاشا زادہ (مخطوطۂ فاتح، شمارہ ۵۰۲۴)؛ (۳) اُرج [عروج؟] : تواریخ آل عثمان (طبع بابنگر Babinger)؛ (۴) D. da Lezze (G. M. Angiolello) : Historia Turchesca، بخارسٹ ۱۹۱۰ء؛ (۵) ہامر پرگشتال Hammer-Purgstall، بمدد اشاریہ؛ (۶) S. Fisher : The Foreign Relations of Turkey، Urbana ۱۹۴۸ء؛ (۷) بابنگر Fr. Babinger : Mehmed der Eroberer، میونخ ۱۹۵۳ء؛ (۸) آ ا، بذیل مادہ (از M. H. Yinanç).

(خلیل اینالجق HALIL INALCIK)

احمد تائب : دیکھیے عثمان زادہ.

احمد تتوی : ملا ٹھٹھوی، نصراللہ الدیبلی التتوی (ٹھٹھوی) کے بیٹے تھے (مجالس المؤمنین، مجلس پنجم، ص ۲۵۴ : تتوی، نیز ایلیٹ اور ڈاؤسن، ۵ : ۱۵۰، لیکن حواشی میں بحوالۂ ڈاکٹر برڈ Dr. Bird و جنرل برگز General Briggs : ٹھٹوانی) ۔ سن ولادت نامعلوم ہے ۔ آبا و اجداد فاروقی حنفی تھے، لیکن ملا احمد نے امامیہ عقائد اختیار کر لیے تھے ۔ صاحب مجالس المؤمنین (قاضی نور اللہ شوستری) کے قول کے مطابق تبدیل عقائد کا سبب یہ ہوا کہ ابھی ملا کا بچپن تھا کہ ایک عرب عراق سے ٹھٹھے آیا اور ملا احمد کے ہمسائے میں رہنے لگا ۔ اس نے ملا احمد کو شیعی عقائد سے روشناس کیا؛ چنانچہ ملا کو تفسیر کشاف کے پڑھنے کا خیال پیدا ہوا ۔ انھیں ایام میں عراق سے میرزا حسن نام ایک بزرگ، جنھیں خواب میں احمد کی ضرورت کا احساس ہو چکا تھا، وارد ٹھٹھہ ہوئے اور کشاف کا نسخہ پیش کیا (مجالس، مجلس پنجم، ص ۲۵۴) ۔ ابتدائی تعلیم کا حال قاضی نوراللہ شوستری نے خود ملا احمد ہی کے حوالے سے بیان کیا ہے.

فرماتے ہیں کہ میں نے مذہب امامیہ اختیار

کیا اور بعض ''مقاصد کا استکشاف'' بالمشافہ میرزا حسن سے کیا۔ کشاف کے مطالعے کے بعد جب میری عمر بائیس سال کی ہوئی اور مقدمات علمیہ کی تحصیل سے ٹھٹھے میں فارغ ہو گیا تو زیارت مشہد مقدس کی طرف متوجہ ہوا۔ مدتوں مشہد میں قیام رہا۔ وہاں مولانا افضل قائنی سے علم حاصل کیا اور فقہ امامیہ اور ریاضی میں دسترس پیدا کی۔ وہاں سے یزد اور شیراز جا کر حکیم حاذق ملّا کمال الدین طبیب (کمال الدین حسن: ماثر الامراء) اور ملا میرزا جان شیرازی وغیرہ سے کلیات قانون اور شرح تجدید اور اس کے حواشی کی تعلیم حاصل کی۔ پھر اردوے معلی کے ہمراہ قزوین پہنچا اور عنایات شاہانہ سے سرفراز ہوا۔ بعد ازآں قزوین سے عراق کی زیارت کو ہوں، حرمین شریفین اور بیت المقدس کی طرف گیا۔ اس سفر میں کئی شیعہ علماء سے استفادہ کیا۔ پھر سمندر کے راستے وارد دکن ہوا اور گولکنڈہ کے والی قطب شاہ کے پاس آیا۔ یہاں عواطف بے دریغ سے نوازا گیا (مجالس المؤمنین، مجلس ششم، ص ۲۵۵؛ مآثر الامراء، ۳ : ۲۶۰)؛ لیکن ملا عبدالقادر بدایونی کو ملا کے عالم ہونے میں تو نہیں البتہ حکیم ہونے میں شبہہ ہے (منتخب التواریخ، ۳ : ۱۶۸ و ۳۱۸).

ملا احمد کے سفر کے بارے میں بدایونی کے ہاں کچھ مزید تفصیل ملتی ہے۔ فرماتے ہیں ''شاہ طہماسپ کے عہد میں تبرائیوں کی صحبت میں تھا اور (تبرّا کے معاملے میں) ان سے بھی آگے نکل گیا تھا۔ جب شاہ اسمٰعیل ثانی نے سنیت کی وادی میں، اپنے باپ کے برعکس، غلو سے کام لیا اور رافضیوں کے قتل و ایذاء رسانی میں لگ گیا تو ملا احمد ٹھٹھوی میرزا مخدوم کی ہمراہی میں مکّے چلے گئے۔ میرزا مخدوم شریف اور متعصب سنّی تھے (منتخب: ''کہ شریفے''؛ ایلیٹ: ''شرقی'' بجائے ''کہ شریفے'') اور کتاب النواقض (نواقض۔ ایلیٹ، ۵ : ۱۵۰) فی ذم الروافض کے مصنف ہیں۔ مکّے سے ملّا احمد دکن اور پھر ہندوستان چلے گئے (منتخب، ۲ : ۳۱۷).

شاہ طہماسپ کا انتقال ۹۸۴ھ / ۱۵۷۶ء میں ہوا۔ اس تاریخ کے کچھ بعد ملا ایران سے نکلے ہوں گے اور دیگر ممالک سے ہوتے ہوئے دکن میں آئے اور اکبری سال جلوس کے بیسویں سال میں فتح پور سیکری پہنچے (مآثر الامراء، ۳ : ۲۶۳؛ مجالس المؤمنین، ص ۲۵۵: بعد از مدتے؛ ششوری، حصۂ دوم، کراسہ ۱، ص ۱۰۹، حاشیہ: ۹۸۹ھ / ۱۵۸۱ء؛ محفوظ الحق: مقالہ تاریخ الفی، در اسلامک کلچر، جولائی ۱۹۳۱ء، ص ۳۶۵: ۹۸۹ھ)۔ ڈاکٹر محفوظ الحق کا قیاس ہے کہ ملا کی دربار اکبری تک رسائی حکیم ابوالفتح گیلانی کے توسط سے ہوئی (وہی رسالہ، ص ۳۶۶)۔ اس کا تو علم نہیں، البتہ تاریخ الفی کی تالیف کا کام ضرور حکیم ابوالفتح گیلانی کی سفارش سے ملا (بدایونی: منتخب التواریخ، ۲ : ۳۱۹)۔ فتح پور سیکری میں آمد کے ابتدائی زمانے میں ملا عبدالقادر بدایونی اور ملا احمد کی ملاقات بازار میں ہوئی تھی اور اس کا انجام تبرے بازی پر ہوا تھا (دیکھیے ۲ : ۳۱۷ ببعد).

ملا احمد اکبری دور کے فضلاء میں تھے۔ تاریخ الفی کی تالیف کا کام بالآخر انھیں کے سپرد ہوا، لیکن ۹۹۶ھ / ۱۵۸۸ء میں میرزا فولاد خان برلاس کے ہاتھ سے ملا احمد لاہور میں قتل ہو گئے (ان کے قتل کے بارے میں زیادہ مفصل بیان صاحب مآثر الامراء کا ہے، دیکھیے مآثر الامراء، ۳ : ۲۶۰ تا ۲۶۲؛ نیز دیکھیے آئین اکبری، انگریزی ترجمہ، ۱ : ۲۰۶ تا ۲۰۷).

عبدالقادر بدایونی کے قول کے مطابق،

(۲ : ۳۶۴) ملا احمد کا قتل آدھی رات کے وقت ۲۵ صفر کو ہوا۔ اس کی شیعیت کی وجہ سے بدایونی نے طنز کرتے ہوئے ''خوک سقری''، ''زہے خنجر فولاد'' اور حدیقۂ سنائی کے ایک عربی شعر سے تاریخیں نکالی ہیں (منتخب، ۳ : ۱۶۸)۔ بدایونی کا بیان مستند جاننا چاہیے، کیونکہ احمد کے قتل کے وقت بدایونی خود وہاں موجود تھا (۳ : ۱۶۸)۔ ملا احمد کو حظیرۂ حبیب اللہ میں دفن کیا گیا (مجالس، ص ۲۹۵)۔ قتل کا سبب تعصبِ مذہبی کے علاوہ عنادِ ذاتی بھی تھا۔ بدایونی کا یہ فقرہ قابلِ غور ہے: ''میرزا فولاد خان . . . بتقریب غلوے کہ در مذہب داشت و آزارے کہ ازو یافتہ بود بقتل رسانید'' (منتخب، ۲ : ۲۹)۔ اس کی تائید اس گفتگو سے بھی ہوتی ہے جو قاتل اور حکیم ابوالفتح کے درمیان ہوئی: ''چون بسفارت حکیم ابوالفتح از وے پرسیدہ اند کہ ترا تعصب در مذہب باعث بر قتل ملا احمد شاہ باشد؟ جواب دادہ کہ اگر تعصب می‌داشتم بایستے کہ بکلانترے از وے متعرض می‌شدم (وہی کتاب، ص ۳۶۴، ۳۶۵، نیز آئینِ اکبری، ترجمہ انگریزی، ۱ : ۲۰۹)۔

تصانیف: ملا احمد مندرجۂ ذیل کتابوں کے مصنف تھے: (۱) رسالہ در تحقیق تریاق فاروقی (مجالس، ص ۳۵۵)؛ (۲) رسالہ در اخلاق (حوالۂ مندرجۂ بالا)؛ (۳) رسالہ در احوال حکماء مسمّٰی بہ خلاصۃ الحیات، نامکمل رہا (حوالۂ مندرجۂ بالا)؛ (۴) رسالہ در اسرار حروف و رموز اعداد (حوالۂ مندرجۂ بالا)؛ (۵) تاریخ الفی۔ ان میں سے صرف دو کتابیں ملتی ہیں: خلاصۃ الحیات اور تاریخ الفی؛ باقی سب ناپید ہیں۔ کسی معروف لائبریری میں ان کا سراغ نہیں ملتا۔

(۱) خلاصۃ الحیات: یہ کتاب فلاسفہ کے احوال و اقوال پر مشتمل ہے اور حکیم ابو الفتح گیلانی کی فرمایش پر لکھی گئی۔ دیباچے میں درج ہے (بقول سٹوری، ۲ : ۱۰۱۱) کہ ایک فاتحہ (پانچ مقالات پر مشتمل) اور دو مقاصد (پہلا مقصد قبل اسلام کے فلاسفہ پر ہے اور دوسرا اسلامی فلاسفہ پر) اور ایک خاتمے پر مشتمل ہوگی؛ لیکن کتاب سقراط کے حال پر رہ جاتی ہے۔ سٹوری کا بیان ہے کہ ساتوں قلمی نسخے نامکمل ہیں۔ اس سے قیاس ہوتا ہے کہ کتاب مکمل نہ ہو سکی۔ سٹوری کے قیاس کی تائید مجالس المؤمنین کے بیان سے بخوبی ہو جاتی ہے اور ہم قطعی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ کتاب نامکمل رہی۔ ڈاکٹر محفوظ الحق نے اس کتاب کو تاریخ الفی سے قبل کی تصنیف اور تاریخ الفی کی تالیف کے کام کو خلاصۃ الحیات کا صلہ قرار دیا ہے (مقالۂ ڈاکٹر محفوظ الحق، ص ۴۶۵)۔ ہماری رائے میں اس کا تاریخ الفی سے قبل لکھا جانا اور حق الخدمت قرار پانا محلِ نظر ہے۔ عین ممکن ہے کہ یہ کتاب بھی تاریخ الفی کے ساتھ ساتھ لکھی جا رہی ہو اور مصنف کے قتل کے سبب نامکمل رہ گئی ہو۔

(۲) تاریخ الفی: بلاخمن (مترجم آئینِ اکبری، کلکتہ ۱۸۷۳ء، ۱ : ۱۰۶، تعلیقہ) کے بیان کے مطابق ۱۰۰۰ھ / ۱۵۹۱-۱۵۹۲ء میں مسلمانوں میں یہ خیال عام ہو گیا تھا کہ اسلام کا خاتمہ ہو رہا ہے اور ظہور مہدی کا انتظار ہو رہا تھا۔ اس افواہ سے اکبر کے پیروکاروں نے فائدہ اٹھانے کی ٹھانی اور دینِ الٰہی کی تبلیغ شروع کی۔ تاریخ الفی بھی اسی عام خیال کا نتیجہ تھی۔ سمتھ (مغل اعظم اکبر، ۱۹۱۹ء، ص ۴۶۲ تا ۴۶۳) کے بیان کے مطابق تاریخ الفی کا آغاز اکبر کے حکم سے ۹۹۰ھ / ۱۵۸۲ء میں ہوا، کیونکہ اکبر کا عقیدہ تھا کہ اسلام ایک ہزار سال پورے کر کے ختم ہو جائے گا۔ مسلمانوں میں عام طور پر ظہور

مہدی کا انتظار کیا جا رہا تھا، تاکہ اسلام میں حیات نو پیدا ہو سکے۔ یہ دلائل قیاسی ہیں۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے اس کتاب کے آغاز کی سرگزشت بیان کی ہے (منتخب، ۲ : ۳۱۸ - ۳۱۹)، جس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ کتاب کا آغاز حکیم ہمام (م ۶ ربیع الاوّل ۱۰۰۳ھ / [۱۱ اکتوبر] ۱۵۹۵ء)، حکیم علی (م ۱۰۱۸ھ / ۱۶۰۹ء)، ابراہیم سرہندی (م ۹۹۴ھ / ۱۵۸۶ء)، نظام الدین (م ۲۳ صفر ۱۰۰۳ھ / [۷ نومبر ۱۵۹۴ء])، ملا عبدالقادر بدایونی، نقیب خان (م ۱۰۲۳ھ / ۱۶۱۴ء) اور میر فتح اللّٰہ (م ۹۹۷ھ / ۱۵۸۸ - ۱۵۸۹ء) نے کیا۔ چھتیسویں سال رحلت، یعنی ۴۶ھ، سے کام ملا احمد کے سپرد ہوا۔ اس لحاظ سے بظاہر مجالس المومنین کی حکایت در بارۂ حضرت عثمان رضؓ (مجالس، ص ۲۰۰) اور ماثر الامراء کا متعلقہ بیان (۳ : ۲۶۳) جیسا کہ ڈاکٹر محفوظ الحق نے ثابت کیا ہے (ص ۳۹۹) دونوں باطل ٹھہرتے ہیں۔

ملا احمد جو کچھ لکھتے جاتے تھے نقیب خان سیفی قزوینی اسے بادشاہ کے حضور میں پڑھتے تھے (مجالس، ص ۲۰۰)۔ اس طرح کتاب کی تحریر جاری تھی کہ ملا قتل ہو گئے اور بقایا کام جعفر بیگ آصف خان (بلاخمن، ۱ : ۱۰۶) نے پورا کیا۔ کتاب کا دیباچہ ابوالفضل نے لکھا (بحوالۂ سابق)۔ پہلی دو جلدوں کی نظر ثانی بدایونی نے کی اور تیسری جلد کی تصحیح آصف خان کے ہاتھوں انجام کو پہنچی۔

تاریخ الفی پر بعض مورخین نے اعتراضات بھی کیے ہیں، مثلاً:—

(۱) ایلیٹ کو اس کتاب پر تین اعتراض ہیں: (الف) ہجری کی بجائے سال رحلت کے حساب سے الجھن ہوتی ہے؛ (ب) بعض اہم واقعات نظر انداز کیے گئے ہیں؛ (ج) تاریخ سال وار مرتب کی گئی ہے، جس سے واقعات کا تسلسل ٹوٹتا ہے (۵ : ۱۵۶)۔

(۲) ملا احمد پر یہ اعتراض عام ہے کہ اس نے شیعی خیالات کا اظہار بہت کیا ہے۔ ڈاکٹر محفوظ الحق کی رائے ہے کہ کتاب کا جتنا حصہ انہوں نے دیکھا ہے اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا (ص ۳۹۸)؛ لیکن ان تعریضات کا کیا کیا جائے جو صاحب مجالس المومنین نے (ص ۲۰۰) بھی درج کی ہیں اور جن سے ملا احمد کے لب و لہجہ کا اندازہ ہوتا ہے۔

(۳) شرما (ص ۳۳) کا اعتراض ہے کہ تاریخ الفی میں مغلیہ دور کا حال زیادہ تر اکبر نامہ سے تلخیص کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بیان آصف خان کے نوشتہ حصے کے بارے میں ہے اور ملا احمد سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔

تراجم و تلخیص: میجر راورٹی Major Raverty کے انگریزی ترجمے کا مسودہ انڈیا آفس لائبریری میں قلمی صورت میں محفوظ ہے۔ سترہ صفحات کے اقتباسات کا ترجمہ ایلٹ اور ڈاؤسن میں موجود ہے (۵ : ۱۵۰ تا ۱۷۶)۔ فارسی ملخص، یعنی احسن القصص و دافع الغصص (تالیف ۱۲۳۸ھ / ۱۸۲۲ - ۱۸۲۳ء) از احمد بن ابی الفتح الشریف الاصفہانی، کے نسخے بھی بعض کتاب خانوں میں پائے جاتے ہیں (سٹوری، ص ۱۲۴)۔

معاصر نسخہ: اکبری دربار کے قلمی نسخے کا ایک حصہ کلکتے کے مسٹر اجیت گھوش Ajit Ghose کے کتب خانے میں ہے۔ اس پر ڈاکٹر محفوظ الحق نے ایک مقالہ، بعنوان *Discovery of a Portion of the Original illustrated Manuscript of Tarikh-e-Alfi written for the Emperor Akbar* جولائی ۱۹۳۱ء کے اسلامک کلچر میں شائع کیا تھا۔

مآخذ: (۱) عبدالقادر بدایونی، ملا: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۹ء، ۲ : ۳۱۷ تا ۳۱۹، ۳۶۳؛ ۳ : ۱۶۸ تا

۱۶۹ ؛ (۲) شاہنواز خان، صمصام الدولہ : مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۹۱ء، ۳ : ۲۵۸ تا ۲۶۴ ؛ (۳) نوراللہ شوستری، قاضی : مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ، ص ۲۵۴ تا ۲۵۵ ؛ (۴) ابوالفضل : آئین اکبری، انگریزی ترجمہ از بلاخمن، ۱۸۷۳ء، ۱ : ۲۰۶ تا ۲۰۷ ؛ (۵) Storey : *Persian Literature*، ۱/۲، ۱۹۲۵ء، ص ۱۱۰ تا ۱۲۱ ؛ ۱/۲، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۱۰، ۱۲۳۰، ۱۲۹۴ ؛ (۶) Elliot & Dowson : *The History of India*، ۱۸۷۳ء، ۵ : ۱۵۰ تا ۱۷۶ ؛ (۷) V. A. Smith : *Akbar the Great Moghul, 1542-1605*، طبع دوم، ۱۹۱۹ء، ص ۴۶۲ تا ۴۶۳ ؛ (۸) شرما S. R. Sharma : *A Bibliography of Mughal Rulers of India (1521 - 1707 A.D.)*، بمبئی بدون تاریخ، ص ۳۳ ؛ (۹) Mahfuz-ul-Haq : *Discovery of a Portion of the Original illustrated Ms. of the Tarikh-e-Alfi written for the Emperor Akbar*، در اسلامک کلچر، جولائی ۱۹۳۱ء، ص ۴۶۲ تا ۴۷۱ (مع دو تصاویر)۔

(ڈاکٹر وحید قریشی)

احمد تکودر : دیکھیے ایلخانیہ۔

احمد تھانیسری : دیکھیے تھانیسری۔

احمد جام : یا احمد جامی، قصبۂ جام کے رہنے والے، سلجوقی عہد کے ایک ایرانی صوفی تھے، جو الغزالی، عدی بن مسافر، عین القضاۃ الہمدانی اور سنائی کے ہم عصر تھے۔ آپ کا پورا نام شہاب الدین ابونصر احمد بن ابی الحسن بن احمد بن محمد النامقی الجامی ہے اور ژندہ پیل (پیل دیوقامت) کے عرف سے بھی مشہور ہیں۔ اپنے آپ کو آنحضرتؐ کے صحابی حضرت جریر بن عبداللہ البجلی (ابن سعد، ۶ : ۱۳) کی اولاد سے بتاتے تھے [جو بلند قامت و خوبرو تھے اور اسی لیے حضرت عمرؓ انھیں "اہل اسلام کے یوسف" (یوسف این امت۔ جامی : نفحات الانس) کہا کرتے تھے]، لیکن عرب ہونے کے باوجود آپ کے چہرے کی رنگت سرخ تھی، ڈاڑھی سرخی مائل اور آنکھیں گہری نیلی تھیں۔ [ہندوستان کے مغل بادشاہ ہمایوں کی والدہ ماہم بیگم اور اکبر اعظم کی والدہ حمیدہ بانو بیگم کا شجرۂ نسب آپ سے ملتا تھا۔ اسی طرح عہد اکبری کی ایک اور خاتون بانو آغا بھی، جو حمیدہ بانو کی عزیز اور شہاب الدین احمد خان نیشاپوری کی زوجہ تھیں اپنا نسب انھیں سے ملاتی تھیں۔] آپ ترشیز (قہستان) کے علاقے میں ایک گاؤں نامہ یا نامق میں ۴۴۱ھ/۱۰۴۹-۱۰۵۰ء میں پیدا ہوے۔ ایک روایت کے مطابق نوعمری میں آپ پر آشفتہ سری کا غلبہ تھا، یہاں تک کہ ۴۶۳ھ/۱۰۷۰-۱۰۷۱ء میں، جب آپ کی عمر بائیس سال کی تھی، ایک روز کسی بزم بے نوشی کے لیے آپ شراب سے لدا ہوا گدھا گھر ہانک کر لا رہے تھے کہ اچانک ہاتف غیبی کی ایک آواز نے حالت بدل دی اور آپ اپنے گاؤں کی پہاڑیوں میں عزلت نشین ہو گئے۔ یہاں پورے بارہ برس تک ریاضت اور مجاہدے کی زندگی بسر کرنے اور خراسان کے چند شہروں کی سیر و سیاحت کے بعد باطنی ہدایت کے مطابق آپ قہستان میں بزد (بزد) جام کے پہاڑوں میں مقیم ہو گئے، جہاں آپ نے مسجد نور کے نام سے ایک مسجد تعمیر کرائی اور لوگوں سے ملنے جلنے لگے۔ یہاں آپ نے متواتر چھے سال تک قیام کیا۔ چالیس برس کی عمر میں (۴۸۱ھ/۱۰۸۸-۱۰۸۹ء) آپ جام کے معدآباد نامی گاؤں میں منتقل ہو گئے، جہاں آپ نے ایک خانقاہ اور اس کے ساتھ ایک جامع مسجد تعمیر کرائی۔ آپ نے مشرقی ایران میں سرخس، نیشاپور، ہرات، باخرز وغیرہ دور دراز شہروں کا سفر کیا اور کہتے ہیں کہ آپ مکۂ [معظمہ] بھی گئے۔ مآخذ سے اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ سلطان سنجر سے آپ کے ذاتی تعلقات تھے۔ جب آپ نے محرم ۵۳۶ھ/اگست ۱۱۴۱ء میں اپنی ہی خانقاہ میں انتقال کیا تو اس وقت آپ کے مریدوں کی

ایک خاصی جماعت بن چکی تھی۔ آپ کی ہدایت کے مطابق آپ کو معدآباد کے باہر ایک ایسی جگہ دفن کیا گیا جسے آپ کے ایک دوست نے خواب میں دیکھا تھا۔ کچھ مدت کے بعد آپ کے مزار کے قریب ایک مسجد اور ایک خانقاہ تعمیر کر دی گئی۔ اس کے بعد مختلف عمارتیں بنائی گئیں اور یہ سب ایک نئی بستی کا، جو اب تک موجود اور تربتِ شیخ جام [رک بآن] کہلاتی ہے، مرکز بن گئیں۔ آپ کے انتقال کے وقت آپ کے انتالیس بیٹوں میں سے چودہ باقی تھے؛ ان میں سے ایک برہان الدین نصر نے آپ کی خلافت اور مریدوں کی ہدایت و تبلیغ کا کام سنبھال لیا۔ شمس الدین محمد الکوسوی الجامی ایک صوفی منش بزرگ، جن کا انتقال ہرات میں ۸۶۳ھ / ۱۴۵۹ء میں ہوا (جامی: نفحات الانس، ۴۲۵ ببعد)، انھیں برہان الدین کی ایک بیٹی کی اولاد سے تھے اور اس خاتون کے شوہر اور چچازاد بھائی سراج الدین احمد بھی احمد جام کے نواسوں میں سے تھے۔

احمد جام کی روحانی تربیت کسی خاص سلسلے میں بیعت کے ذریعے نہیں ہوئی، بلکہ آپ نے خلوت نشینی میں خود ہی اپنا راستہ تلاش کیا؛ تاہم روایت یہ ہے کہ آپ کو ایک بزرگ ابوطاہر کُرد سے توسّل تھا، جن کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ حضرت ابوسعید بن ابی الخیر کے مریدوں میں سے تھے اور انھوں نے اپنے پیر کا پیوند لگا ہوا خرقہ بھی [جو حضرت ابوبکر رضؓ سے وراثةً چلا آتا تھا] احمد جام کو دیا تھا۔ صوفی اولیاء کے تذکروں کا یہ ایک معروف موضوع رہا ہے کہ کوئی مشہور شیخ اپنا خرقہ کسی دوست کے حوالے کر دیتا ہے اور اسے کچھ ایسی مخصوص علامات بتا دیتا ہے جن کے ذریعے وہ اس خرقے کے آیندہ پہننے والے کو شناخت کر سکے، لیکن بالعموم ایسی روایتوں کو محض اختراع ثابت کیا جا سکتا ہے (قب فردوس المرشدية (مرتبۂ Meier)، مقدمہ، ص ۱۸ ببعد)۔ ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی حقیقت یہی ہو۔ مذکورۂ بالا الکوسوی کی بابت مشہور ہے کہ انھوں نے بعد میں اسی خرقے کو پہننے کا دعوی کیا تھا [گرچہ بقولِ جامی (نفحات الانس) یہ خرقہ شیخ احمد جام کے بعد غائب ہو گیا]۔

حضرت احمد جام نے مفصلۂ ذیل کتابیں، جو سب فارسی زبان میں ہیں، تصنیف کیں: انس التائبین، سراج السائرین (مزعومہ تاریخ تصنیف ۵۰۳ھ / ۱۱۰۹ء)، فتوح القلوب (= فتوح الروح؟)، روضة المذنبین، بحار الحقیقة، کنوز الحکمة، مفتاح النجات (۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء میں لکھی گئی)۔ ان تصانیف میں سے اب تک صرف اول الذکر اور آخر الذکر دستیاب ہو سکی ہیں، گو مرزا معصوم علی شاہ (م ۱۹۰۱ء) نے اپنے وقت میں دوسری کتاب [سراج السائرین] بھی پڑھی تھی۔ تذکرہ نویسوں کی وہ معلومات جو پہلی چھے تصانیف کی تاریخوں کے متعلق ہیں (ایوانوف Ivanow، در *JRAS*، ۱۹۱۷ء، ص ۳۰۳ ببعد، ۳۴۹ تا ۳۵۲) جزئی طور پر ضرور غلط ہوں گی، کیونکہ ان تمام تصانیف کی فہرست مفتاح النجات میں موجود ہے، اس لیے ان کی تصنیف کا زمانہ ۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء سے پہلے ہی کا ہوگا۔ ہاں اگر تصانیف مذکورہ کی فہرست محض الحاقی ہو یا تصانیف مذکورہ پر بعد میں نظر ثانی کی گئی ہو تو یہ دوسری بات ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور تصنیف رسالۂ سمرقندیہ بھی محفوظ ہے؛ اسے سوال و جواب بھی کہتے ہیں، کیونکہ وہ ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا تھا۔ دو تین تصانیف ایسی بھی ہیں جن کا سوانح نگاروں نے حوالہ دیا ہے اور جن کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ فتوح الرّوح کے ساتھ جام میں مغلوں کے حملے کے وقت تلف

ہو گئی تھیں، البتہ فیروز شاہ تغلق (۷۵۲ تا ۷۹۰ھ/ ۱۳۵۱ تا ۱۳۸۸ء) کے دہلی کے کتب خانے میں احمد جام کی سب کتابیں موجود تھیں۔ مصباح الارواح (مخطوطۂ رضا پاشا، عدد ۳۰۰۹)، جس کا ذکر ا ا ت (بذیل مادۂ جامی) میں ہے، غالباً احمد جام کی تصنیف نہیں ہے۔

خود احمد جام کے اپنے قول کے مطابق اپنی تبدیلِ ہیئت کے وقت تک آپ نے علومِ دین کی تحصیل نہیں کی تھی اور جو کچھ بھی ان علوم کے بارے میں آپ نے بعد میں حاصل کیا یا شائع کیا اسے محض کشف سمجھنا چاہیے؛ لیکن اسے تسلیم کرنے میں ذرا تامّل کی ضرورت ہے، کیونکہ آپ کے ابتدائی اقوال سے بھی کچھ نہ کچھ واقفیت علمِ دین سے ضرور مترشّح ہوتی ہے اور اس سے بھی زیادہ آپ کی تحریروں سے، جن کے لیے علمِ دین کا ہونا لابدی تھا۔ بہر حال آپ کے نظریات یا کم سے کم ان کا پیرایۂ بیان متضاد اور غیر متعلقہ باتوں سے خالی نہیں ہے۔ آپ کا علمِ دین زیادہ تر قرآن و سنت پر مبنی اور شریعت کے مطابق ہے، جیسا کہ صوفی اسے سمجھتے ہیں۔ اس باب میں آپ پکّے سنی ہیں، مثلاً آپ مسح الخُفّین کو جائز سمجھتے ہیں۔ تاہم عملِ صحیح میں حجّت (یعنی استدلال باطنی) کو شامل سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک کوئی ناجائز فعل جس کے ساتھ حجت شامل ہو اس جائز فعل سے بہتر ہے جو بلا حجّت ہو۔ آپ کے عقیدۂ طریقت میں تزکیۂ نفس کے مدارج کو تسلیم کیا گیا ہے، یعنی نفس امّارہ، لوّامہ، اور مُلہمہ کی منازل طے کر کے نفس مطمئنہ کا مقام حاصل کر لیتا ہے اور اس آخری منزل کے دل (قلب) سے تعلّق کی وضاحت کی کوشش کی گئی ہے۔ آپ نفس مطمئنہ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ وہ ایک نیام ہے جو دل کا مستقر ہے (غلاف دل)۔ آپ کے نزدیک ریاضت و مجاہدۂ تصوّف کا مقصد — متعدّد تعبیرات میں سے صرف ایک کو منتخب کرتے ہوئے — روح یا جان، یعنی حقیقتِ تُو کی تلاش ہے، جس کے محض دو راستے ہیں: ذکرِ الٰہی اور انتظار (مراقبہ)، یہاں تک کہ ذاتِ باری اپنی رحمت سے اپنی حقیقت کسی بندے پر ظاہر کر دے۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کو بعض صوفیوں کے خیال کے مطابق مجسّم ماننا السرّاج، الکلاباذی اور القُشیری کی طرح حضرت احمد جام کے نزدیک بھی ناممکن ہے، کیونکہ اس عقیدے سے حلول لازم آتا ہے اور انسان کو صرف صفاتِ الٰہیہ کے آثار کا علم ہو سکتا ہے نہ کہ خود ان صفات کا (قدیم اور حادث میں عدم تناسب)۔ حضرت احمد جام کے خیال میں صحیح عقیدۂ توحید یہ ہے کہ تمام افعال و حوادث کو ایک اصلی سرچشمے کی جانب راجع قرار دیا جائے، یعنی ذاتِ باری کی طرف (مقدّرات، تقدیر، قدرت، قادر)۔ جہاں تک باقی باتوں کا تعلّق ہے عشقِ حقیقی کے احوال و کیفیات کم و بیش وہی ہیں جو عشقِ مجازی کے ہوا کرتے ہیں۔ کوئی شخص کسی دوسرے کے ساتھ فی الواقع ایک نہیں ہو سکتا۔ معشوقِ حقیقی سے وہ معاملت جو کوئی شخص اختیار کر سکتا ہے جلد ہی منقلب ہو جاتی ہے اور انسان فوراً اپنی روزمرہ کی زندگی کی طرف لوٹ آتا ہے اور اگر وہ معاملت دوبارہ ظاہر ہو تو اس کے برعکس انسان کے تعلّقات دنیوی پھر منقطع ہو جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی احمد جام متصوفانہ زندگی کی عظمت اور اس کی روحانی قوت کا بیان شاعرانہ پیرائے میں بھی کرتے ہیں۔ وہ فُضَیل بن عیاض کی مثال دیتے ہیں کہ جب انھوں نے قزاقی چھوڑ کر راہِ ہدایت اختیار کی تو انھوں نے ان سب لوگوں کا مال واپس کر دیا جنھیں اپنی رہزنی کے زمانے میں لوٹا تھا اور جب ان کے پاس کچھ باقی نہ رہا تو اس وقت بھی اپنی قباء کے نیچے سے ایک یہودی کے

لیے سونا نکال لائے، کیونکہ ساری زمین سونا بن گئی تھی۔ اسی رسالے (مفتاح النجات) میں، جو آپ کے ایک بیٹے کی توبہ و انابت کے موقع پر لکھا گیا تھا، آپ کہتے ہیں کہ وہی ”[مقبولِ بارگاہ الٰہی] ہے جس کی تعریف و توصیف وہ بانی کرتا ہے جس پر وہ سفر کرتا ہے اور اسی کی تعریف میں ستارے رطب اللسان رہتے ہیں اور اس کے لیے دعا کرتے ہیں۔ صدیق، ابدال اور زاہد وہ سورج ہے جس سے تمام لوگ نور اور روشنی پاتے ہیں۔ صوفی کے لیے واجب ہے کہ وہ اپنے ماحول میں برکت کی شبنم اس طرح منتشر کرے جس طرح کہ مشک اور عود اپنی خوش بو منتشر کرتے ہیں۔ آپ کے نزدیک حقیقی فقر ایک اکسیر ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ جو چیز اس سے مس ہو جائے وہ اس کے رنگ میں رنگ جائے۔

آپ کی روحانی شخصیت کی وہ تصویر جو آپ کے مضامین اور تحریرات سے عیاں ہوتی ہے اس دیوان سے متضاد ہے جو آپ سے منسوب کیا جاتا ہے اور جس سے یہ متصوّر ہوتا ہے کہ آپ ایک وجدانی وحدت الوجودی تھے، جو اپنی الوہیت کے نشے میں مست و سرشار رہتا ہے۔ جیسا کہ ایوانوف Ivanow (*JRAS*، ۱۹۱۷ء، ص ۳۰۵) پہلے لکھ چکا ہے اور جیسا کہ رٹر Ritter نے اپنے ایک نجی خط میں بھی خیال ظاہر کیا ہے، اس شبہ کی گنجایش موجود ہے کہ یہ دیوان کم از کم جزئی طور پر جعلی ہے، لیکن اس مسئلے میں ابھی زیادہ تفصیلی تحقیقات کی ضرورت باقی ہے۔ یہ دیوان کئی مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہے، (اگرچہ وہ سب مکمل نہیں ہیں (فہرست، در Meier : *Biblio.*)، اور لیتھو میں چھپ بھی چکا ہے (کانپور ۱۸۹۸ء، لکھنؤ ۱۹۲۳ء)۔ آپ کا تخلص احمد اور احمدی ہے۔ آپ کے سوانح نگار آپ کے نام سے منظومات کی ایک اور کتاب بھی منسوب کرتے ہیں۔

مآخذ: سوانح: (۱) رضی الدین علی بن ابراہیم التائبادی، جو شیخ کا ہمعصر تھا؛ اس کی کتاب اب محفوظ نہیں ہے، لیکن اسے حسب ذیل مصنفین نے استعمال کیا ہے: (۲) سدید الدین محمد بن موسی الغزنوی، یہ بھی شیخ کا ہمعصر اور مرید تھا: مقامات شیخ الاسلام... احمد بن ابی الحسن النامقی ثمّ الجامی، جو نواح ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳ء میں مرتب ہوئی، مخطوطۂ نافذپاشا استانبول شمارہ ۹۹۳، ورق ۳۸ ب تا ۱۳۳ ب؛ احمد کے حقیقی حالات زندگی اور فکر کے لیے یہ تصنیف تقریباً ناکارہ ہے، کیونکہ وہ ایسے معجزانہ افسانوں سے پُر ہے جو محض طبقۂ عوام کی دلچسپی کا باعث ہو سکتے ہیں۔ الغزنوی نے ضرور اپنے پیر و مرشد کے بعض شاعرانہ اقوال کے معانی مادّی صورت میں لے لیے ہوں گے۔ بہر حال یہ کتاب اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اس میں صوفی روایات کی مثالی شکلیں موجود ہیں اور اسی طرح بعض تاریخی حالات اور مشرقی ایران کے بعض جغرافیائی نام بھی؛ (۳) احمد ”ترخستانی“، شیخ کا ہمعصر، جس کی تصنیف غالباً محفوظ نہیں رہ سکی، لیکن جس کی اور الغزنوی کی تصنیف کا استعمال (۴) ابوالمکارم بن علاء الملک جامی نے خلاصۃ المقامات میں کیا ہے، جو ۸۴۰ھ/ ۱۴۳۶ء - ۱۴۳۷ء میں لکھی گئی اور شاہ رخ کی خدمت میں پیش کی گئی؛ اس کا ایک قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال (Ivanow's Cat.، ۱ : عدد ۲۳۰) میں، اور دو نامکمل مخطوطے روس میں ہیں، جن میں سے ایک کو ایوانوف Ivanow نے *JRAS* ۱۹۱۷ء، ص ۲۹۱ تا ۳۶۵ میں شائع کیا؛ (۵) علی بُوزْجَنْد (غالباً بوزْجانی) (۹۲۹ھ/ ۱۵۲۳ء) کی تصنیف ہے، جو غالباً ابو المکارم کی تصنیف پر مبنی ہے اور جسے خانیکوف نے استعمال کیا تھا؛ (۶) جامی کی نفحات الانس (کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۴۰۵ تا ۴۱۲) میں جو مقالے احمد جام اور ابو طاہر کُرد پر ہیں اور اس کے علاوہ اس کتاب کے کچھ اور حصے بھی الغزنوی

کی تصنیف سے ماخوذ ہیں؛ نیز دیکھیے (۷) ابن بطوطہ (طبع Sanguinetti و Defrémery)، ۳ : ۷۵ ببعد؛ (۸) مرزا معصوم علی شاہ: تاریخ الحقائق، طبع سنگی، تہران ۱۳۱۶ھ، ص ۱۶۶۔

مطالعات: (۹) خانیکوف N. de Khanikoff: *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale*، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۱۱۲ تا ۱۱۹؛ (۱۰) ریو Ch. Rieu: *Cat. of the Persian MSS in the Br. Mus.*، ۲ : ۵۵۱؛ (۱۱) اتھے H. Ethé، در *Gr. Ir. Ph.*، ۲ : ۲۸۶؛ (۱۲) ایوانوف W. Ivanow: *A Biography of Shaykh Aḥmad-i Jām*، در *JRAS*، ۱۹۱۷ء، ص ۲۹۱ تا ۳۶۵؛ (۱۳) وہی مصنف: *Concise Descr. Cat. of the Persian MSS in the Coll. of the As. Soc. of Bengal*، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) E. Diez: *Churasanische Baudenkmäler*، برلن ۱۹۱۸ء، ۱ : ۷۸ تا ۸۲؛ (۱۵) F. Meier: *Zur Biographie Aḥmad-i Ğām's und zur Quellenkunde von Ğāmī's Nafaḥātu'l-uns*، در *ZDMG*، ۹۷، ۱۹۴۳ء، ص ۴۷ تا ۶۷۔ اس کے علاوہ اور ماخذ مذکورۂ بالا تحقیقی مضامین میں مذکور ہیں۔ [نیز دیکھیے (۱۶) دارا شکوہ: سفینۃ الاولیاء، بذیل مادہ؛ (۱۷) احمد رازی: ہفت اقلیم؛ (۱۸) حسین بایقرا: مجالس العشاق، مجلس ۲۰؛ (۱۹) خواند میر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، ۳/۳ : ۱۱۷]۔

(F. Meier)

* **احمد جزّار**: دیکھیے جزّار پاشا۔

* **احمد جلائر**: دیکھیے جلائر۔

* **احمد جودت پاشا**: (ترکی تلفظ جودت) مشہور و معروف ادیب اور سیاست دان، ۱۸ جمادی الآخرہ ۱۲۳۸ھ/ ۲۲ مارچ ۱۸۲۳ء کو شمالی بلغاریہ میں بمقام لوفجہ (Lovec) پیدا ہوا، جہاں اس کا باپ حاجی اسمٰعیل آغا مجلس القصبہ کا رکن تھا اور اسی جگہ اس کے سب سے قدیم معروف مورث اعلٰی نے، جو قرق کلیسا (قرق کلیسہ) کا باشندہ تھا، ۱۷۱۱ء میں پرتھ Pruth کی مہم میں حصہ لینے کے بعد سکونت اختیار کر لی تھی۔ احمد نے ابتدائے عمر ہی میں بڑی محنت اور ذہن رسا کا ثبوت دیا اور ۱۸۳۹ء میں، جب اس کی عمر صرف سترہ برس کی تھی، اسے استانبول کے ایک مدرسے میں تعلیم پانے کے لیے بھیج دیا گیا۔ وہاں اس نے مدرسے کے عام نصاب کے علاوہ نہ صرف جدید علم ریاضی کا مطالعہ کیا بلکہ اپنے فارغ اوقات میں مشہور شاعر سلیمان فہیم سے فارسی بھی سیکھی اور طرز قدیم کے مطابق شعر کہنے لگا۔ فہیم ہی نے اس کا تخلص جودت تجویز کیا، جو بعد میں اس نے اپنے نام کا جزو بنا لیا۔

سند ''اجازت'' حاصل کرنے کے بعد، جس کی رو سے وہ عدالتی پیشہ اختیار کر سکتا تھا، ۱۲۶۰ھ/ ۱۸۴۴ - ۱۸۴۵ء میں قاضی کے عہدے پر اس کا سب سے پہلا باضابطہ، مگر برائے نام تقرر ہوا۔ ۱۸۴۶ء میں جب مصطفٰی رشید پاشا وزارت عظمٰی کے عہدے پر سرفراز ہوا تو اس نے شیخ الاسلام کے دفتر سے درخواست کی کہ اس کے لیے کوئی وسیع الخیال عالم فراہم کیا جائے، جسے شریعت کا ایسا علم ہو کہ وہ جدید قوانین اور نظام قانون کی معقول ترتیب و تسوید میں، جنھیں وزیر اعظم نافذ کرنا چاہتا تھا، مدد کر سکے۔ اس کام کے لیے احمد جودت ہی کو منتخب کیا گیا۔ اس وقت سے لے کر رشید پاشا کی وفات تک، یعنی نو برس کے دوران میں، جودت کے تعلقات اس سے بہت گہرے رہے، یہاں تک کہ وہ اسی کے گھر میں اس کے بچوں کے اتالیق کی حیثیت سے رہتا بھی رہا۔ اس مدت میں علی پاشا اور فؤاد پاشا سے بھی اس کی واقفیت ہو گئی اور رشید پاشا کے ترغیب دلانے پر وہ سیاسی اور انتظامی خدمات انجام دینے لگا۔ ۱۸۵۰ء میں اس کا تقرر صحیح معنوں میں پہلی بار عمل میں آیا۔

اسے دارالمعلمین کا ناظم مقرر کر دیا گیا اور مجلس معارف کا رکن اور دبیر اعلیٰ بھی بنا دیا گیا۔

دارالمعلمین میں اپنی نظامت کے زمانے میں، جو غالباً آیندہ سال ہی ختم ہو گئی، جودت نے وہاں کے طلبہ کے داخلے، گزارے اور امتحانات کے سلسلے میں اصلاحات منظور کرائیں اور مجلسِ معارف کے دبیر کی حیثیت سے اس نے ایک روئداد لکھی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جولائی ۱۸۵۱ء میں ''انجمنِ دانش'' کا قیام عمل میں آیا، جس کی جانب مارچ ۱۸۵۲ء میں فواد پاشا کی معیت میں مصر کے سرکاری دورے کے بعد اس نے اپنی تمام تر توجہ مبذول کر دی اور اپنی بہترین تصنیف تاریخ وقائع دولتِ علیّہ کا آغاز کیا، جس کی پہلی تین جلدیں اس نے جنگ قرم Crimea کے دوران میں اس انجمن کے زیرِ اہتمام مکمل کیں۔ جب یہ جلدیں سلطان عبدالمجید کی خدمت میں پیش کی گئیں تو اسے منصبِ سلیمانیہ پر فائز کیا گیا۔ فروری ۱۸۵۵ء میں وہ وقائع نویس مقرر ہوا اور ۱۸۵۶ء میں غلطہ کا ملّا (یعنی خطیب)۔ ۱۸۵۷ء میں اسے اعلیٰ عدالتی حکّام میں منصبِ مکّہ عطا ہوا۔ اسی جنگ کے زمانے میں اسے اُس مجلسِ ماہرین کا رکن مقرر کیا گیا جس کے سپرد یہ کام تھا کہ تجارتی داد و ستد کے متعلق احکامِ شریعت کی ایک کتاب مرتب کرے۔ یہ مجلس ایک تصنیف کتاب البیوع شائع کر سکی تھی کہ اسے توڑ دیا گیا۔ ۱۸۵۷ء میں وہ مجلسِ تنظیمات کا رکن مقرر ہوا اور یہاں اس نے فوجداری قانون نامہ مرتب کرنے میں نمایاں حصہ لیا اور اراضی سنیّہ کومیسونو [کمشن برائے اراضی شاہی] کا صدر ہونے کی حیثیت سے اس نے طابو (قبالہ title-deed) کے متعلق بھی ایک قانون نامے کی ترتیب و تدوین میں شرکت کی۔

۱۸۵۸ء میں رشید پاشا کی وفات کے بعد علی پاشا اور فواد پاشا نے جودت کو مشورہ دیا کہ وہ علمی پیشے کو خیرباد کہہ کر سرکاری ملازمت اختیار کرے اور وِدِن Widin کے والی لِق کا عہدہ قبول کر لے؛ لیکن اس نے یہ مشورہ قبول کرنے میں تقریباً آٹھ برس لگا دیے، گو اس دوران میں اسے دو مرتبہ مختلف اہم اور انتظامی کاروبار پر ناظرِ خصوصی (کمشنر) مقرر کیا گیا۔ پہلی مرتبہ ۱۸۶۱ء کے موسمِ خزاں میں اسے اشقودرہ بھیجا گیا اور دوسری مرتبہ (ایک جرنیل کے ساتھ، جو ایک ڈویژن کا سالار تھا) ۱۸۶۵ء میں طارس Taurus کے علاقے میں قوزن Kozan بھیجا گیا، تا کہ ضروری اصلاحات کے ذریعے ان علاقوں میں امن و سکون قائم کیا جائے۔ پہلی مہم میں وہ ایسا کامیاب ثابت ہوا کہ ۱۸۶۳ء میں اسے مفتّش کے طور پر قاضی عسکر (اناطولیہ) کا عدالتی عہدہ دے کر بوسنہ بھیجا گیا۔ یہاں بھی اس نے آیندہ اٹھارہ ماہ میں امن بحال کرنے میں نمایاں کامیابی حاصل کی۔ اس عرصے میں پہلے تو اسے اس کمیشن کا رکن بنایا گیا جو سرکاری اخبار تقویم وقائع کی اصلاح کے لیے قائم ہوا تھا اور اس کے بعد اسے مجلسِ والا کا رکن مقرر کیا گیا۔ جنوری ۱۸۶۶ء میں جب اس کی وقائع نویسی ختم ہو گئی تو اس نے پیشۂ قضاء کو ترک کر دیا۔ اس کے علمی منصب کی جگہ اسے اب وزیر کا درجہ عطا ہوا اور ولایتِ حلب کا والی مقرر کیا گیا، جس کی احکامِ سلطانیہ در بارۂ ولایات کے مطابق از سرِ نو حدبندی کی گئی تھی۔ فروری ۱۸۶۸ء میں دیوان احکامِ عدلیہ کی صدارت کا عہدہ سنبھالنے کے لیے اسے دارالخلافہ میں واپس بلا لیا گیا، یہ ادارہ ان دو اداروں میں سے ایک تھا جو مجلسِ والا کی جگہ قائم ہوئے تھے۔ دوسرے ادارے کا نام شورائے دولت تھا۔ یہ زیادہ تر جودت کی مساعیِ جمیلہ کا نتیجہ تھا کہ اس ادارے کے تحت

"نظامی" عدالتوں کا قیام عمل میں آیا۔ بعد میں یہ دیوان دو قسموں میں منقسم ہو گیا، یعنی عدالت تمیز (مرافعہ، appeal) اور عدالت استئناف (مرافعۂ بالا، cassation) اور ان کی صدارت عہدۂ وزارت میں بدل دی گئی۔ وزیرِ عدلیہ کی حیثیت سے اپنے پہلے دورِ وزارت ہی میں جودت نے ایک طرف تو قضاۃ کی تعلیم و ہدایت اور عدالتی کاروبار کی اصلاح کے لیے قانونی اور شرعی نصاب مقرر کیے اور دوسری جانب اس بات کی بھی طرح ڈالی کہ ایک انجمن بنا کر اس کے زیر نگرانی حنفی فقہ کی بنیاد پر ایک مجلّہ [رکّ بآں]، یعنی مجموعۂ قانون تیار کیا جائے۔ اس قسم کے مجلّے یا ضابطے (یعنی ایسا ضابطہ جو اسلامی اصول و عقائد پر مبنی ہو) کی منظوری حاصل کرنے کے لیے جودت کو جواد پاشا اور شروانی زادہ رشدی پاشا کی تائید حاصل تھی، لیکن علی پاشا اس تجویز کا مخالف تھا اور اس کے بجائے فرانسیسی ضابطۂ دیوانی (Code Civile) اختیار کرنے کو ترجیح دیتا تھا۔

جودت پاشا (جسے اب یہ خطاب مل گیا تھا) اپریل ۱۸۷۰ء تک وزیرِ انصاف کے منصب پر فائز رہا۔ اس وقت تک مجلّہ کی چار جلدیں شائع ہو چکی تھیں، لیکن پانچویں جلد کے مکمل ہونے ہی وہ معزول ہو گیا اور اگرچہ اسے بروسہ کا والی مقرر کر دیا گیا تھا لیکن اسے فوراً ہی اس عہدے سے بھی سبکدوش کر دیا گیا۔ آیندہ سال کے ماہ اگست تک وہ بیکار رہا، تا آنکہ اسے انجمن مجلّہ، نیز شورائے دولت کے شعبۂ تنظیمات کی صدارت کے لیے واپس بلا لیا گیا۔ اس اثنا میں مجلّہ کی پانچویں جلد کے علاوہ چھٹی جلد بھی، جس کی ترتیب و تدوین میں جودت کا کوئی ہاتھ نہ تھا، شائع ہو گئی تھی۔ مؤخر الذکر جلد میں بہت سی خامیاں باقی رہ گئی تھیں، جس کی جگہ جودت نے فوراً ایک نئی جلد شائع کر دی تھی۔ یہی چیز اسے واپس بلانے کا باعث بنی تھی۔ پھر اس تاریخ سے ۱۸۷۷ء میں تمام جلدوں کے چھپ جانے تک اس مجلّہ کی ترتیب و تدوین کی نگرانی اسی کے سپرد رہی، اگرچہ اس کام کے علاوہ دوسرے اہم عہدوں پر اور بعض اوقات ولایات میں بھی اس کی تعیناتی ہوتی رہی۔ ان میں سے ایک اہم عہدہ وزیرِ تعلیم کا تھا، جو ماہ اپریل ۱۸۷۳ء میں اسے ملا۔ اس حیثیت میں اس نے لڑکوں کے پرائمری مدارس (صبیان مکتب لری) میں اصلاحات کرائیں۔ رشدیہ [ثانوی مدارس] کے لیے نصاب تعلیم تیار کیا، نیز آیندہ بننے والے مدارس اعدادیہ (مڈل Middle) کا نصاب مرتب کیا۔ ان جدید انتظامات کے باعث نئے درسی نصاب تیار کرنا ضروری ہو گیا۔ چنانچہ اس سلسلے کی تین کتابیں اس نے خود لکھیں اور دارالمعلمین کی تنظیم جدید اس طریق سے کی کہ ان تینوں درجوں کے مدارس کی ضروریات بخوبی پوری ہو سکیں؛ لیکن نومبر ۱۸۷۳ء میں حسین عونی پاشا کے صدرِ اعظم مقرر ہو جانے پر، جو غالباً پہلے ہی سے سلطان عبدالعزیز کو معزول کرنے کے بارے میں سوچ رہا تھا، جودت کو والی یانیہ (Janina) مقرر کر کے دارالخلافہ سے باہر بھیج دیا گیا تاکہ اس کی جانب سے اس تحریک کی مخالفت کا امکان باقی نہ رہے۔ چنانچہ اگلے سال ماہ جون میں حسین عونی کی معزولی کے بعد کہیں جا کر وہ اپنے اصلی عہدے پر بحال ہو سکا۔ نومبر ۱۸۷۵ء میں اسے دوبارہ وزیرِ عدل و انصاف مقرر کیا گیا اور اس حیثیت میں اس نے تجارتی معاملات کی عدالتوں کو اپنی وزارت کے ماتحت منتقل کرایا، جو اب تک وزارتِ تجارت کے ماتحت تھیں۔ تاہم محمود ندیم پاشا کی دوسری صدارتِ عظمیٰ کے زمانے میں جودت نے غیر ملکی سرمایہ داروں کو مراعات دینے کی تجویز کی مخالفت کر کے اس کی ناراضگی مول لے لی۔ چنانچہ پہلے تو مارچ ۱۸۷۶ء میں اسے روم ایلی

کی ولایت کے معاینے کے لیے دورے پر بھیجا گیا اور بعد میں وزارت عدلیہ سے موقوف کر دیا گیا ۔ وہ ملک شام کا والی ہو کر جانے ہی والا تھا کہ محمود ندیم کی وزارت برطرف ہوئی اور جودت کو تیسری مرتبہ وزیر تعلیم بنا دیا گیا ۔

جودت نے عبدالعزیز کی معزولی میں، جو مئی کے آخر میں واقع ہوئی، کوئی حصہ نہ لیا اور نومبر میں عبدالحمید ثانی کے تخت نشین ہونے کے بعد وہ وزارت عدلیہ میں واپس آ گیا ۔ اب مدحت پاشا کے ساتھ اس کے تعلقات میں مستقل ناچاقی کی صورت پیدا ہو گئی، کیونکہ مدحت کی رائے یہ تھی کہ ان مباحثوں میں جن میں جودت نے حصہ لینا شروع کر دیا تھا اس کا رویہ دستور کے معاملے میں رجعت پسندانہ تھا ۔ اس کے باوجود مدحت نے اپنی صدارت عظمیٰ کی ساری مدت میں جودت کو اپنے عہدے پر برقرار رکھا، یہاں تک کہ مدحت معتوب اور وزارت سے معزول ہوا اور اس کی جگہ سوزلی زادہ ادہم پاشا مقرر ہو گیا ۔ اب وہ یہاں سے تبدیل ہو کر وزارت امور داخلہ میں چلا گیا ۔ یہ وزارت نئی نئی قائم ہوئی تھی اور اس پر وہ ۱۸۷۷ء کی جنگ روس کے اختتام تک فائز رہا، جس میں باب عالی کا حصہ لینا اسے پسند نہ تھا ۔ کچھ عرصے وزیر اوقاف شاہی رہنے کے بعد وہ دوسری بار ملک شام کا والی مقرر کیا گیا ۔

وہ شام میں نو ماہ تک رہا ۔ چونکہ اسے اس علاقے سے پوری واقفیت تھی، اس لیے اس عرصے میں اس نے قوزان Kozan میں بذات خود ایک اور بغاوت کی سرکوبی کی ۔ اسی سال دسمبر کے مہینے میں مدحت نے اس کی جگہ لے لی اور اسے واپس بلا کر ایک اور وزارت، یعنی وزارت تجارت کا صدر مقرر کر دیا گیا ۔ اکتوبر ۱۸۷۹ء میں خیر الدین پاشا صدر المعظم کی برطرفی پر جودت پاشا نے دس روز تک کابینۂ وزارت کی صدارت کی اور کوچوک سعید پاشا کے تقرر پر اسے چوتھی مرتبہ وزیر عدلیہ مقرر کیا گیا ۔ اب تک یہ اس کا طویل ترین دورِ وزارت تھا، یعنی پورے تین سال ۔ یہ وہی زمانہ تھا جب مدحت پر مقدمہ چلایا گیا ۔ جودت بظاہر پہلے ہی سے اس کی مذمت کیا کرتا تھا کہ وہ ایک دغاباز، تصوراتی پسند وزیر ہے؛ چنانچہ خلاف معمول وہ بہ لحاظ منصب سر لشکر بن کر خود اس دستے کے ہمراہ سمرنا گیا جو مدحت کو گرفتار کر کے دارالسلطنت میں لانے کے لیے متعین ہوا تھا ۔

جب احمد وفیق پاشا نومبر ۱۸۸۲ء کے آخر میں صدر اعظم مقرر ہوا تو جودت کی وزارتِ عدلیہ کا چوتھا دور ختم ہو گیا اور پھر کہیں جون ۱۸۸۶ء میں جا کر اسے اسی عہدے پر آخری مرتبہ مقرر کیا گیا جس پر وہ چار سال تک فائز رہا تھا ۔ اس عرصے میں وہ ان خاص خفیہ مجالس کے تین ارکان میں شامل رہا جو سلطان عبدالحمید نے سیاسی مسائل پر بحث کرنے کے لیے منعقد کی تھیں ۔ اس کے علاوہ وہ اس کمیشن کی صدارت بھی کرتا رہا جس نے ۱۸۹۹ء کی بغاوت کی سرکوبی کے بعد اقریطش (Crete) کے نظام حکومت میں مختلف ترامیم جاری کرانے کے لیے ایک فرمانِ سلطانی مرتب کیا تھا ۔ ۱۸۹۰ء میں وہ مستعفی ہو گیا، کیونکہ صدرِ اعظم کامل پاشا کی حکمتِ عملی سے اسے اختلاف پیدا ہو گیا تھا اور اس کے بعد اس نے امورِ سیاست میں کوئی حصہ نہ لیا ۔ اپنی زندگی کے آخری تیرہ برس، جن میں سے نو سال تو محض گوشۂ تنہائی میں گزرے، اس نے مختلف قسم کے ادبی کاموں کی طرف اپنی تمام تر توجہ مبذول رکھی، جن میں اس کی تاریخ کی آخری جلدوں کی تالیف کا کام بھی شامل ہے ۔ ۲۵ مئی ۱۸۹۵ء کو اس نے اپنی یالی [ساحلِ سمندر کی رہایش گاہ] واقع بیبک میں انتقال کیا ۔

جودت پاشا کے طرزِ عمل اور اس کی تصانیف دونوں میں ترقی پسندی اور قدامت پرستی کا ایک عجیب امتزاج پایا جاتا ہے۔ اگرچہ اس نے بڑے استقلال کے ساتھ ترکی معاشرے میں زیادہ سے زیادہ روشن خیالی اور بیداری پیدا کرنے کی حمایت کی اور حکمران طبقے میں جہالت، تعصب اور خود پرستی کے اظہار کی اور عوام میں مروّجہ غلط اعتقادات کی سخت مذمّت کی ہے، تاہم اس کے خیالات پر ابتدائی مدرسے کی تعلیمات کے بنیادی اثرات غالب رہے۔ جہاں اس کی پہلی تصانیف میں اپنے معاصرین کی کمزوریوں پر نکتہ چینی کرتے وقت اس کے لہجے میں امید کی جھلک پائی جاتی ہے وہاں اس کی بڑھاپے کے زمانے کی کتابوں میں تنظیمات کے متعلق اس کے خیالات میں تبدیلی کا اظہار ہوتا ہے اور ان کے بارے میں وہ اکثر تلخ کلامی سے کام لیتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جودت کے طرزِ عمل میں یہ تبدیلی کم از کم کسی حد تک مدحت پاشا سے مخالفت کی وجہ سے بھی پیدا ہوئی، جو اس کا مذاق بنایا کرتا تھا کہ وہ فرانسیسی زبان پر پورا عبور نہیں رکھتا اور اس لیے یورپ کے افکار نہیں سمجھ سکتا۔ اس کے بعد سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حالات و واقعات اور بالخصوص اس نامناسب حصے نے جو اس نے مدحت کے خلاف مقدمے میں لیا جودت کو کم و بیش ایک رجعت پسندانہ رویہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا اور یہ چیز عبدالحمید کے عہد کے عام رجحان سے بہت مناسبت رکھتی تھی۔

جودت کی بے شمار مصانیف میں اس کی تاریخی تصانیف کو اہم ترین درجہ حاصل ہے۔ علاوہ قصصِ انبیاء و تواریخِ خلفاء کے، جو بارہ ضخیم جلدوں میں ایک درسی تصنیف ہے (حضرت آدم سے شروع ہو کر سلطان مراد ثانی کے عہد تک) اور جو اس نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں مکمل کی، اور قیریم و قوقاز تاریخچہ سی کے (جو زیادہ تر حلیم گرای کی گلبنِ خانان پر مبنی ہے) تین اور کتابیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، یعنی (۱) تاریخ، جو عام طور پر تاریخِ جودت کہلاتی ہے۔ یہ بھی بارہ جلدوں میں ہے۔ اس میں ۱۷۷۴ء سے لے کر ۱۸۲۶ء تک (کوچک قینارجہ کے معاہدے سے لے کر ینگی چری فوج کی برطرفی تک) کے واقعات درج ہیں۔ اس تصنیف کی تکمیل میں شروع سے لے کر آخر تک تیس سال صرف ہوئے اور اس مدت کے دوران میں ان معاصر انقلابات کے باعث جو ترکی معاشرت میں رونما ہوئے اس کے اپنے نقطۂ نظر میں بھی تبدیلی ہوتی رہی۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ چھٹی اور اس کے بعد کی جلدوں میں اس کا اسلوبِ بیان زیادہ سادہ اور غیر رسمی ہو گیا ہے۔ ان زیادہ تر مختلف طباعتوں میں جو کتاب کی تالیف کے زمانے میں شائع ہوتی رہیں اس نے بعض ترمیمیں اور اضافے ضرور کیے، لیکن اس کے باوجود کتاب کا اصل خاکہ قائم رکھا؛ لیکن جو آخری طباعت ("ترتیبِ جدید" کے نام سے؛ ۱۸۸۵ء اور ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء کے درمیان مکمل ہوئی اس میں زیادہ بنیادی طور پر ردّ و بدل کر دیا گیا، چنانچہ مثال کے طور پر اس میں اصلی جلد اول اب محض کتاب کی تمہید ہو گئی۔ (۲) تذاکرِ جودت، ان یادداشتوں کا مجموعہ جو اس نے وقائع نویس کی حیثیت سے اپنے زمانے کے حوادث کے متعلق مرتب کیں اور جنہیں اس نے زیادہ تر اپنے جانشین لطفی کے حوالے کر دیا تھا۔ ان یادداشتوں میں سے صرف چار باقی رہ گئی ہیں اور *OTEM*، شمارہ ۴۳ تا ۴۷ اور ینگی مجموعہ، ۲ : ۳۰۳، میں شائع ہو چکی ہیں۔ جو یادداشتیں اس نے اپنے پاس رکھ لی تھیں وہ مخطوطات کی شکل میں شہر و انقلاب موزہ سی، استانبول، میں محفوظ ہیں، لیکن اس کی بیٹی فاطمہ علیّہ خانم کی تصنیف

جودت پاشا و زمانی انھیں پر مبنی ہے؛ (۳) اس کی معروضات اس کے ان مشاهدات کا ایک طویل سلسلہ ہے جو وہ سلطان عبدالحمید کی فرمایش پر اس کی خدمت میں پیش کرتا رہا۔ یہ معروضات پانچ حصوں میں ہیں اور ان میں ۱۸۳۹ء سے لے کر ۱۸۷۶ء تک کے واقعات پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ ان میں سے حصۂ دوم، سوم و چہارم *OTEM*، شمارہ ۷۸ تا ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۷ تا ۸۹، ۹۱ تا ۹۳ میں شائع ہو گئے ہیں۔ حصۂ اول بظاہر ضائع ہو گیا ہے اور حصۂ پنجم میں سلطان عبدالعزیز کے انجام کا ذکر ہے۔

جودت کی خالص ادبی تصانیف کا سلسلہ اس کی ملازمت مدرسہ کے زمانے سے شروع ہوتا ہے، مگر ان میں کوئی خاص دلچسپی کی چیز نظر نہیں آتی۔ بہت سی نظمیں، جنھیں اس نے سلطان عبدالحمید کی فرمایش پر ایک "دیوانچہ" کی صورت میں جمع کیا تھا، اسی ابتدائی زمانے میں لکھی گئی تھیں۔ اس کی زیادہ اہم تصانیف میں ترکی گرامر کی کتابیں ہیں: (۱) قواعد عثمانیہ (جسے پہلی مرتبہ ۱۸۵۰ء میں اس نے فؤاد پاشا کے ساتھ مل کر مرتب کیا تھا)؛ (۲) اسی تصنیف کی تمهید، ابتدائی مدارس کے طلاب کے لیے بنام مدخل قواعد اور (۳) مقدم الذکر کی ایک بہت سہل شکل بعنوان قواعد ترکیہ (۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء)۔ اس کی دوسری تصانیف یہ ہیں: بلاغت عثمانیہ، علم بلاغت پر ایک مختصر سی کتاب، جو اس نے اپنے مدرسۂ قانون کے شاگردوں کے لیے لکھی؛ تقویم ادوار (۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء)، جس میں پہلی مرتبہ اصلاح تقویم کا سوال اٹھایا گیا؛ پیرزادہ محمد صاحب کے مقدمۂ ابن خلدون کے ترکی ترجمے کا تکملہ، جس کا جودت کی اپنی تاریخی تحریر پر بڑا اثر پڑا۔ ۱۸۶۲-۱۸۶۳ء سے دستور کے نام سے قوانین کی اشاعت کا آغاز بھی جودت ہی کی بدولت ہوا اور جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے مجلۂ احکام عدلیہ کی ترتیب و تدوین کی رہنمائی بھی اسی نے کی تھی۔

مآخذ: (۱) ا ا، ت، بذیل مادۂ جودت پاشا Cevdet Paşa (از اولمز اوغلو Ali Olmezoğlu)؛ (۲) ابوالعلا ماردین Ebü'lulâ Mardin: مدنی حقوق جبهه سندن احمد جودت پاشا، در استانبول یونیورسته سی حقوق فاکولته سی مجموعه سی، ۱۹۴۷ء؛ (۳) محمود جواد: معارف عمومیه نظارتی تاریخچۂ تشکیلات و اجراآتی، ۱: ۳۷، ۵۲، ۱۲۸، ۱۳۶ تا ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۶۳ تا ۱۷۱؛ (۴) عثمان ارگین Osman Ergin: ترکیه معارف تاریخی، ص ۳۰۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۷۰ تا ۳۷۱، ۳۹۰ تا ۳۹۱؛ (۵) ابن الامین محمود کمال عنان: صوڭ عصر ترک شاعرلری، ص ۲۳۶ تا ۲۴۰؛ (۶) وهی مصنف: عثمانلی دورنده صوڭ صدر اعظملر، ص ۳۴۵، ۳۵۵، ۳۸۷؛ (۷) اوزون چارشیلی: مدحت و رشدی پاشالرڭ توقیف لرینه دائر وثیقه‌لر، بمدد اشاریه؛ (۸) پاکلین M. Z. Pâkalin: صوڭ صدر اعظملر و باش وکیللر، ج ۱ و ۲، اشاریه؛ (۹) جرجی زیدان: تراجم مشاهیر الشرق، ۲: ۱۹۰ ببعد۔

(H. Bowen بوون)

* **احمد حکمت**: (۱۸۷۰ تا ۱۹۲۷ء) ترکی ناول نگار اور صحافی، جس کا لقب مفتی زادہ تھا، کیونکہ اس کے آباء و اجداد پیلوپونیسا Pelopponese [موریہ، جنوبی یونان] میں عرصۂ دراز تک مفتی رہے تھے [اور اس کا والد یحیٰی سزائی افندی موریہ کے مفتی عبدالحلیم افندی کا بیٹا تھا، جو بغاوت یونان میں شہید ہوا]۔ وہ ۳ جون ۱۸۷۰ء کو استانبول میں پیدا ہوا اور ابھی غلطہ سرای کے ثانوی مدرسے (lycée) میں تعلیم پا رہا تھا کہ اس نے تصنیف و تالیف کا کام شروع کر دیا۔ مدرسہ چھوڑنے کے بعد (۱۸۸۹ء) وہ محکمۂ خارجہ میں ملازم ہو گیا اور قنصل اور نائب قنصل کے متعدد عہدوں پر فائز رہا، حتٰی کہ ۱۸۹۶ء میں اسے صدر

دفتر خارجہ میں تبدیل کر دیا گیا۔ اس کی خدمات نہایت ممتاز رہیں اور ۱۹۲۶ء میں وہ محکمۂ قنصل خانجات کا صدر ناظم ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے پرانے مدرسے میں اور ۱۹۱۰ء کے بعد سے دارالفنون میں ادبیات کی تعلیم بھی دیتا رہا۔ کچھ عرصے کے لیے وہ آنقرہ میں ترک اوجاقی لری کے ثقافتی شعبے کا صدر بھی رہا۔

وہ اقدام اور ثروت فنون میں اپنے مضامین اشاعت کے لیے بھیجا کرتا تھا، لیکن مروجہ ادبی طرز کا اتباع نہ کرتا تھا۔ اس کا اسلوب بیان اور موضوع ترکی ہوتے تھے اور وہ اصلاح زبان کی تحریک کے بانیوں میں سے تھا۔ [اس کی سب سے پہلی کہانی لیلیٰ یا خود بر مجنونک افشای کے نام سے شائع ہوئی تھی، جس کا اردو ترجمہ سجاد حیدر یلدرم نے لیلیٰ خانم یا لڑکی کی کارستانی کے نام سے کیا تھا۔] اس کی کہانیوں کی ایک جلد خارستان و گلستان کے نام سے شائع ہوئی (استانبول ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۹-۱۹۰۰ء)؛ ان میں سے تین کہانیوں کا جرمن ترجمہ Fr. Schrader نے کیا، جو *Türkische Frauen* [ترکی خواتین] کے نام سے Jacob: *Türkische Bibliothek*، ج ۱۰ میں بمقام برلن ۱۹۰۹ء میں شائع ہوا۔ بعد کے زمانے کی بعض تحریریں اس کی ایک کتاب چغلیان لر [مصنوعی آبشار] کے نام سے ۱۹۲۲ء میں استانبول میں طبع ہوئی۔ اس کے لطیف مزاح کا مظاہرہ سب سے زیادہ انھی تحریروں میں ہوتا ہے جن میں متکلم صرف ایک شخص ہو (monologues) اور یہ صنف تحریر اسی نے سب سے پہلے ترکی ادبیات میں متعارف کی۔ [وہ شعر بھی کہتا تھا اور طرابلس کی جنگ کے موقع پر اس نے کئی پرجوش نظمیں لکھی تھیں؛ علاوہ ازیں شاعری اور موسیقی پر اس نے چند تحقیقی مقالے بھی تحریر کیے۔] وہ استانبول میں ۲۰ مئی ۱۹۲۷ء کو فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) Schrader کا وہ مقدمہ جو اس نے اپنے مذکورۂ بالا ترجمے پر لکھا؛ (۲) ترک یردو، ۱۹۲۷ء، شمارہ ۳۰؛ (۳) ا. ت.، بذیل مادہ (از احمد حمدی طان پنار (A. H. Tanpınar)؛ (۴) ایف دود اوغلو: بیوک ترکچہ مفتی اوغلو احمد حکمت، آنقرہ ۱۹۵۱ء، جس پر دز دار اوغلو H. Dizdaroğlu نے ترک دلی، ۱۹۵۲ء، ص ۳۲۹ تا ۳۱ میں ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔

(G. L. Lewis و F. Giese)

احمد خان: سر، ڈاکٹر (جواد الدولہ، عارف جنگ، خطاب از شاہ دھلی)، سید احمد خان، انیسویں صدی میں مسلمانان ہند کے ایک عظیم رہنما اور مصنف؛ علوی سید؛ ولادت: دھلی، ۵ ذوالحجۃ ۱۲۳۲ھ/۱۷ اکتوبر ۱۸۱۷ء۔ ان کے اسلاف عرب سے شاہجہان کے عہد میں ہندوستان آئے اور سلاطین مغلیہ کے ماتحت اونچے مناصب پر فائز رہے۔ سر سید کے والد میر تقی ولد سید ہادی، جو ایک درویش مزاج شخص اور حضرت غلام علی شاہ (مجددی) کے خاص مرید تھے، قلعۂ دھلی کے وظیفہ خوار اور درباریوں میں تھے، مگر سر سید کی والدہ شاہ عبدالعزیز صاحب کی عقیدت مند تھیں۔ سید احمد خان کے نانا خواجہ فرید الدین احمد بہادر (دبیر الدولہ، امین الملک، مصلح جنگ) بادشاہ دھلی اکبر شاہ ثانی کے وزیر اور کچھ عرصے تک ایسٹ انڈیا کمپنی کے سفیر رہے۔ سر سید بچپن ہی سے والد کے ہمراہ بادشاہ کے دربار میں جایا کرتے تھے۔ یہ تعلق بعد میں بھی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی تک قائم رہا۔ تعلیم و تربیت ماں کی نگرانی میں قدیم طریقے کے مطابق ہوئی۔ ان کی استعداد فارسی میں بہت اچھی اور عربی میں متوسط درجے کی تھی۔ آپ نے عربی کی مزید تحصیل اس زمانے میں کی جب آپ بسلسلۂ ملازمت دھلی آئے تھے۔ انھوں نے ہندسہ اور ریاضی اپنے ماموں نواب زین العابدین خان سے اور طب حکیم غلام حیدر سے پڑھی۔ شعر و شاعری سے بھی کچھ عرصے تک لگاؤ رہا، چنانچہ ان کا

تخلص آہی تھا، مگر سنجیدہ مقاصد زندگی نے انھیں شاعری کی طرف صحیح معنوں میں متوجہ نہیں ہونے دیا؛ البتّہ اپنے زمانے کے نامور ادباء و شعراء سے خوب خوب صحبتیں رہیں۔

والد کے انتقال کے بعد (بعمر ۲۲ سال) اپنے خالو خلیل اللہ خان صدر امین دہلی کے پاس عدالت کا کام سیکھ کر انھیں کے پاس سررشتہ دار ہو گئے۔ اس کے بعد آگرے کے کمشنر کے دفتر میں نائب منشی بن گئے (یہاں قوانین متعلّقہ منصفی کا خلاصہ تیار کیا)۔ منصفی کا امتحان دینے پر دسمبر ۱۸۴۱ء میں مَیْن پوری میں منصف مقرر ہو گئے اور پھر درجہ بہ درجہ ترقی کرتے ہوئے جج عدالتِ خفیفہ (Small Cause Court) کے عہدے تک پہنچ گئے۔ اسی حیثیت سے وہ فتح پور سیکری، دہلی، رہتک، بجنور، مرادآباد، غازی پور، علی گڑھ اور بنارس میں تھوڑے تھوڑے عرصے تک رہے اور ۱۸۶۹ء میں انگلستان بھی گئے۔ ۱۸۷۶ء میں ملازمت سے علیحدہ ہو کر علی گڑھ میں مقیم ہو گئے۔

سر سید احمد خان ۱۸۷۸ء میں امپیریل کونسل کے رکن نامزد ہوئے۔ ان کے اہم کارناموں میں ایک قانون وقف علی الاولاد کی تجویز اور البرٹ بل کی حمایت ہے۔ اس کے علاوہ ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے رکن اور ۱۸۸۷ء میں پبلک سروس کمیشن کے رکن نامزد ہوئے۔ ۱۸۸۸ء میں انھیں کے۔ سی۔ ایس۔ آئی۔ کا خطاب ملا اور ۱۸۸۹ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی نے ایل۔ ایل۔ ڈی کی ڈگری عطا کی اور مختلف تعلیمی اور سیاسی خدمات انجام دینے کے بعد بتاریخ ۲۷ مارچ ۱۸۹۸ء / ۵ ذوالقعدۃ ۱۳۱۵ھ وفات پا گئے اور اگلے روز مدرسۃ العلوم علی گڑھ کی مسجد کے احاطے میں دفن ہوئے (تفصیل کے لیے دیکھیے حالی: حیاتِ جاوید)۔

سر سید کی زندگی پر تین حیثیتوں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے: ۱۔ بحیثیتِ مصنّف؛ ۲۔ بحیثیتِ مصلحِ مذہبی؛ ۳۔ بحیثیت رہنما۔ ان میں سے سب سے پہلے تصانیف کو لیجیے۔

تصانیف اور علمی کام: سر سید کی تصنیفی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) ابتداء سے ۱۸۵۷ء تک؛ (۲) ۱۸۵۷ء سے ۱۸۶۹ء (سفرِ انگلستان) تک؛ (۳) ۱۸۶۹ء سے ۱۸۹۸ء تک۔ پہلے دَور کی تصانیف میں اگرچہ نئے اثرات بھی نمودار ہیں، مگر عموماً قدیم رنگ ہی جھلکتا ہے، مثلاً پرانی طرز کی تاریخ نویسی (جامِ جم، فارسی، مطبوعۂ ۱۸۴۰ء، تیمور سے بہادر شاہ ظفر تک تینتالیس بادشاہوں کا مختصر حال)؛ مذہب، اخلاق اور تصوّف پر کچھ رسالے (جلاء القلوب بذکر المحبوب، ۱۲۵۵ھ، مجالسِ مولود میں پڑھنے کے لیے صحیح روایات پر مبنی سیرتِ رسول صلعم پر ایک رسالہ؛ راہِ سنت و بدعت، مؤلفۂ ۱۸۵۰ء، طریقۂ محمدیہ کی تائید اور اہلِ تقلید کی تردید میں؛ تحفۂ حسن، ۱۲۶۰ھ، تحفۂ اثنا عشریہ کے باب ۱۰، ۱۲ کا ترجمہ، ردِ شیعہ میں؛ کلمۃ الحق، ۱۸۴۹ء، پیری مریدی کے خلاف؛ نمیقہ، ۱۸۵۲ء، تصورِ شیخ کے متعلّق ایک فرضی خط؛ کیمیائے سعادت کے چند اوراق کا اردو ترجمہ، ۱۸۵۳ء؛ ان کے علاوہ انھوں نے ریاضی پر بھی چند کتابیں لکھیں، مثلاً تسہیل فی جر الثقیل (مطبوعۂ ۱۸۴۴ء)، اردو ترجمۂ معیار العقول بو علی؛ فوائد الافکار فی اعمال الفرجار، دو انگریز عالموں کی فرمایش سے پرکار کے متعلق اپنے نانا کی بعض فارسی تحریروں کا ترجمہ؛ قول متین در ابطال حرکت زمین، گردشِ آسمان کے حق میں ایک رسالہ۔ مندرجۂ بالا مذہبی تصانیف میں عموماً حضرت سید احمدؒ بریلوی اور شاہ عبد العزیزؒ کے اثرات کارفرما ہیں اور ریاضیات میں پرانا مذاق نظر آتا ہے۔

اس زمانے میں بدورانِ ملازمت انھیں تاریخ نگاری

کے نئے مذاق اور نئے رجحانات سے بھی روشناس ہونے کا موقع ملا۔ اس دور کی اہم یادگار آثار الصنادید ہے، جس میں دہلی کی عمارات کی تحقیق ہے۔ اشاعتِ اوّل ۱۸۴۷ء میں ہوئی، جب وہ فتح پور سے تبدیل ہو کر دہلی آئے تھے۔ عام خیال کے مطابق یہ کتاب امام بخش صہبائی کے تعاون سے مرتّب ہوئی [یعنی مواد سر سید نے تیار کیا اور اسے تحریری لباس صہبائی کا دیا ہوا ہے]۔ پہلی اشاعت میں تحریر کا قدیم رنگ پایا جاتا ہے۔ اشاعت ثانی (۱۸۵۴ء) کا اندازِ بیان سادہ اور عام فہم ہے [جو سر سید کی اپنی تحریر ہے]۔ اس محققانہ اور مقبول تصنیف کا فرانسیسی ترجمہ گارساں د تاسی نے کیا۔

اس کے علاوہ اس دَور میں انھوں نے تاریخ ضلع بجنور بھی مرتّب کی تھی (۱۸۵۵ء کے بعد)، جو "غدر" میں ضائع ہو گئی۔ آئینِ اکبری کی تصحیح و اشاعت (مطبوعۂ ۱۲۷۲ھ دہلی) بھی اسی دَور میں ہوئی ("غدر" میں دوسری جلد ضائع ہو گئی؛ جلد اوّل و سوم موجود ہے)۔

سر سید احمد خان کے بھائی سید محمد خان نے ۱۸۳۷ء میں (اردو کا دوسرا اخبار) سیّد الاخبار جاری کیا تھا، جس میں سر سید بھی مضمون لکھا کرتے تھے۔ یہ اخبار سید محمد خان کے انتقال کے بعد کچھ عرصے جاری رہا اور پھر بند ہو گیا۔

اب دوسرے دَور کی تصانیف آتی ہیں۔ اس دَور میں "غدر" سے پیدا شدہ حالات کے زیرِ اثر اور وقت کے سیاسی تقاضوں کے ماتحت انھوں نے سیاسی اور ملکی حالات و معاملات پر متعدّد رسالے اور کتابیں لکھیں: تاریخ سرکشی بجنور (مئی ۱۸۵۷ء سے اپریل ۱۸۵۸ء تک کے واقعات)؛ اسبابِ بغاوتِ ہند (۱۸۵۹ء)؛ لائل محمڈنز آو انڈیا (*Loyal Muhammadans of India*)، تین شمارے ۱۸۶۰ء تا ۱۸۶۱ء)۔ اس دور کی مذہبی تالیفات میں مصالحت کا جذبہ کارفرما رہا۔ اُن کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے سیاسی تعلقات خوش گوار ہو جائیں، جس کے لیے ضروری تھا کہ پہلے ان دونوں قوموں کی مذہبی وحدت کا اصول تسلیم کرایا جائے؛ چنانچہ تحقیقِ لفظِ نصاریٰ اور رسالۂ احکامِ طعامِ اہلِ کتاب (۱۸۶۸ء) کے علاوہ بائبل کی تفسیر تبیین الکلام بھی اسی زمانے میں لکھی گئی (مرادآباد و غازی پور میں ملازمت کے دوران میں) [نہ مکمّل نہ ہو سکی]۔ اس دَور کے خالص علمی کاموں میں ضیاء برنی کی تاریخ فیروز شاہی کی تصحیح بھی شامل ہے، جو اگرچہ ترتیب و تحشیہ کے لحاظ سے معیاری کوشش نہیں کہلا سکتی، تاہم اس سے ان کی محنت اور ذوق کا پتا ضرور چلتا ہے (مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۸۶۲ء؛ اس خدمت کے اعتراف میں سر سید کو رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا فیلو نامزد کیا گیا)۔ ۱۸۶۶ء میں انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کا (جو بزمانۂ قیام غازی پور قائم کی گئی تھی) اخبار جاری کیا؛ بعد میں یہی اخبار علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے بڑی مدت تک نکلتا رہا۔ کچھ عرصے تک پراگریس اخبار بھی اس گزٹ میں مدغم ہو کر چلتا رہا۔

سر سیّد کے علمی کاموں کا دور سوم بڑا نتیجہ خیز تھا۔ اس میں انھوں نے میور Sir William Muir کی لائف آو محمد [*Life of Mahomet*، ۱۸۶۱ء] کے جواب میں بزمانۂ قیامِ انگلستان (۱۸۶۹ - ۱۸۷۰ء) خطباتِ احمدیہ تصنیف کی۔ اس کے بعد تفسیر القرآن لکھی، جو ناتمام رہی (جلد اوّل، مطبوعۂ ۱۲۹۷ھ؛ بعد میں اس کی مزید جلدیں وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں)؛ نصف قرآن سے کچھ زیادہ (سترھویں پارے تک) لکھ پائے تھے کہ انتقال ہو گیا (چھے مطبوعہ جلدیں آخر سورۂ بنی اسرائیل تک اور ایک جلد غیر مطبوعہ سورۂ انبیاء تک)؛ نیز

چند چھوٹے چھوٹے رسالے، مثلاً ازالۃ الغین اور تفسیر السموات وغیرہ) ۔ اس دور میں اس کے علاوہ پرچہ تہذیب الاخلاق کا بھی اجراء ہوا (۲۴ دسمبر ۱۸۷۰ء [/ یکم شوال ۱۲۸۷ھ]؛ دورِ اول: چھے سال [یکم رمضان ۱۲۹۳ھ تک]؛ دورِ دوم: دو سال پانچ ماہ [از جمادی الاولیٰ ۱۲۹۶ھ]؛ دور سوم: از شوال ۱۳۱۱ھ، تین برس جاری رہ کر بند ہو گیا) ۔ اس پرچے میں مولوی چراغ علی، محسن الملک، وقار الملک، ذکاء اللہ، مولوی فارقلیط اللہ، وغیرہ کے علاوہ سر سیّد کے اپنے مضامین بھی چھپتے تھے ۔ یہ مضامین اب مضامین تہذیب الاخلاق (جلد دوم) اور آخری مضامین سر سید، شائع کردۂ قومی دکان، کشمیری بازار، لاہور میں شامل ہیں ۔ ان کے علاوہ سفرنامۂ لندن (ناتمام) سائنٹفک سوسائٹی اخبار میں اور ہنٹر Hunter کی کتاب *Our Indian Mussulmans* کا ''ریویو'' پہلے اخبار پائنیر *Pioneers* میں بزبان انگریزی اور پھر اردو ترجمہ سائنٹفک سوسائٹی اخبار (۲۴ نومبر ۱۸۷۱ء سے ۲۳ فروری ۱۸۷۲ء تک کی چودہ اشاعتوں) میں شائع ہوا ۔

بطورِ مصنف سر سیّد کی نمایاں ترین حیثیت مصلحِ مذہب کی ہے ۔ خطبات احمدیہ، تبیین الکلام اور تفسیر القرآن ان کی اہم دینی تصانیف ہیں ۔ ان کے علاوہ تہذیب الاخلاق میں بھی وہ دینی موضوعوں پر لکھتے رہے ۔ انہوں نے نئے حالات میں جدید علمِ کلام کی ضرورت محسوس کی، چنانچہ ان کے افکارِ مذہبی کا اصلِ اصول دین میں اجتہاد کی ضرورت اور مذہب کا عقل، فطرت اور تمدن کے مطابق ہونا ہے ۔ ابتداء میں سر سیّد پر امام غزالیؒ کے خیالات کا خاص اثر نظر آتا ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے کیمیائے سعادت کے بعض ابواب کا ترجمہ کیا ۔ اس کے علاوہ احیاء العلوم (دیکھیے ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین (فروری ۔ مئی ۱۹۰۳ء، ص ۲۷) کی کتاب الصادق اور کتاب الحقوق کا فارسی ترجمہ بھی انہوں نے کیا (دیکھیے ایڈورڈز: فہرست مطبوعات موزۂ بریطانیہ، ۱۹۲۲ء، عمود ۲۰۴)؛ مگر جوں جوں وقت گزرتا گیا وہ متکلمین کے خیالات کی طرف جھکتے گئے اور آخر میں متکلمین اسلام سے بھی کچھ قدم آگے بڑھ کر (ملکۂ وکٹوریہ کے زمانے کے) انگلستان کے جدید افکار و خیالات کا گہرا اثر قبول کر لیا، خصوصاً عقل اور نیچر (فطرت) کے نظریے سے بہت متاثر ہوئے، جس کے سبب ہندوستان میں ان کے مخالف انہیں ''نیچری'' کہتے تھے ۔ آخری عمر میں ان کے خیالات علمائے سلف کے بہت سے عقائد سے مختلف ہو گئے تھے، جس پر علماء نے ان سے شدید اختلاف کیا اور ان کی تعلیمی تحریک کی بھی اسی وجہ سے سخت مخالفت ہوئی۔

سر سیّد صلاحیتوں کے اعتبار سے تحقیق کے دل دادہ اور مؤرّخ بھی تھے؛ چنانچہ ان کی تاریخی تصانیف اس کا کافی ثبوت مہیا کرتی ہیں، مگر سیاسی اور مذہبی و تعلیمی سرگرمیوں کے سبب وہ اپنے خالص تحقیقی اور تاریخی مشاغل جاری نہ رکھ سکے؛ تاہم ان کی تاریخی تالیفات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ آثار الصنادید اور بعض تاریخی متون (آئینِ اکبری وغیرہ) کی تصحیح ان کے مؤرخانہ کمالات اور محنت کے قابلِ داد نمونے ہیں ۔ تاریخ میں ان کی غایت صداقت کی جستجو اور بادشاہوں کے واقعات سے زیادہ انسانی معاشرت کی تاریخ اور تہذیب کی مصوری ہے (قب شبلی: المامون، دیباچہ، طبع ثانی) ۔ وہ تاریخی جزئیات و تفصیلات کی عمدہ تنظیم و ترتیب کے علاوہ یہ بات بھی ضروری سمجھتے تھے کہ طرزِ بیان دلچسپ اور دل نشین ہو ۔

سر سیّد کا اردو ادب کی ترقی میں بھی بڑا حصّہ ہے ۔ وہ جدید نثرِ اردو کے بانی ہیں ۔ انہوں نے سادہ و سلیس طرزِ بیان کو مقبول بنایا ۔ اگرچہ ان کی

تحریر میں ناہمواری بھی ہوتی ہے اور وہ الفاظ کے انتخاب اور ترتیب میں احتیاط سے کام نہیں لیتے، تاہم ان کے بیان کی تاثیر اور دلکشی سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ انھوں نے طرز ادا میں سادگی کی حمایت میں اور منشیانہ تکلفات کے خلاف آواز بلند کی اور اردو نثر کو قصّوں کہانیوں کی حد سے نکال کر سنجیدہ علمی خیالات کے اظہار کا آلہ بنایا ۔ انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی (۱۸۶۳ء) کے زیرِ اہتمام بہت سے ترجمے کرائے ۔ اس سوسائٹی کا ایک اخبار بھی تھا، جو بعد میں علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے چلتا رہا ۔ اس کے سبب علمی نثر کو بڑی ترقی ہوئی (سوسائٹی کے کاموں کے لیے دیکھیے رسالۂ اردو، اکتوبر ۱۹۳۵ء).

سرسید کے طرز بیان سے آیندہ دور کا اردو ادب بےحد متأثر ہوا ۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے نثرنگاری کے بعض انداز مرزا غالب سے سیکھے، مگر حقیقت میں اردو میں علمی اور سنجیدہ نثر نگاری کے بانی وہ خود ہی تھے، جسے ان کے رفقاء اور ان کے متبعین نے بہت کچھ ترقی دی اور اسالیب اور مباحث کے اعتبار سے بعد کے سارے ادب نے ان کا گہرا اثر قبول کیا؛ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ انیسویں صدی کے ادبِ اردو کو تنہا سرسید احمد خان نے جتنا متأثر کیا اتنا کسی اور اکیلے شخص نے نہیں کیا ۔ اردو میں مضمون نگاری (Essay) کا مذاق، جس میں ایڈیسن Addison اور سٹیل Steele کی مثال ان کے سامنے تھی، انھوں ہی نے پیدا کیا ۔ اس کے علاوہ علمِ کلام، تاریخ نگاری، سیرت نگاری، شاعری، غرض علم و ادب کی متعدد شاخیں ان کے اثر اور عملی نمونے سے فیض یاب ہوئیں ۔ ادب میں حقیقت، سچائی اور فطریت کی تحریک صحیح معنوں میں انھوں ہی نے اٹھائی ۔ ادب اور شاعری پر محمد حسین آزاد کے وہ لکچر جو انھوں نے انجمنِ پنجاب کے لیے لکھے زمانے کے لحاظ سے مقدم ہیں، مگر نئی تحریک میں قوت اور وسعت سرسید ہی کے طفیل پیدا ہوئی ۔ حالی کا مسدّس مد و جزر اسلام بھی انھیں کے ایما سے لکھا گیا ۔ خط و کتابت کا فطری اسلوب، املاء اور رسم الخط کی ترمیم، رموز و علامات کی اصلاح، تحقیقِ علمی کے سائنٹفک اصول، سن فصلی اور سن عملی میں تفاوت کی دریافت، ہجری و میلادی تاریخوں کی تطبیق وغیرہ وغیرہ ان کے اہمّ کارنامے ہیں ۔ ان کے ناتمام علمی منصوبوں میں ایک ضخیم اور جامع اردو لغت کی تدوین (قبّ رسالۂ اردو، اکتوبر ۱۹۳۵ء) اور ادبیات اردو کی ایک مشرح فہرست بھی ہے (قبّ وہی رسالہ).

اردو ادب میں سرسیّد کے علمی اور ادبی کارنامے اتنے اہمّ اور دوررس اثرات رکھتے تھے کہ ان سے ادب کا ایک خاص دبستان قائم ہوا، جس کے خصائص میں عقلیت، مقصدیت اور مادیت، یعنی خیال پر مادے کی ترجیح، نمایاں حیثیت رکھتی ہے ۔ اسلوب میں سادگی، بےساختگی اور مطلب نگاری اس دبستان کا ایک اہمّ وصف ہے، جس میں سرسیّد کے علاوہ ان کے رفقاء بھی برابر کے شریک ہیں ۔

تصنیف و تألیف کے علاوہ سرسیّد کا ایک اہمّ کارنامہ ان کی تعلیمی تحریک ہے ۔ ہنگامۂ "غدر" کے بعد مسلمانوں پر جو جو مصیبتیں آئیں ان میں سرسیّد نے مسلمانوں کی ہر موقع پر مدافعت کی، مگر قومی انتشار اس حد تک پہنچ چکا تھا کہ انھیں یہ محسوس ہوا کہ قومی پستی کا واحد علاج تعلیمی ترقی ہے؛ لہٰذا انھوں نے تعلیم کی ترویج کا ارادہ کر لیا اور جب لنڈن گئے تو انھیں اس مسئلے پر اور بھی غور و فکر کا موقع ملا [اور وہ انگریزی طریقۂ تعلیم و تربیت اور طرزِ معاشرت سے بہت متأثر ہوئے] ۔ چنانچہ انھوں نے وہیں سے

ایک تحریر، بعنوان ''التماس بخدمتِ اہلِ اسلام و حکامِ ہند در بابِ ترقی تعلیمِ مسلمانانِ ہند''، چھپوا کر محسن الملک کے پاس بھجوائی، مگر اس معاملے میں اصل کام ان کی واپسی پر ہوا، جب انھوں نے اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے تہذیب الاخلاق (ابتداء ۱۸۷۰ء) جاری کیا اور بعد میں ایک ''کمیٹی خواستگارِ ترقی تعلیمِ مسلمانان'' قائم کر کے اور تعلیم کے موضوع پر مضمون لکھوا کر ایک درس گاہ کی سکیم تیار کی اور ایک دوسری کمیٹی ''خزینۃ البضاعۃ'' کے نام سے چندہ جمع کرنے کے لیے بنائی۔ بالآخر مئی ۱۸۷۵ء میں بمقام علی گڑھ ایک ابتدائی مدرسے کا افتتاح ہوا اور مولوی سمیع اللہ خان کی نگرانی میں اسی سال تعلیم کا آغاز بھی ہو گیا۔ دو سال کے بعد (جنوری ۱۸۷۷ء) میں لارڈ لٹن Lytton نے علی گڑھ کالج کا سنگِ بنیاد نصب کیا۔ یکم جنوری ۱۸۷۸ء میں کالج کے درجے قائم ہوے اور (کچھ سر سیّد کی زندگی میں، کچھ ان کے انتقال کے بعد) اعلٰی تعلیم کے اکثر شعبے قائم ہوتے گئے۔ [سر سیّد اس کالج کو انگلستان کی درس گاہوں کے نمونے پر قائم کرنا چاہتے تھے اور اس کے ساتھ ہی طلّاب کی تربیت بھی انگریزی طریقے سے کیے جانے کے متمنی تھے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے کالج کے ساتھ ایک ہاسٹل انگلش ہاسٹل کے نام سے بنایا تھا، جو چھوٹے بچوں کے لیے مخصوص تھا اور جس کی نگران ایک انگریز خاتون مس بیک Beck تھیں۔] یہ درسگاہ ۱۹۲۰ء میں کالج سے یونیورسٹی میں بدل گئی۔

علی گڑھ کالج کہنے کو تو ایک کالج تھا، مگر عملاً اسے مسلمانانِ ہند کے اہم سیاسی مرکز کی حیثیت حاصل تھی۔ سر سیّد اس کالج کے سکرٹری ہونے کے ساتھ ساتھ محمڈن اینگلو اورینٹل ایجوکیشنل کانفرس (۱۸۸۶ء) کے روحِ رواں اور مسلمانوں کے سیاسی امور کے رہنما بھی تھے اور اس لیے لازماً علی گڑھ کالج صرف تعلیم ہی میں نہیں سیاست ملکی میں بھی مسلمانانِ ہند کی رہنمائی کے فرائض انجام دیتا رہا۔ [شروع میں بعض پرانی وضع کے علماء کالج کی بہت مخالفت کرتے رہے، بلکہ بعض تعلیم یافتہ اور روشن خیال لوگ بھی اس نئی تہذیب کے مخالف تھے جس کی سر سیّد بنا ڈالنا چاہتے تھے اور جس کا مرکز علی گڑھ کالج بن گیا تھا۔ اس دوسری قسم کے مخالفین میں اکبر الٰہ آبادی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، جنھوں نے کالج اور سر سیّد کی تحریک پر مزاحیہ پیرایے میں اکثر طنز کی ہے، چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں:

سید کی روشنی کو اللہ ہی رکھے قائم
بتی بہت ہے موٹی روغن بہت ہے تھوڑا

ایک اور نظم میں ایجوکیشنل کانفرس کے ایک اجلاس کا خاکہ کھینچتے ہوے کہتے ہیں:

بیٹھے ہیں ممبر بھولے بھالے
جاڑے کا موسم پھولے پھالے
نہ کوئی کام ہے نہ کوئی دھندہ
لاؤ چندہ، لاؤ چندہ!

لیکن رفتہ رفتہ یہ مخالفین کالج کی افادیت کے قائل ہوتے گئے اور ہندوستان کے ہر حصّے سے طلّاب اس میں تعلیم پانے کے لیے آنے لگے۔] سر سیّد نے، جو پہلے ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے، ''انڈین نیشنل کانگرس'' کے جواب میں علی گڑھ میں ''پیٹریاٹک ایسوسی ایشن'' قائم کی، جو مسلمانانِ ہند کے سیاسی خیالات کی نمایندہ سمجھی جاتی تھی۔ سر سیّد نے اردو ہندی کے قضیے میں اردو کی زبردست حمایت کی۔ اس کے علاوہ مسلمانانِ ہند کی جداگانہ حیثیت اور ان کے لیے جداگانہ سیاسی حقوق کا مطالبہ کیا۔ علی گڑھ تحریک صرف تعلیمی ہی نہیں، فکری اور تہذیبی تحریک بھی تھی، جو معاشرت، تعلیمِ علوم

اور ادب میں بعض خاص رجحانات کی نمایندہ تھی۔ زندگی کے متعلق علی گڑھ تحریک کا نظریہ ترقی پسندانہ تھا، مگر ملکی امور میں احتیاط اور اعتدال اس کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ علی گڑھ تحریک کے اولین علم بردار سر سید اور ان کے رفقاے خاص حالی، شبلی، ذکاءاللہ، نذیر احمد، چراغ علی، محسن الملک، وقار الملک، سید محمود، مولوی سمیع اللہ خان، مولوی اسمٰعیل خان رئیس دتاولی وغیرہ تھے۔ بعد میں علی گڑھ کی روایات کو بر قرار رکھنے والوں اور بڑھانے والوں میں بہت سے نامور افراد، مثلاً صاحبزادہ آفتاب احمد خان، مولانا محمد علی، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، سر سید راس مسعود، سجاد حیدر یلدرم، حسرت موہانی وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (الف) سوانح حیات: (۱) حالی: حیات جاوید؛ (۲) کرنل گراہم Graham: *Life of Sir Syed Ahmad*؛ (۳) نور الرحمٰن: حیات سر سید؛ (۴) عبدالرزاق کانپوری: یاد ایام؛ (۵) اقبال علی: سر سید کا سفرنامۂ پنجاب۔

(ب) عام: (۶) شیخ محمد اکرام: موج کوثر؛ (۷) طفیل احمد منگلوری: مسلمانان ہند کا روشن مستقبل؛ (۸) C. F. Smith: *Modern Islam in India*؛ (۹) سید عبداللہ: *The Spirit and Substance of Urdu Prose under the influence of Sir Syed*؛ (۱۰) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو؛ (۱۱) سید سلیمان: حیات شبلی؛ (۱۲) محمد یحیی تنہا: سیر المصنفین؛ (۱۳) محمد امین زبیری: ذکر شبلی؛ (۱۴) حامد حسن قادری: داستان تاریخ اردو؛ (۱۵) مضامین تہذیب الاخلاق (ج ۲، قومی دکان، لاہور)؛ (۱۶) مقالات شبلی (ادبی و تنقیدی)؛ (۱۷) رحم علی الہاشمی: فن صحافت؛ (۱۸) بدر شکیب: اردو صحافت؛ (۱۹) Beylon: *A Note on Muslim Education*.

(ڈاکٹر سید عبداللہ)

احمد الرازی: دیکھیے الرازی۔

احمد راسم: ترکی مصنف، ۱۸۶۴ء میں بمقام صاری گوزل Sarîgüzel (یا صاری گز Sarîgez) پیدا ہوا، جو علاقۂ فاتح (استانبول) کا ایک محلہ ہے اور ۲۱ ستمبر ۱۹۳۲ء کو جزیرۂ Heybeliada میں فوت ہوا اور وہیں دفن ہوا۔ اس کے لڑکپن ہی میں اس کے والد بہاءالدین کا انتقال ہو گیا، جو جزیرۂ قبرص کے خاندان پنبئی اوغلو سے تھا۔ احمد راسم کی پرورش اس کی والدہ نے کی۔ ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء سے لے کر ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲-۱۸۸۳ء تک اس نے مدرسۂ دارالشفقۃ استانبول میں تعلیم پائی، جہاں اسے ادبیات و فنون لطیفہ کا شوق پیدا ہوا اور اس نے مصنف بننے کا فیصلہ کر لیا۔ اس پیشے کو، جسے وہ ''باب عالی جادہ سی'' کہا کرتا تھا، بعد کے سیاسی انقلابات میں بھی اس نے اختیار کیے رکھا۔ اکثر دوسرے مصنفین کی طرح اس نے ابتداء اخبار نویسی سے کی، چنانچہ استانبول کے سب مشہور و معروف اخبار و رسائل میں اس کے مضامین شائع ہوتے رہے۔ بعد میں اس نے اپنے بے شمار مضامین اور خاکے جمع کیے، مثلاً مقالات و مصاحبات (۱۳۲۵ھ) دو جلدوں میں اور عمر ادبی (۱۳۰۵ھ تا ۱۳۱۹ھ) کے نام سے چار جلدوں میں۔ مؤخر الذکر کتاب میں اس کی زندگی کے حالات نہیں ہیں، بلکہ اس کے روحانی ارتقاء اور ان احساسات و جذبات کی جھلک نظر آتی ہے جو اس کی مختلف ایام کی تصانیف میں منعکس ہوتے رہے تھے۔

زمانہ گزرنے پر احمد راسم کی تصانیف کا سلسلہ بہت بڑھ گیا۔ کہتے ہیں کہ اس کی بڑی چھوٹی تصانیف کی کل تعداد ۱۲۰ کے قریب ہے، لیکن وہ کسی بڑے معنی میں پر نویس مصنف نہ تھا۔ کسی موضوع پر لکھنے سے پہلے وہ ہمیشہ اس مضمون کا گہرا مطالعہ کرتا تھا اور پھر پوری سنجیدگی کے ساتھ اس پر لکھتا تھا یا کبھی کبھی

مزاحیہ انداز میں، جس میں اسے پوری دسترس حاصل تھی، یا پھر پرلطف گفتگو کے پیرایے میں لکھتا تھا۔ وہ جو کچھ بھی لکھتا ہمیشہ ایک فنکارانہ جذبے کے ساتھ اور اپنی مخصوص طرزِ نگارش کو ملحوظ رکھ کر لکھتا تھا۔ یہ طرز جدید تھی اور اس زمانے کے دبستانوں اور ادبی حلقوں کی طرز سے جداگانہ تھی۔ عوام میں اس کی طرز تحریر کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس نے اہل قلم کا ایک نیا دبستان قائم کیا، اور ترکی ادبیات پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔

ناول، مختصر افسانے اور حکایت کے میدانوں میں اس کی ادبی تصانیف میں اس کے شروع کے ناول میلِ دل (۱۸۹۰ء) اور تجاربِ حیات (۱۸۹۱ء) شامل ہیں (دونوں کا مختصر تجزیہ، در P. Horn: *Gesch. der Türkischen Moderne*، ص ۲۶ ببعد)؛ ان کے علاوہ حبِ وطن پر اس کا ناول مشتاقِ حیات (۱۳۰۸ھ)، نیز تجربہ سز عشق (۱۳۱۱ھ) اور مکتب آرقہ داشم نامی کہانیاں اور کچھ عرصے بعد کا افسانہ ناکام (۱۳۱۵ھ)، پھر حبِ وطن پر ایک اور ناول عسکر اوغلو اور زیادہ عشقیہ کہانیاں کتابۂ غم (۱۳۱۵ھ [تین جلدوں میں، شاعرہ نگار بنت عثمان کو پیش کی گئی]) اور عندلیب (منظوم)۔

اس کے ساتھ ساتھ احمد راسم کو شروع ہی سے تاریخ کا شوق رہا تھا اور اس نے اپنی احتیاط سے مرتب کردہ تصانیف کو عام پسند شکل میں پیش کر کے اپنے ہم وطنوں میں تاریخ کے مطالعے کا ذوق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ تاریخ روم اور تاریخ تمدن وغیرہ پر اپنی ابتدائی تالیف کے بعد اس نے ترکی کی تاریخ کی طرف توجہ کی اور سلیم ثانی کے عہد حکومت سے لے کر مراد خامس کے عہد تک ترکی تاریخ استبداددن حاکمیت ملیہ یہ (۱۳۳۱ - ۱۳۳۲ھ) کے نام سے اور ایک عام تبصرہ عثمانلی تاریخ (۱۳۲۶ھ تا ۱۳۳۰ھ) کے عنوان سے تالیف کیا۔ ان کتابوں کا ایک بیش قیمت تکملہ اس کی تصنیف شہیر مکتوبلری (۱۳۲۸ - ۱۳۲۹ھ) ہے، جس میں قدیم استانبول کی رنگا رنگ زندگی کی بے مثل نقاشی کی گئی ہے اور پیرایۂ بیان زوردار اور ذوق آفرین ہے۔ مناقب اسلام (۱۳۲۰ھ) میں اسلامی تہواروں، مسجدوں اور دوسرے مذہبی امور کا ذکر ہے۔ ادبیات کی تاریخ کے زمرے میں شناسی [زلک یان] پر اس کی ایک تصنیف ہے، جو اس نے عہد جدید کے ترک مصنفین کی تاریخ (مطبوعات تاریخنہ مدخل ایلک بیوک محررلردن شناسی، ۱۹۲۷ء) کے مقدمے کے طور پر لکھی تھی۔ مطبوعات خاطرہ لرندن (۱۹۲۴ء) میں ترکی مصنفوں کے اور فلکہ (۱۹۲۷ء) میں اس کے اپنے مکتب کے زمانے اور عموماً قدیم نظام تعلیم کے بارے میں وہ باتیں ہیں جو اسے یاد رہ گئی تھیں۔

علاوہ ازیں احمد راسم نے قواعد، بلاغت و بدیع، تاریخ وغیرہ پر بھی بکثرت درسی کتابیں لکھی ہیں اور ایک کتاب مثالی انشاء پردازی پر بھی تالیف کی (علاوہ لی خزینۂ مکاتیب باخود مکمل منشآت، طبع پنجم، ۱۳۱۸ھ)۔ اس کے ماسوا اس نے کئی مغربی کتابوں کا ترجمہ کیا اور اس کے ابتدائی زمانے کے ترجموں کے ایک بڑے مجموعے کا نام "منتخبات از ادب مغرب" (ادبیات غربیہ دن بر نبذہ، ۱۸۸۷ء) ہے۔ [ان میں Jules Verne، Carmen Sylva اور Sven Hedin کی کتابوں کے ترجمے شامل ہیں]۔ وہ نغمہ نگاری کی بھی بڑی صلاحیت رکھتا تھا اور اس نے ۵۶ گیت اپنی یادگار چھوڑے ہیں، جو دارالشفقۃ کے کتب خانے میں محفوظ ہیں۔

اس وسیع ادبی سرگرمی کے لیے احمد راسم کو قدرے آزادی عمل کی ضرورت تھی، جو سلطان عبدالحمید ثانی کے دورِ حکومت میں مفقود تھی اور جو ایک سرکاری ملازم کی حیثیت سے اسے بمشکل

میسّر آ سکتی تھی؛ تاهم وه دو مرتبه مجلس تعلیم عامّه (انجمن تفتیش و معاینه) کا رکن نامزد هوا، اگرچه تھوڑے هی عرصے کے لیے۔ ۱۹۲۴ء میں اس نے مذهبی معاملات میں اپنی دلچسپی کا ثبوت دیا، یعنی جب خلافت کا خاتمه هوا تو اس نے وقت میں ایک مقاله نبی [اکرمؐ] کے تبرکات (امانات و مخلّفات)، خرقے، لواء، سجّادے وغیره کے متعلق سپرد قلم کیا، جو مصر اور دمشق کے اخباروں میں بھی عربی زبان میں شائع هوا۔ احمد راسم کی تجویز یه تھی که ان تبرکات کو عوام الناس کی زیارت کے لیے کسی عجائب خانے میں محفوظ کر دیا جائے (قب C. A. Nallino، در OM، ۴: ۱۹۲۴ء، ص ۲۲۰ ببعد)۔ ۱۹۲۷ء سے وه بعض دوسرے اصحاب، مثلاً عبدالحق حامد اور خلیل ادهم کے ساتھ (قب OM، ۱۹۲۷ء، ص ۱۶؛ ۱۹۳۱ء، ۲۲۷؛ اور محمد زکی: Encyclopédie biographique de Turquie، ۱ (۱۹۲۸ء): ۲۳ و ۲ (۱۹۲۹ء): ۸۸) شهر استانبول کی طرف سے مجلس ملّی کا مندوب (deputy) رها، لیکن عمر کے آخری حصے میں بیمار رهنے لگا تھا۔

مآخذ: (۱) توسان بلی، ۱ (۱۳۳۰ھ): ۲۶۵ تا ۲۶۷؛ (۲) اسمٰعیل حبیب: تُرک تجدّد ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۹۲۵ء، ص ۵۶۷ تا ۵۶۹؛ (۳) تنظیمات دن بری، ۱۹۳۰ء، ص ۳۵۸ تا ۳۶۳؛ (۴) علی جانب: ادبیات، ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۱ تا ۱۷۳؛ (۵) وهی مصنّف: تُرک ادبیات انتولوجی سی، ۱۹۳۳ء، ص ۹۸ تا ۱۲۰؛ (۶) بلقرلو زاده رضا: منتخبات بدائع ادبیه، ۱۳۲۹ھ، ص ۳۳۷ تا ۳۵۰؛ (۷) بسماجیان Basmadjian: Essai sur l'histoire de la littérature ottomane، ۱۹۱۰ء، ص ۲۱۷؛ (۸) حسین جاهد: قاوغه لرم (Kavgalarïm)، ۱۳۲۶ھ، ص ۲۵۹ تا ۲۹۰؛ (۹) احمد احسان: مطبوعه خاطره لرم، ۱۹۳۰ء، ص ۷۶؛ (۱۰) Wl. Gordlewskij: Očerki po novoy osmanskoy literaturie، ماسکو ۱۹۳۱ء، ص ۷۶ و ۱۰۰؛ (۱۱) M. Hartmann: Unpolitische Briefe aus der Türkei (در Der islamische Orient، جلد ۳)، لائپزگ ۱۹۱۰ء، اشاریه، ص ۲۵۲؛ (۱۲) ابن الامین محمود کمال: صوک عصر تُرک شاعر لری، ۸ (۱۹۳۹ء): ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۲ھ؛ (۱۳) رشاد اکرم کوچی: احمد راسم حیاتی سجیه شعر و یازی لری، ۱۹۳۸ء؛ (۱۴) ابراهیم علاء الدین گوسه Ibrahim Alâettin Gövsa: تُرک مشهور لری انسائکلوپیدی سی، ص ۴۲؛ (۱۵) نهاد سامی بَنَرلی: رسملی تُرک ادبیاتی تاریخی، ص ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۶) ا آ، ت، بذیل ماده (از S. F. Sivavuşgil سیاوش گِل)؛ (۱۷) سعاد خضرجی: احمد راسم (تُرک کلاسیکلری، ۳۰)، ۱۹۵۳ء۔

(W. BJÖRKMAN)

احمد رسمی: دولت عثمانیه کا ایک مدبّر اور مؤرّخ، احمد بن ابراهیم المعروف به رسمی، جزیرۂ کریت کے ایک مقام رثمنو Rethymno (ترکی میں رِسمو) کا رهنے والا تھا (اور غالباً رسمی کی وجه تسمیه یهی هے)۔ وه یونانی الاصل تھا (قب هامر۔ پرگشتال Hammer-Purgstall، ۸: ۲۰۲)۔ وه ۱۱۱۲ھ/ ۱۷۰۰ء میں پیدا هوا اور ۱۱۴۶ھ/ ۱۷۳۳ء میں استانبول آیا، جهاں اس نے تعلیم پائی اور رئیس افندی طاؤق بی [کے داماد] مصطفی کی ایک بیٹی سے شادی کی اور باب عالی میں ملازم هو گیا۔ وه مختلف شهروں میں مختلف عهدوں پر مأمور رها [دیکھیے سجلّ عثمانی، ۲: ۳۸۰ ببعد]۔ ماه صفر ۱۱۷۱ھ/ اکتوبر ۱۷۵۷ء میں وه ترکی سفیر کی حیثیت سے ویانا گیا اور اپنی واپسی پر اس نے اپنے مشاهدات اور تجربات کے متعلق ایک تحریری بیان پیش کیا۔ ذوالقعدة ۱۱۷۶ھ/ مئی ۱۷۶۳ء میں اسے پھر یورپ بھیجا گیا۔ اس دفعه وه پروشیا (المانیه) کے شهر برلن میں سفیر بن کر گیا اور اس

نے اس سفارت کا بھی پورا پورا حال قلمبند کیا جو بلادِ مغرب میں بھی جاذبِ توجہ ثابت ہوا، کیونکہ اس میں اس نے پروشیا کی حکمتِ عملی پر رائے زنی کی تھی اور برلن کے حالات، وہاں کے باشندوں کے طور طریقے اور تمام متعلقہ موضوعات کا تذکرہ تھا۔ کئی اہم عہدوں پر فائز رہنے کے بعد وہ ۲ شوال ۱۱۹۷ھ / ۳۱ اگست ۱۷۸۳ء کو استانبول میں فوت ہو گیا (اس تاریخ کے متعلق قب بابنگر Babinger، ص ۳۰۹، حاشیہ ۲)۔ اس کا مقبرہ سقوطری [اشقودار] کے محلۂ سلیمیہ میں موجود ہے۔

ویانا اور برلن کے سفارت ناموں یعنی مذکورۂ بالا تحریری بیانات کے علاوہ احمد رسمی نے ترکی اور روس کی جنگ اور کوچک قینارجہ کی صلح (۱۷۶۹ تا ۱۷۷۴ء) کے بارے میں بھی ایک رسالہ خلاصۃ الاعتبار کے نام سے لکھا تھا۔ رسمی خود اس جنگ میں شریک تھا؛ چنانچہ اس نے اس رسالے میں اپنے تاثرات قلمبند کیے ہیں، جو ترکی کے اس اہم دور سے متعلق ہیں۔ اس کے مجموعے، جن میں مشاہیر کے سوانح حیات ہیں، خاص طور پر قابلِ قدر ہیں، مثلاً حدیقۃ الرؤساء (مرتبۂ ۱۱۵۷ھ / ۱۷۴۴ء)، جس میں چونسٹھ رؤساء الکتاب (رئیس افندی لر) کے حالات مذکور ہیں اور خمیلۃ الکبراء، جس میں شاہی حرم کے بڑے بڑے خواجہ سراؤں (قیزلر آغالری) کا ذکر ہے۔ اسی قسم کی ایک اور کتاب اس کا وہ تکملہ ہے جو اس نے ۱۱۷۷ھ / ۱۷۶۳ء میں محمد امین بن حاجی محمد المعروف بہ آلاے بیگی زادہ کی وفیات پر تحریر کیا، جس میں اس نے بارہ فہرستوں میں مشاہیر ذکور و اناث کی وفات کی تاریخیں دی ہیں (قب مضامین کی وہ فہرست جو ہامر پرگشتال Hammer-Purgstall، ۹ : ۱۸۷ ببعد، نے دی ہے)۔ رسمی نے علم طبقات الارض اور امثال پر بھی کئی اور کتابیں لکھیں۔

مآخذ: (۱) [محمد ثریّا:] سجلِّ عثمانی، ۲ : ۳۸۰ ببعد؛ (۲) بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۲ : ۵۸ ببعد (مع فہرست تصانیف)؛ (۳) بابنگر Babinger، ص ۳۰۹ تا ۳۱۲ (اس کے سفرناموں کے مخطوطات کی فہرست میں یہ بھی شامل کر لیے جائیں: برلن، Or.، ۴ : ۱۵۰۲، اوراق ۲۷ب تا ۴۴ب (ناکمل)؛ پیرس، Suppl. Turc، عدد ۵۱۰)؛ (۴) پیرس، مجموعۂ Cl. Huart اور مخطوطات، جن کا ذکر استانبول کتابلق لری تاریخی جغرافیہ یازمہ لری کتالوگ لری، ج ۱، عدد ۲۸۳، میں کیا گیا ہے؛ اس کے ساتھ ہی پولش ترجمے کا اضافہ کیجیے: *Podroż Resmi Ahmed-Efendego do Polski i Poselstwo Jego do Prus 1177* (مطابق واصف: تاریخ، ۱ : ۲۳۹ ببعد)، در J.J.S. Sekowski: *Collectanea z Dziejopisów Tureckich*، ج ۲، وارسا ۱۸۲۵ء، ص ۲۲۲ تا ۲۸۹؛ حدیقۃ الرؤساء اور خمیلۃ الکبراء کے مخطوطات کے لیے دیکھیے نیز استانبول کتب لقلری، وغیرہ، اعداد ۴۱۲ و ۴۱۳۔

(بابنگر F. BABINGER)

احمد رفیق: (اس نے اپنا خاندانی نام آلتون آی [= سنہرا چاند] اختیار کر لیا تھا)، ایک ترک مؤرخ جو ۱۸۸۰ء میں بشکطاش استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم کلیلی کے فوجی ثانوی مدرسے اور مکتبۂ حربیہ میں ہوئی۔ فوجی افسر بننے کے بعد بھی اس کا زیادہ تر وقت جغرافیے اور فرانسیسی زبان کی تعلیم دینے میں صرف ہوتا رہا۔ ۱۹۰۹ء سے اسے [فوج کے] عمومی عملے (general staff) میں اخبار عسکری مجموعہ کا مدیر مقرر کیا گیا، جس میں وہ خود بھی فوجی موضوعات پر مقالے شائع کرتا رہا۔ تاریخ انجمنی کا رکن بننے کے بعد وہ ملازمت سے سبکدوش ہو کر مکمل طور پر مطالعے میں منہمک ہو گیا۔ ۱۹۱۷ء سے ۱۹۳۳ء تک وہ استانبول کی یونیورسٹی میں

تاریخ کا پروفیسر رہا۔ اس نے ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو انتقال کیا۔

اس نے بہت سی تاریخی کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے کچھ تو عالمانہ رنگ کی ہیں اور کچھ عوام پسند طرز کی اور محافظ خانے (arichives) کی بہت سی دستاویزیں بھی، جو عثمانی تاریخ سے متعلق ہیں، شائع کیں۔ اس کی مشہور ترین تصانیف میں وہ کتابیں شامل ہیں جو اس نے قدیم استانبول کی زندگی پر لکھیں (ہجری اوننجو — باعلی الترتیب اون برنجی، اون ایکنجی، اون اوچنجی — عصرده استانبول حیاتی)، نیز مقالات (monographs) کا ایک سلسلہ، موسومہ گچمش عصرلرده ترک حیاتی۔ اس کے کئی مقالے تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی (*TOEM*)، یکی مجموعہ، حیات، ادبیات قاذولنه سی، ترکیات مجموعہ سی میں شائع ہوئے۔

مآخذ: (۱) رشاد اکرم کوچو: احمد رفیق، استانبول ۱۹۳۸ء؛ (۲) اسمعیل حبیب: ادبیات تاریخی، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۳۸۲؛ (۳) O. Spies: *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart*، برلن ۱۹۴۳ء، ص ۸۳ تا ۸۷ (مع مکمل فہرست تصانیف احمد رفیق)۔

(A. TIETZE)

* **احمد، شیخ، سرهندیؒ**: ابو البرکات، بدرالدین، شیخ احمد نقشبندی سرهندی، امام ربانی، مجدد الف ثانی، مخدوم شیخ عبدالاحدؒ کے صاحبزادے، جو شیخ عبدالقدوسؒ گنگوہی کے مرید اور خود بھی ایک صاحب علم بزرگ تھے۔ تاریخ ولادت ۱۴ شوال ۹۷۱ھ/ ۱۵۶۴ء؛ مولد سرهند؛ سلسلۂ نسب جناب فاروق اعظم حضرت عمرؓ ابن الخطاب سے ملتا ہے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کی اور چند ہی سال میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ پھر سیالکوٹ تشریف لے گئے اور معلومات میں مولینا کمال کشمیری کے سامنے، جو علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کے بعد استاد تھے، زانوے تلمذ تہہ کیا۔ حدیث، فقہ و تفسیر کے ساتھ ساتھ عربی ادب کا مطالعہ بھی جاری رہا۔ تعلیم سے فارغ ہوئے تو پھر سرهند آ کر درس و تدریس کی طرح ڈالی، لیکن طلبِ علم کا شوق انہیں پھر کشاں کشاں رہتاس اور جونپور لے گیا۔ اکبر آباد (آگرے) میں بھی قیام فرمایا، جہاں ابو الفضل اور ابو الفیض فیضی سے صحبت رہتی اور مسائل علم و حکمت زیر بحث آتے۔ یہی صحبتیں ہیں جن میں حضرت مجددؒ کو نہایت قریب سے ان حالات کے مشاہدے اور ان افکار و خیالات اور ان سیاسی و اجتماعی عوامل سے واقفیت پیدا کرنے کا موقع ملا جن کا تعلق اکبر کے عہد اور بالخصوص اس کے ذاتی حلقے سے ہے۔ قیام اکبر آباد ہی کے دوران میں آپ کے والد ماجد نے آپ کو سرهند طلب فرمایا۔ آپ واپس تشریف لائے تو آپ کی شادی شیخ سلطان رئیس تھانیسر کی صاحبزادی سے کر دی گئی۔ شادی کے بعد آپ نے ایک حویلی اور ایک مسجد تعمیر کی اور سرهند ہی میں مقیم ہو گئے۔ اس اثناء میں آپ طریقۂ چشتیہ کے علاوہ، جس کی تعلیم آپ نے اپنے والد ماجد سے پائی تھی، شاید طریقۂ سهروردیہ اور طریقۂ قادریہ میں بھی داخل ہو چکے تھے اور اپنے ایک اور استاد شیخ یعقوب کشمیری کی بدولت اگرچہ طریقۂ کبرویہ سے بھی استفادہ کیا تھا، لیکن اس کے باوجود اطمینان کلی سے محروم تھے، مگر پھر ۱۰۰۸ھ میں سفر حج کی غرض سے دہلی پہنچے تو آپ کے دوستوں میں سے مولینا حسن کشمیری نے آپ سے حضرت خواجہ باقی باللہؒ نقشبندی کے کمالات کا ذکر کیا۔ حضرت مجددؒ کا اشتیاق بڑھا تو وہ انہیں حضرت خواجہؒ کی خدمت میں لے گئے۔ حضرت مجددؒ نے چند ہی دن ان کی صحبت میں گزارے تھے کہ

وہ بے اطمینانی جس سے دل میں خلش رہا کرتی تھی اطمینان سے بدل گئی۔ ادھر حضرت خواجہؒ پر بھی آپ کے جذب و شوق اور صدق و صفا کے ساتھ ساتھ اتباع شریعت اور حمیت دینی کا بڑا اثر تھا۔ پھر جب آپ نے باقاعدہ حضرت خواجہؒ کے ہاتھ پر بیعت کی تو ان کے ارشاد کے مطابق سرہند واپس تشریف لے گئے اور اس سلسلۂ ارشاد و ہدایت کی ابتداء کی جو ارض پاک و ہند میں مسلمانوں کی حیاتِ ملّی کے لیے ایک بڑے فیصلہ کن اور دوررس انقلاب کا باعث ہوا۔ اس دوران میں آپ حضرت خواجہؒ کی دعوت پر ایک مرتبہ پھر دہلی تشریف لے گئے اور چند مہینے ان کی صحبت میں بسر کیے۔ ظاہر ہے اس زمانے میں انہوں نے اپنے مرشد سے بالخصوص انتساب فیض کیا ہوگا، لیکن اس کے بعد پھر آپ کا ان سے ملنا ثابت نہیں حتی کہ حضرت خواجہؒ کا انتقال ہو گیا۔ حضرت مجددؒ اس وقت لاہور میں تھے جہاں حضرت خواجہؒ ہی کی ہدایت پر آپ تشریف لے گئے تھے۔ مرشد کی وفات کا حال سن کر آپ دہلی پہنچے، مزار پر حاضری دی، اور سرہند واپس آ گئے۔ ۱۰۲۸ھ/ ۱۶۱۹ء میں آپ کو جہانگیر نے آگرے میں طلب کیا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب آپ کا سلسلۂ تلقین و ہدایت دور دور تک پھیل چکا تھا اور آپ کے مرید اور خلفاء اسلامی ہند کے اقطاع و اضلاع کے علاوہ بیرون ہند میں بھی موجود تھے، آپ کے سامنے اب ایک عظیم الشان کام تھا، یعنی ان خرابیوں کی اصلاح جو طرح طرح سے مسلمانوں میں پھیل رہی تھیں اور جن سے ایک طرف مسلمانوں کا شعورِ ملّی، دوسری جانب اتباع شریعت اور اقامتِ دین کے لیے ان کا احساس روز بروز کم ہو رہا تھا۔ یہی حالات تھے جنھیں دیکھتے ہوئے آپ کے ایک پرجوش مرید شیخ بدیع الدین نے جہانگیر کے لشکر کا رخ کیا اور اسے دعوت حق دی تو ایک تعداد کثیر حضرت مجددؒ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو گئی۔ ادھر آپ کے مخالفین نے جہانگیر کو بھڑکایا اور حضرت مجددؒ پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ اپنے بعض دعاوی میں حدودِ شریعت سے تجاوز کر گئے ہیں۔ یہ امر مصالح ملکی کے خلاف تھا۔ بہر کیف آپ دربارِ شاہی میں پہنچے تو جہانگیر بڑی بے ادبی سے پیش آیا، آپ کو مغرور اور متکبّر ٹھیرایا اور اس عذر میں کہ آپ اپنے احوال باطن کی اصلاح کر سکیں آپ کو قلعۂ گوالیار میں قید کر دیا؛ لیکن حضرت مجددؒ کے لیے قید و بند کا یہ سلسلہ ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہوا؛ چنانچہ اس دوران میں آپ نے اپنے مراتب روحانی میں بالخصوص ترقی کی، جس کا اظہار آپ نے اپنے مکتوبات میں بھی کیا ہے۔ زندان گوالیار ہی میں کئی ایک غیر مسلموں نے آپ کے دست حق پرست پر اسلام قبول کیا اور کئی ایک مجرموں نے صدق دل سے توبہ کی۔ سال بھر کے بعد جب جہانگیر نے، جو معلوم ہوتا ہے اپنے اس فعل پر نادم تھا، آپ کی رہائی کا حکم صادر کیا تو اس کے دل میں حضرت مجددؒ کی عظمت راسخ ہو چکی تھی اور وہ دل سے ان کا معتقد ہو گیا تھا۔ اس نے حضرت مجددؒ کو اجازت دی کہ جی چاہے تو سرہند واپس تشریف لے جائیں اور جی چاہے تو لشکر شاہی کے ساتھ رہیں۔ علاوہ اس کے خلعت فاخرہ بھی عطا کیا۔ حضرت مجددؒ نے اپنی دعوت کے پیش نظر لشکر کے ساتھ رہنا پسند کیا؛ چنانچہ کئی ایک مہموں میں آپ بادشاہ کے ساتھ رہے۔ بادشاہ کی توجہ بھی اب روز بروز اس امر پر مرکوز ہو رہی تھی کہ حکومت کے لیے اتباع شریعت فرض ہے۔ یوں اس طور و طریق کا ازالہ ہوا جو اکبر کے عہد میں حکومت نے اختیار کر رکھا تھا۔ اس دوران میں آپ اجمیر بھی تشریف لے گئے اور حضرت خواجہ معین الدینؒ چشتی کے مزار پر مراقبہ فرمایا۔ پھر جب پیرانہ سالی کے باعث ضعف

جسمانی بڑھنے لگا تو بادشاہ کی اجازت سے سرہند واپس آ گئے، جہاں ۲۸ صفر ۱۰۳۴ھ / ۱۰ دسمبر ۱۶۲۴ء کو آپ کا انتقال ہو گیا۔ مزار مبارک سرہند ہی میں ہے اور اس وقت سے لے کر اب تک ارادت مندوں کی زیارت گاہ ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ [۱۹۴۷ء میں] سکھوں نے جب سرہند کو تباہ کیا تو حضرت مجددؒ کا مزار ان کی دستبرد سے محفوظ رہا۔

حضرت مجدد کی دعوت یعنی اتباع شریعت، احیاے سنّت نبوی اور اقامتِ دین کے لیے ان کی اولوالعزمانہ جد و جہد کی اہمیت دوگونہ ہے: ایک مذہبی، دوسری سیاسی۔ ایک طرف وہ الحاد و زندقہ اور ان فتنوں اور بدعنوانیوں کا ازالہ چاہتے تھے جو اسلامی تعلیمات کی غلط تعبیر یا تصوف کی آڑ میں مسلمانوں میں پھیل رہے تھے، دوسری جانب ان کی نظر حکومت وقت کے ان ملحدانہ اقدامات، خیالات اور نظریات پر تھی جو مسلمانوں کی حیات ملّی کے لیے ایک مادۂ فاسد کا حکم رکھتے تھے اور ڈر تھا کہ اگر ان کی سیاست اور معاشرت کا یہی عالم رہا تو بہت ممکن ہے ان کی ملّی عصبیت کا خاتمہ ہو جائے؛ چنانچہ حضرت مجددؒ نے ان دونوں معاملات میں ایک فیصلہ کن موقف اختیار کیا اور جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ان کا درجہ پہلا شبہہ "ارہاص" کا ہے۔ اندریں صورت تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ حضرت مجددؒ کی شخصیت اسلامی ہندوستان کی تاریخ تصوف میں یگانہ ہے۔ انہوں نے جس طرح اصولاً اسلامی تعلیمات کو ن کی صحیح شکل میں اجاگر کیا اسی طرح اس معاشرے کی حفاظت اور اس کی اس سیاسی اور ملّی ہیئت کو برقرار رکھنے کے لیے بھی مجاہدانہ قدم اٹھایا جس میں عملاً ان تعلیمات کا اظہار ہوتا ہے۔ اکبر کے عہد کی بے اعتدالیوں نے سلطنتِ مغلیہ کی اسلامی حیثیت کو جس طرح مسخ کر رکھا تھا اور ملک بھر میں کچھ تو عجمی تصوف اور کچھ بھگتی تحریک کے زیر اثر جو ملحدانہ خیالات اور تحریکات پھیل رہی تھیں ان کے ازالے میں حضرت مجددؒ کی مساعی فیصلہ کن ثابت ہوئیں۔ یہی وجہ ہے کہ جن حضرات کو اس امر میں شبہ ہے کہ حضرت مجددؒ کی دعوت کا ایک رخ سیاسی بھی تھا وہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام اور ہندو مذہب کی آمیزش کا وہ عمل جو سیاست، معاشرت اور تہذیب و تمدن میں جاری تھا حضرت مجددؒ ہی کی کوششوں سے رکا۔ یہی کوششیں تھیں جن سے مسلمانوں کی ملّی اور قومی عصبیت کو تقویت پہنچی۔ ایسے ہی ان شیعی اثرات کا جو دربار شاہی پر چھا رہے تھے اور ایک سنّی المذہب مملکت میں ناگواری کا سبب بن رہے تھے قلع قمع ہوا تو انہیں کی بدولت۔ اس عملی جہاد کے ساتھ ساتھ حضرت مجددؒ نے تعلیم و ہدایت اور تزکیہ و تطہیر کا وہ عمل بھی جاری رکھا جس کے بغیر ناممکن ہے کہ اخلاق میں صدق و اخلاص کا رنگ پیدا ہو اور یہ نہایت ہی اہمّ حقیقت سمجھ میں آ جائے کہ ان مباحث کے باب میں جو از روے فکر یا ایمان و عقائد وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے رہتے ہیں ہمارا موقف کیا ہونا چاہیے۔ لہٰذا حضرت مجددؒ نے شریعت و طریقت، کشف و کرامات، بدعت و سنت اور اجتہاد کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار بڑی جرأت سے کیا اور حق یہ ہے کہ اس باب میں ان کے خیالات سے انحراف کا کوئی راستہ نہیں۔ انہوں نے مسئلۂ وحدة الوجود پر بالخصوص توجہ کی، اس لیے کہ یہ ایک ایسا تصور ہے جس کی تعبیر غیر اسلامی رنگ میں بھی ممکن ہے۔ انہوں نے اس کے برعکس وحدة الشہود کا نظریہ قائم کیا۔ یہاں اس امر کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ حضرت مجددؒ خود بھی تصوف کے مختلف سلسلوں،

بالخصوص سلسلۂ نقشبندیہ سے منسلک اور صاحب حال بزرگ تھے۔ ان کی ذات بھی ائمۂ صوفیہ کی طرح ارشاد و ہدایت کا سرچشمہ تھی اور وہ بھی اس امر کے ذمہ دار تھے کہ اپنے ارادت مندوں کو تزکیۂ باطن کی تعلیم دیں، تاکہ ان کی زندگی اسلام کے سانچے میں ڈھل جائے؛ لیکن ہندوستان میں کچھ ایسے عوامل کارفرما ہوگئے تھے جس سے اس سانچے کی اصل ہیئت میں بہت کچھ فرق آ چکا تھا؛ لہٰذا حضرت مجددؒ کی تعلیمات ایک نئے سلسلۂ تصوف کی شکل میں ظاہر ہوئیں ـــ ہمارا مطلب ہے سلسلۂ مجددیہ، جس کے متعلق قابل ذکر امر یہ ہے کہ دیگر سلسلہ ہائے تصوف کے برخلاف، جو بیرون ہند سے یہاں آئے تھے، یہی ایک سلسلہ ہے جس نے ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ممالک کا رخ کیا۔ حضرت مجددؒ نے اپنے خیالات کی ترجمانی متعدد تصنیفات میں کی ہے، یعنی المبدأ و المعاد (دہلی ۱۳۱۱ھ)؛ رسالۂ تہلیلیة (آپ کے مکتوبات کا ضمیمہ)؛ معارف اللدنیة؛ مکاشفات غیبیة؛ رسالة فی اثبات النبوة اور آداب المریدین میں۔ آپ کے ایک اور رسالے کا عنوان ہے رد روافض؛ لیکن آپ کی سب سے بڑی علمی خدمت آپ کے مکتوبات ہیں، جو تین دفاتر پر مشتمل ہیں (دفتر سوم بالخصوص اہم ہے) اور جن کی آپ کی زندگی میں اتنی قدر و منزلت ہوئی کہ ان کی نقلیں ہندوستان اور ہندوستان سے باہر دوسرے ممالک میں پھیل گئیں۔ غالباً یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مثنوی مولینا رومؒ کے بعد مکتوبات ہی حقائق و معارف اور اسرارِ شریعت و طریقت کا وہ خزینہ ہے جن سے الحاد و زندقہ، بدعت اور ضلالت کا قلع قمع ہوتا ہے۔ اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ مکتوبات کا مطالعہ خالصاً علمی نہج پر بھی کیا جائے۔ اگر ایسا ہوا تو اس سے اسلامی تعلیمات، تاریخ تصوف اور نفسیات مذہب کے متعلق نہایت اہم نکات منکشف ہوں گے۔ مکتوبات کا انداز عالمانہ بھی ہے اور واعظانہ و خطیبانہ بھی؛ زبان مؤثر اور شیریں ہے اور اسلوب بیان نہایت سلجھا ہوا۔ حضرت مجددؒ کا ذکر ان کے معاصرین اور متأخرین سب نے بڑی محبت اور عزت و احترام سے کیا ہے، لیکن پھر ایسا بھی ہوا کہ مکتوبات کی بعض عبارتوں اور ان کے دعوی مجددیت پر اعتراضات بھی کیے گئے۔ دعوی مجددیت کی ایک تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اکبری الحاد میں ایک فتنہ ''الفیہ'' بھی تھا، جس کا زور اس بات پر تھا کہ اسلام کی تعلیمات صرف ایک ہزار سال کے لیے ہیں، لہٰذا ان کا دور ختم ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو دعوی مجددیت یا لقب مجدد الف ثانی کی توجیہ بآسانی ہو جاتی ہے، بالخصوص جب مقصد صرف یہ ہو کہ مسلمان اپنی زندگی میں وہ راستہ اختیار کریں جو اسلام نے تجویز کیا ہے۔ رہے ان کے دوسرے دعاوی جو مورد اعتراض ہوئے تو ان کی وجہ زیادہ تر وہ غلط فہمیاں ہیں جو روضة القیومیة کی عبارتوں سے پیدا ہوئیں جو بجائے خود ایک ناقص سی تصنیف ہے اور جس کی ذمہ داری حضرت مجددؒ پر بہر حال عاید نہیں ہوتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے معاصرین، بالخصوص شیخ عبدالحق محدثؒ دہلوی، کو بھی بعض امور میں ان سے اختلاف تھا، لیکن یہاں بھی زیادہ تر دخل غلط فہمیوں ہی کا تھا؛ ثانیاً حضرت مجددؒ کو جب ان اختلافات یا اعتراضات کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے بڑے سلیقے سے اپنا موقف واضح کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت محدثؒ دہلوی بھی ان کا نام بڑے احترام سے لیتے ہیں۔ پھر اس ضمن میں ایک اہم بات یہ ہے کہ حضرت مجددؒ نے جب قرآن و سنت کی قطعیت اور اتباع نبوی کی فرضیت کے پیش نظر جملہ

احوال و مواجید، اور اسی طرح افکار و آراء کی صحت و عدم صحت کے متعلق خود ہی ایک اصول قائم کر دیا تو پھر ان سے اختلاف کی کوئی گنجایش نہیں رہتی، اس لیے کہ اس صورت میں ہم ہر بات کو اس معیار پر پرکھ سکتے ہیں جو انھوں نے بڑی خوبی اور جرأت سے قائم کیا تھا۔

(سید نذیر نیازی)

مآخذ: (۱) مکتوبات، جو تعداد میں تقریباً ۵۳۶ ہیں، ہندوستان میں کئی مرتبہ چھپ چکے ہیں (چاپ سنگی، لکھنؤ ۱۹۱۳ء؛ دہلی ۱۲۸۸ و ۱۲۹۰ھ؛ امرتسر ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۴ھ)؛ (۲) اردو ترجمۂ [مکتوبات]، از قاضی عالم الدین، لاہور ۱۹۱۳ء؛ (۳) تزکِ جہانگیری، علی گڑھ ۱۸۶۴ء، ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۰۸؛ (۴) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۵) محمد ہاشم کشمی: زبدة المقامات، تالیف ۱۰۳۷ھ، مطبوعۂ کانپور، ص ۱۲۲ تا ۲۸۲؛ (۶) بدرالدین سرہندی: حضرات القدس، تالیف ۱۰۵۷ھ، اب تک قلمی نسخے کی صورت میں محفوظ ہے؛ اردو ترجمہ، از احمد حسین خان، لاہور ۱۹۲۲ء؛ (۷) محمد امین نقشبندی: مقامات احمدیہ، تالیف ۱۰۶۸ھ، ابھی قلمی صورت میں ہے؛ اردو ترجمہ لاہور سے شائع ہوا؛ (۸) محمد رؤف احمد: جواہر علویہ، اردو ترجمہ، لاہور سے شائع ہوا؛ (۹) محمد باقر: کنز الہدایة، تالیف ۱۰۷۵ھ، ابھی تک قلمی شکل میں موجود ہے؛ اردو ترجمہ عرفان احمد انصاری نے کیا ہے، جو لاہور سے طبع ہوا ہے؛ (۱۰) مولوی فضل اللہ: عمدة المقامات، تالیف ۱۲۳۳ھ؛ (۱۱) محمد احسان: روضة القیّومیة، مخطوطہ؛ اردو ترجمہ، لاہور ۱۳۳۶ھ؛ (۱۲) احمد ابوالخیر المکّی: ہدیّة احمدیة، کانپور ۱۳۱۳ھ؛ (۱۳) عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ، ص ۳۳۲ تا ۳۳۶؛ (۱۴) غلام علی آزاد: سبحة المرجان، بمبئی ۱۳۰۳ھ، ص ۴۷ تا ۵۲؛ (۱۵) T.W. Beale: مفتاح التواریخ، کانپور ۱۸۶۷ء، ص ۲۳۰ تا ۲۳۱؛ (۱۶) مفتی غلام سرور: خزینة الاصفیاء، کانپور ۱۸۹۴ء، ۲: ۶۰۷ تا ۶۱۹؛ (۱۷) رحمٰن علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء، ص ۱۰ تا ۱۲؛ (۱۸) ابوالکلام آزاد: تذکرہ، کلکتہ ۱۹۱۹ء؛ (۱۹) محمد عبدالاحد: حالات و مقامات شیخ احمد فاروقی سرہندی، دہلی ۱۳۲۹ھ؛ (۲۰) محمد احسان اللہ عباسی: سوانح عمری حضرت مجدّد الف ثانی، رامپور ۱۹۲۶ء؛ (۲۱) شیخ محمد اکرام: رود کوثر، مطبوعۂ کراچی؛ (۲۲) محمد منظور، مدیر: الفرقان (مجدّد نمبر)، بریلی ۱۹۳۸ء؛ (۲۳) محمد میاں: علمائے ہند کا شاندار ماضی، طبع دوم، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۲۴) T. W. Arnold: *The Preaching of Islam*، ص ۴۱۲؛ (۲۵) برہان احمد فاروقی: *The Mujaddid's Conception of Tawhid*، لاہور ۱۹۴۰ء؛ (۲۶) مصطفٰی صبری: موقف العقل و العلم و العالم، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۳: ۲۲۵ تا ۲۹۹؛ (۲۷) خلیق احمد عثمانی: تاریخ مشائخ چشت؛ (۲۸) وہی مصنف: حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی؛ (۲۹) محمد فرمان: حیات مجدد۔

(شیخ عنایت اللہ)

احمد شاہ: ہندوستان کے کئی بادشاہوں کا نام، جن میں سے مشہورترین حسب ذیل ہیں:

(۱) احمد شاہ بہادر مجاہدالدین ابونصر، محمد شاہ مغل شہنشاہ دہلی کا بیٹا اور جانشین، جو ۱۱۳۸ھ / ۱۷۲۵ء میں پیدا ہوا اور ۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء میں تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد میں عنانِ حکومت عملی طور پر صفدر جنگ نواب اودھ کے ہاتھ میں رہی، جسے نئے شہنشاہ کا وزیر اعلٰی بھی مقرر کر دیا گیا تھا۔ روہیلوں کی روک تھام کے لیے اس نے مرہٹوں سے امداد طلب کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے اس کی سلطنت کے بعض صوبوں میں لوٹ مار مچا دی اور اسی اثناء میں [احمد شاہ ابدالی کے زیرِ قیادت] افغانوں نے پنجاب کو ویران کر دیا۔ احمد شاہ بذاتِ خود ایک نااہل حکمران

تھا، جو عیش و عشرت کا دلدادہ تھا۔ وزیرِ سلطنت صفدر جنگ کو موقوف کرنے کے بعد اس کی حکومت بھی جلد ہی ختم ہو گئی۔ ایک اور وزیر عماد الملک غازی الدین خان نے اعلان کر دیا کہ وہ حکومت کرنے کے ناقابل ہے اور قید کر کے اس کی آنکھیں نکلوا دیں (۱۱۶۷ھ / ۱۷۵۴ء)۔ احمد شاہ ۱۱۸۹ھ / ۱۷۷۵ء میں فوت ہوا۔

(۲) احمد شاہ اوّل و ثانی و ثالث: بہمنی خاندان کے حکمران تھے؛ ان کے لیے دیکھیے مقالۂ بہمنی (خانوادہ)۔

(۳) احمد شاہ بن محمد شاہ شمس الدین: حاکم بنگالہ (۸۳۵ھ تا ۸۳۶ھ / ۱۴۳۱ء تا ۱۴۳۲ء)؛ دیکھیے مقالۂ راجہ گنیش [دراا، لائڈن، طبع دوم]۔

(۴) احمد شاہ اوّل و ثانی: شاہانِ گجرات؛ دیکھیے مقالۂ گجرات۔

(۵) احمد شاہ: نظام شاہی خاندان کا بانی؛ دیکھیے مقالۂ نظام شاہی۔

احمد شاہ درّانی: [یا ابدالی]، افغانستان کے سدّوزئی خاندان کا پہلا حکمران اور درّانی سلطنت کا بانی، جو افغانوں کے ابدالی [زِلّکّ پان] قبیلے کی پوپل زئی برادری کی ایک شاخ سدّوزئی کا فرد تھا۔ [وہ ۱۷۲۴ء میں ملتان میں پیدا ہوا، جہاں اب تک ایک سڑک اس کے نام پر ابدالی روڈ کہلاتی ہے۔] اٹھارھویں صدی کی ابتداء میں ابدالی زیادہ‌تر ہرات کے گرد و نواح میں آباد تھے۔ اپنے سردار زمان خان کی قیادت میں، جو احمد خان کا باپ تھا، اُنھوں نے ایرانیوں کی جانب سے ہرات پر قبضہ کر لینے کی کوششوں کی مزاحمت کی، مگر آخرکار ۱۷۲۸ء میں انھیں مجبور ہو کر نادرشاہ کی اطاعت قبول کرنا پڑی۔ کچھ مدّت کے بعد انھوں نے احمد خان کے بھائی ذوالفقار خان کی سرکردگی میں پھر بغاوت کی، لیکن ایرانی حکمران نے انھیں دوبارہ شکست دی اور ۱۷۳۱ء میں ہرات پر قبضہ کر لیا۔ ابدالیوں کی جنگی صفات دیکھ کر نادر نے انھیں اپنی فوج میں بھرتی کر لیا اور ۱۷۳۷ء میں غلزیوں کے اخراج کے بعد اس نے ابدالیوں کو قندھار میں آ بسنے کی اجازت دے دی۔ احمد خان نے نادر شاہ کی ملازمت میں نمایاں خدمات سرانجام دیں اور وہ معمولی یساوُل، یعنی ذاتی ملازم، کے درجے سے ترقی کر کے ابدالیوں کے دستۂ فوج کا سپہ سالار بن گیا اور اس حیثیت سے ایرانی فاتح کے ہمراہ ہندوستان کی مہم پر بھی گیا۔ جمادی الآخرۃ ۱۱۶۰ھ / جون ۱۷۴۷ء میں نادرشاہ کو قزلباش سازشیوں نے خراسان میں کَچان کے مقام پر قتل کر ڈالا۔ اس واقعے سے احمد خان اور افغان سپاہیوں کو قندھار کی طرف کوچ کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ راستے میں انھوں نے احمد خان کو اپنا سردار منتخب کر لیا اور اسے احمد شاہ کا لقب دیا۔ اس انتخاب میں زیادہ آسانی اس وجہ سے بھی پیدا ہو گئی کہ حاجی جمال خان، جو محمد زئی یا بارک زئی قبائل کا سردار تھا (اور یہی قبیلے سدّوزیوں کے بڑے رقیب تھے)، احمد خان کے حق میں دست بردار ہو گیا۔ احمد شاہ نے دُرِّ دُرّان، یعنی موتیوں کا موتی، لقب اختیار کر لیا اور اس دن سے ابدالی درّانی کہلانے لگے۔ احمد شاہ کی تاجپوشی کی رسم قندھار میں ادا ہوئی، جہاں اس کے نام کا سکہ مضروب ہوا۔ ایرانی فاتح کا تتبع کرتے ہوئے اس نے بھی ایک خاص فوج تیار کی، جو اس کی ذات کے ساتھ وابستہ تھی اور ”غلام شاہی“ کہلاتی تھی۔ یہ ایک مخلوط قسم کی فوج تھی، جو تاجیکوں، قزلباشوں اور یوسف‌زئی پٹھانوں پر مشتمل تھی؛ لیکن احمد شاہ طبعاً زیادہ‌تر اعتماد اپنے نزدیک‌ترین پیرووں، یعنی درّانیوں ہی پر رکھتا تھا۔ قندھار کو اپنا صدر مقام بنا کر اس نے غزنی، کابل اور پشاور کو بھی آسانی سے اپنے حیطۂ اقتدار میں لے لیا۔

اس کا مقصد یہ تھا کہ افغانستان میں اپنی طاقت مضبوط کر کے اپنا وقار و اقتدار بڑھائے اور اپنے سرکش پیروؤں کے لیے خارجی جنگوں کے ذریعے شغل پیدا کرے، جس کی حالاتِ زمانہ نے مساعدت کی، کیونکہ اس زمانے میں ہندوستان میں بدنظمی کا دور دورہ تھا۔ وہ اپنے آپ کو نادرشاہ کی مشرقی مملکت کا وارث سمجھتا تھا اور اس اعتبار سے ان صوبوں کا دعوے دار تھا جو نادر شاہ نے مغل شہنشاہ سے چھین لیے تھے؛ چنانچہ اس نظریّے کے مطابق اس نے ہندوستان پر ۱۷۴۷ سے ۱۷۶۹ء تک نو مرتبہ حملہ کیا، گو اس کا یہ ارادہ کبھی نہ ہوا کہ وہاں اپنی سلطنت قائم کرے۔ ہندوستان پر پہلے حملے کے موقع پر وہ قندھار سے دسمبر ۱۷۴۷ء میں روانہ ہوا اور ۱۷۴۸ء کے ماہ جنوری تک اس نے لاہور اور سرہند پر قبضہ کر لیا۔ آخرکار دہلی سے مغلیہ فوج اسے روکنے کے لیے بھیجی گئی۔ احمد شاہ کے پاس توپخانہ نہ تھا اور اس کی فوج کے مقابلے میں مغلیہ فوج کی تعداد بھی کہیں زیادہ تھی، اس لیے ماہ مارچ ۱۷۴۸ء میں اسے منوپور کے مقام پر قمرالدین کے بیٹے معین الملک نے شکست دی۔ قمرالدین خود ایک ابتدائی جھڑپ میں مارا جا چکا تھا۔ احمد شاہ پسپا ہوا اور معین الملک پنجاب کا صوبہ دار مقرر کیا گیا، لیکن وہ اپنی حکومت کو پوری طرح مضبوط نہ کرنے پایا تھا کہ دسمبر ۱۷۴۹ء میں احمد شاہ نے دوبارہ دریاے سندھ کو عبور کیا۔ دہلی سے کوئی کمک معین الملک کو نہ پہنچ سکی، اس لیے وہ صلح کرنے پر مجبور ہو گیا۔ دہلی کی ہدایت کے مطابق احمد شاہ سے یہ وعدہ کیا گیا کہ اسے چہار محال (گجرات، اورنگ آباد سیالکوٹ اور پسرور) کا مالیانہ ادا کیا جائے گا، جو مغل شہنشاہ محمد شاہ نے ۱۷۳۹ء میں نادرشاہ کو ادا کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ جب احمد شاہ پنجاب میں بر سرِ پیکار تھا تو اس کی غیرحاضری میں نور محمد علی زئی نے، جو نادر شاہ کا ایک سابق سردار تھا، اسے تخت سے معزول کرنے کی سازش کی۔ قندھار واپس آنے پر اس سازش کو دبا دیا گیا اور نور محمد کو قتل کرا دیا گیا۔ اس کے بعد وہ اپنی مغربی سرحد کی جانب متوجہ ہوا؛ چنانچہ ۱۱۶۳ھ / ۱۷۴۹ - ۱۷۵۰ء تک ہرات، مشہد اور نیشاپور پر تسلط ہو گیا۔ مرزا شاہ رخ کو، جو نادر شاہ کا پوتا تھا، ہرات کی سرحد پر کئی اضلاع احمد شاہ کے حوالے کرنا پڑے اور اس کے علاوہ اپنے سکوں پر افغانی سیادت کا اعتراف کرنا پڑا۔ اسی سال احمد شاہ کا قاچار کی نوخیز طاقت سے بھی تصادم ہوا، لیکن استرآباد کے مقام پر وہ پسپا ہوا اور اس سے آگے نہ بڑھ سکا؛ البتہ کوہ ہندوکش کے اُس پار اسے خاصی کامیابی ہوئی، جہاں اُس نے بلخ اور بدخشاں پر قبضہ کر لیا اور اس طرح گویا آمو دریا (Oxus) اس کی مملکت کی شمالی سرحد بن گیا۔

۱۷۵۱ تا ۱۷۵۲ء میں اس نے ہندوستان پر تیسری بار چڑھائی کی، کیونکہ چہار محال کا موعودہ مالیہ اسے ادا نہیں ہوا تھا۔ چار ماہ تک لاہور کا محاصرہ رہا اور ارد گرد کا تمام علاقہ ویران کر دیا گیا۔ معین الملک والی لاہور کو کمک نہ پہنچنے کے باعث شکست ہو گئی، لیکن احمد شاہ نے اسے اپنے عہدے پر بحال رکھا، کیونکہ شہنشاہ دہلی نے اب احمد شاہ کو ملتان اور لاہور کے دو صوبے باضابطہ حوالے کر دیے تھے۔ اس مہم میں کشمیر کے صوبے کا الحاق بھی درّانی سلطنت سے کر لیا گیا۔ اپریل ۱۷۵۲ء تک احمد شاہ پھر افغانستان واپس پہنچ گیا۔ معین الملک کے لیے پنجاب کا صوبہ کانٹوں کی سیج ثابت ہوا اور جب ماہ نومبر ۱۷۵۳ء میں اس کا انتقال ہو گیا تو ابتری اور بھی زیادہ بڑھ گئی۔ کچھ عرصے تک

تو حکومت کے تمام اختیارات اس کی بیوہ مغلانی بیگم کے ہاتھوں میں رہے، لیکن اس کی بے اعتدالیوں کے باعث ہمیشہ بغاوتیں ہوتی رہیں ۔ مغل وزیر عماد الملک نے اس بدنظمی سے فائدہ اٹھاتے ہوے مغلیہ سلطنت کے لیے پنجاب کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی اور اس کا انتظام آدینہ بیگ کے سپرد کر دیا ۔ احمد شاہ فوراً اپنا چھنا ہوا علاقہ واپس لینے کے لیے افغانستان سے روانہ ہوا ۔ دسمبر ۱۷۵۶ء میں وہ لاہور پہنچ گیا اور بغیر کسی مزاحمت کے دہلی تک جا پہنچا اور ۲۸ جنوری ۱۷۵۷ء کو دارالخلافہ میں داخل ہو گیا ۔ شہر میں لوٹ مار کا بازار گرم ہوا اور نہتے باشندوں کو موت کے گھاٹ اتارا گیا ۔ یہی حال متھرا، بندرابن اور آگرے کے لوگوں کا ہوا ۔ مارچ ۱۷۵۷ء کے آخر میں احمد شاہ کی فوج میں ہیضہ پھوٹ پڑا، اس لیے اسے ہندوستان سے واپس جانا پڑا ۔ واپس جانے سے پہلے اس نے محمد شاہ مرحوم شہنشاہ دہلی کی لڑکی حضرت بیگم سے شادی کر لی اور اپنے بیٹے تیمور کو بادشاہ عالمگیر ثانی کی بیٹی زہرہ بیگم سے بیاہ دیا ۔ سرہند کا علاقہ بھی درانی سلطنت میں شامل کر لیا اور دہلی کو نجیب الدولۃ روہیلہ کی تحویل میں دے دیا، جس نے اس کی مدد کی تھی اور تیمور پنجاب میں شاہ کے نائب کے طور پر رہا؛ مگر احمد شاہ کو ہندوستان کی حدود سے گئے دیر نہ ہوئی تھی کہ سکھوں نے آدینہ بیگ کے ساتھ مل کر تیمور کے برخلاف بغاوت کر دی ۔ ۱۷۵۸ء کے شروع میں آدینہ بیگ نے مرہٹوں کو اس غرض سے بلایا کہ وہ پنجاب سے افغانوں کو نکال دیں ۔ یہ کام مرہٹوں نے سرانجام دیا؛ چنانچہ وہ یہاں آئے اور دریاے سندھ کو عبور کر کے فی الواقع چند ماہ پشاور پر قابض رہے (اس کے متعلق جو شہادت گرانٹ ڈف کے بیان کی Grant Duff : *History of the Maharattas*، ۱۹۲۱ء، ص ۵۰۷ پر ملتی ہے ۔ اس کی تصدیق ایک فارسی مخطوطے سے بھی ہوتی ہے، جس کا نام اخبارات ہے اور جو ''بھارت اتہاس سمشودھک منڈل'' کے کتب خانے میں موجود ہے اور چندرچوڑ دفتر، ج ۱، ۱۹۲۰ء؛ ج ۲، ۱۹۲۴ء، میں بھی اس کا ذکر ہے؛ نیز دیکھیے H. R. Gupta : *Studies in Later Mughal History of the Punjab*، ۱۹۴۴ء، ص ۱۶۵ تا ۱۷۶) ۔ ان واقعات کی وجہ سے احمد شاہ کو چوتھی مرتبہ ہندوستان آنا پڑا (۱۷۵۹ء تا ۱۷۶۱ء) ۔ روانہ ہونے سے پہلے اس نے قلات کے براہوئی سردار نصیر خان پر حملہ کیا، جس نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا تھا ۔ گو احمد شاہ قلات پر قبضہ نہ کر سکا، تاہم نصیر خان نے اس کی سیادت تسلیم کرنے اور اس کی فوج کے لیے امدادی دستے دینے کا اقرار کیا ۔ مرہٹوں نے افغانوں کی آمد سے پہلے ہی پنجاب کو جلد خالی کر دیا اور دہلی تک پسپا ہو گئے ۔ سدا شِو بھاو کو، جو مرہٹا پیشوا کا بھائی تھا، افغانوں کو پنجاب سے باہر نکال دینے کا دشوار کام سپرد ہوا تھا ۔ مرہٹوں کو نہ صرف شمالی ہند کے مسلمان سرداروں کا مقابلہ کرنا پڑا، جو احمد شاہ سے مل گئے تھے، بلکہ انھیں تن تنہا لڑنا پڑا، کیونکہ راجپوت اور دوسری ہندو ریاستوں نے بھی ان کا ساتھ چھوڑ دیا، جو ان کے چوتھ اور سردیش مکھی کے استحصال بالجبر کی وجہ سے ناراض ہو گئی تھیں ۔ مرہٹوں نے ۲۲ جولائی ۱۷۶۰ء کو دہلی پر قبضہ کر لیا، لیکن فوجی مرکز کے اعتبار سے یہ مقام بے کار تھا، کیونکہ یہاں نہ تو اجناس خوردنی مل سکتی تھیں نہ چارہ اور نہ روپیہ ۔ جہاں تک رسد رسانی کا تعلق تھا عارضی طور پر حالات کچھ روبراہ ہو گئے، کیونکہ ۱۷ اکتوبر ۱۷۶۰ء کو کنج پورے پر قبضہ ہو گیا، لیکن یہ پیش قدمی تباہ کن ثابت ہوئی، اس لیے کہ

افغانوں نے دریاے جمنا کو عبور کر کے دہلی کے تمام راستے بند کر دیے۔ اب بھاو نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ پانی پت کے میدان میں مورچہ بند ہو جائے۔ اس کی رسد ہر طرف سے بند ہو گئی، کیونکہ غنیم کی فوجیں زیادہ سبک رفتار تھیں اور وہ مجبور ہوا کہ مورچوں سے باہر نکل کر افغانوں پر حملہ کرے۔ ہرچند مرہٹے جان توڑ کر لڑے، لیکن تند خو افغانوں کے مقابلے میں ان کے پاؤں نہ جم سکے، جنھیں احمد شاہ جیسا ماہر سپہ سالار لڑا رہا تھا؛ چنانچہ ۱۴ جنوری ۱۷۶۱ء کو مرہٹوں نے شکست کھائی اور ان کے بے شمار آدمی کھیت رہے۔ احمد شاہ نے اپنی طاقت کو ہندوستان میں مضبوط کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی، بلکہ ایک دفعہ پھر افغانستان کو لوٹ گیا۔ پانی پت میں افغانی فتح کے نتائج بہت دوررس ثابت ہوے، چنانچہ نظام کو اُدگیر میں جو شکست ۱۷۶۰ء میں ہوئی تھی اس کی تلافی کا موقع مل گیا اور غالباً ریاست حیدرآباد مکمل تباہی سے بچ گئی۔ اسی شکست کی وجہ سے میسور میں حیدرعلی کو یہ موقع ملا کہ وہ وہاں ایک خود مختار مسلم حکومت قائم کر لے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ایک عارضی روک تھی اور مرہٹے اس شکست کے بعد بہت جلد سنبھل گئے، لیکن اس نظریے میں اس فتح کی اصلی اہمیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ اس فتح کی بدولت انگریزوں کو وہ مہلت مل گئی جو انھیں بنگال میں اپنی طاقت کو مستحکم کرنے کے لیے درکار تھی۔

پانی پت کی لڑائی کے بعد شمالی ہند کی تاریخ کا بڑا واقعہ سکھوں کا روز افزوں عروج ہے، جنھوں نے احمد شاہ کے سلسلۂ مواصلات پر متواتر حملے کر کے افغانوں کے خطرے کا سدّ باب کر دیا؛ چنانچہ ۱۷۶۲ء کی مہم کا مقصد انھیں پنجابی سکھوں کی سرکوبی تھی۔ سکھوں کو شکست ہوئی اور گوجروال کے قریب ان کے کشتوں کے پشتے لگ گئے۔ اس لڑائی کو سکھ لوگ ''گھلو گھارا'' [یعنی سخت خونریز جنگ] کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ احمد شاہ پنجاب میں کامل نو ماہ تک مقیم رہا اور اس عرصے میں اس نے کشمیر کو، جس کا افغان صوبیدار خود مختار بن بیٹھا تھا، دوبارہ اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ بااین ہمہ سکھوں کی پوری سرکوبی نہ ہو سکی اور افغان قلعہ نشین فوجوں پر ان کے لگاتار حملوں کی وجہ سے ۱۷۶۴ء سے لے کر ۱۷۶۹ء تک اسے تین اور حملے کرنا پڑے۔ ادھر احمد شاہ کو خود اپنے ملک میں بھی سخت بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑ گیا۔ ۱۷۶۳ء میں ہرات کے قریب قبیلۂ اَیماق نے سرکشی کی اور ۱۷۶۷ء میں خراسان میں سخت بغاوت رونما ہو گئی۔ ۱۱۸۶ھ/ ۱۷۷۳ء میں احمد شاہ کی وفات کے وقت اس کی سلطنت قریب قریب آمو دریا سے لے کر دریاے سندھ تک اور تبت سے خراسان تک پھیل چکی تھی۔ اس وقت کشمیر، پشاور، ملتان، سندھ، بلوچستان، ایرانی خراسان، ہرات، قندھار، کابل اور بلخ کے علاقے شامل تھے۔ اس کی زندگی ہی میں ایسے آثار نمایاں ہو چکے تھے کہ وہ دور افتادہ مفتوحہ علاقوں، مثلاً پنجاب وغیرہ، پر اپنا قبضہ قائم نہ رکھ سکے گا۔ بلوچستان عملاً خود مختار تھا اور صاف معلوم ہوتا تھا کہ خراسان کے لیے قاچار خاندان کی حکومت مقدر ہو چکی ہے۔ احمد شاہ درّانی کے جانشینوں کے عہد میں درّانی سلطنت تیزی کے ساتھ ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی۔

مآخذ: (۱) عبدالکریم علوی: تاریخ احمد، لکھنؤ ۱۲۶۶ھ (اردو ترجمہ، واقعات درّانی، کانپور ۱۲۹۲ھ)؛ (۲) مرزا محمد علی: تاریخ سلطانی، بمبئی ۱۲۹۸ھ؛ (۳) *Quellen studien zur Geschichte* : O. Mann des Ahmad Šāh Durrānī، در ZDMG، ۱۸۹۸ء؛ (۴) Storey، ۱: ۳۹۰ (احمد شاہ کے مؤرخین کے متعلق)؛ (۵) H. Elliot و J. Dowson: History of India، جلد ۸، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۶) M. Elphinstone: Caubul، جلد ۲، ضمیمہ A، لنڈن ۱۸۳۹ء؛ (۷) H. R. Gupta: Studies in Later Mughal History of the Panjab، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۸) C. J. Rodgers: Coins of Ahmad Shah Durrani، در JASc. Bengal، ۱۸۸۵ء؛ (۹) J. Sarkar: Fall of the Mughal Empire، کلکتہ ۱۹۳۴ء؛ (۱۰) وہی مصنف: نور الدین کی تاریخ نجیب الدولہ کا ترجمہ، در IC، ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) وہی مصنف: کاشی راج شو راؤ پنڈت کی کتاب حالات پانی پت کا ترجمہ، در Indian Historical Quarterly (۱۹۳۴ء)؛ (۱۲) Selections from the Peshwa's Daftar، طبع سرڈیسائی G.S.Sardesai، جلد ۲، ۱۹۳۰ء؛ (۱۳) T.S. Schejvalkar: Panipat: 1761، Deccan College Monograph Series، ۱۹۴۶ء؛ (۱۴) منشی غلام حسین طباطبائی: سیرالمتأخرین، انگریزی ترجمہ، کلکتہ ۱۹۰۲ء؛ [(۱۵) منشی عبدالکریم: واقعات درانی، ترجمہ از میر وارث علی سیفی، پنجابی اکیڈمی، ۱۹۶۳ء]؛ نیز دیکھیے مآخذ، در مقالۂ افغانستان: تاریخ۔

(کولن ڈیویز C. COLLIN DAVIES)

⊗ **احمد شوقی**: احمد شوقی بن علی بن احمد شوقی (۱۲۸۵ تا ۱۳۵۱ھ/۱۸۶۸ تا ۱۹۳۲ء)، بیسویں صدی کے نصف اول کا مشہور ترین مصری شاعر۔ وہ جزئی طور پر کرد نسل سے تھا، قاہرۃ میں پیدا ہوا اور وہیں اس نے وفات پائی۔ اپنے کلام میں اس نے نہ صرف عرب قومی امنگوں اور امیدوں ہی کا ذکر کیا ہے بلکہ اپنے وطن مصر پر اور اس کی گزشتہ شان و شوکت پر فخر و مباہات کا اظہار بھی کیا ہے۔

اس نے مصر کے مختلف سرکاری مدارس میں تعلیم حاصل کی اور پھر کلیۃ الحقوق (School of Law) کے شعبۂ ترجمہ میں کام کیا۔ ۱۸۸۷ء میں خدیو توفیق پاشا نے قانون کے مطالعے کے لیے اسے فرانس بھیجا اور ۱۸۹۱ء میں اس کی واپسی پر اسے دیوان خدیوی کے یورپی شعبے (القلم الافرنجی) کا صدر (رئیس) بنا دیا گیا، پہلی عالمگیر جنگ (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ء) میں جب خدیو عباس حلمی پاشا کو معزول کر دیا گیا تو شوقی اپنی خوشی سے وطن چھوڑ کر سپین چلا گیا (۱۹۱۵ء) - ۱۹۱۹ء میں وہ وطن واپس آیا اور پھر مرتے دم تک سینٹ Senate کا ممبر رہا۔

اس کے اشعار اس قدر مشہور ہوے کہ مصر بھر میں انھیں دھرایا، پڑھا اور گایا جانے لگا اور اسے امیرالشعراء کا لقب دیا گیا۔ اس کے بعض قصائد اب تک بڑے ذوق و شوق سے مصر اور دیگر عرب ممالک میں پڑھے جاتے ہیں۔ اس کی شہرت نے اسے خوشحال بنا دیا اور اس کے تہذیب یافتہ مداحوں کا ایک بڑا حلقہ قائم ہو گیا۔

اگرچہ اس نے نثر مسجع لکھنے کی کوشش کی لیکن اس میں اسے کوئی بڑی کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اس کی پختہ کارانہ تصانیف تقریباً تمام شعر اور منظوم تمثیلی حکایتوں تک محدود ہیں۔

شعر: اس کی نظموں کا مجموعہ اس کی وفات کے بعد چار جلدوں میں چھپا؛ جس کا نام الشوقیات ہے۔ اس کی پہلی جلد کے ساتھ ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کا لکھا ہوا ایک دیباچہ ہے، جس میں اس کی شاعری کی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا گیا ہے۔ انداز بیان اور زبان میں تو وہ قدیم روایت کی پیروی کرتا ہے، لیکن اس کے موضوعات، نقطۂ نظر اور احساسات نمایاں طور پر زمانۂ حال کے مطابق ہیں؛ اسی لیے وہ اور اس کا ہمعصر شاعر حافظ ابراہیم، جو بہت صاحب استعداد لیکن کسی قدر کم جدت طراز تھا، دونوں

اپنے ہم وطن مصریوں اور عربوں کی امیدوں اور آرزوؤں کے اظہار میں کامیاب رہے ۔ اس کی تضمیں مختلف طرز کی ہیں : سیاسی، تاریخی، اجتماعی، وصفی، غزلیہ، رثائیہ، یہاں تک کہ کچھ نظمیں بچوں کے لیے بھی مخصوص ہیں (دیوان الاطفال اور ہمزۃ الصّبا) ۔ اس کے کلام میں بیان کی سلاست کے ساتھ عالی ہمتی اور اعتقاد مذہبی کی پختگی بھی شامل ہے (مثال کے طور پر دیکھیے : ''ذکری المولد''، در شوقیات، ۱ : ۷۰) ۔ اس کی بعض خصوصیات میں ہجو ملیح کی جھلک پائی جاتی ہے، جن میں اس نے اپنے زمانے کے حالات و واقعات پر جانوروں کے قصوں کے پردے میں کامیابی کے ساتھ چوٹ کی ہے، دیکھیے (''الاسد و وزیرہ الحمار''، وہی کتاب، ۴ : ۱۳۷) ۔

منظوم تمثیلی حکایات : عربی میں پہلا ڈراما لبنان میں ۱۹۳۸ء میں دکھایا گیا تھا (البخیل، تصنیف مارون النقاش) ۔ پہلا رزمیہ heroic منظوم ڈراما المروءۃ و الوفاء یا الفرج بعد الضیق، خلیل الیازجی کا لکھا ہوا بھی ۱۸۷۸ء میں وہیں پہلے پہل دکھایا گیا، لبنانی ۔ شامی ڈرامے کی روایت بہت جلد مصر میں بھی پہنچ گئی، مگر ۱۹۲۰ ۔ ۱۹۳۰ء تک کسی واقعی قابل مصنف نے تھیٹر کی طرف توجہ نہ کی ۔ شوقی کی تمثیلی روایات عربی تھیٹر (مسرح) کی تاریخ میں نشان راہ کا کام دیتی ہیں ۔ ان روایات نے ثابت کر دیا کہ منظوم رزمیہ ڈرامے، جن کی بنیاد عرب اور مصر کی تاریخ پر ہو، ترقی کر کے بہت اعلٰی درجے تک پہنچ سکتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی ناظرین کے ایک بڑے گروہ کو اپنی طرف متوجہ کر سکتے ہیں ۔ شوقی کی پہلی روایت کلیوپاترا، ۱۹۲۹ء بلا شبہ کسی حد تک شکسپیئر کے *Antony and Cleopatra* کا رہین منت ہے ۔ اس میں کئی مقامات پر مصری قومیت کا فخریہ اظہار ہوتا ہے ۔ قمبیز *Combyses*، ۱۹۳۱ء، اور علی بک الکبیر (۱۹۳۲ء) میں بھی شوقی اپنے ملک کی گزشتہ تاریخ کی طرف رجوع کرتا ہے ۔

مجنون لیلٰی (۱۹۳۱ء)، امیرۃ الاندلس (۱۹۳۲ء) اور عنترۃ میں اس نے قصے عربوں کی گزشتہ تاریخ سے لیے (روایتوں کے ناموں کے ساتھ جو تاریخیں دی گئی ہیں وہ ان کی تاریخ طبع ہیں) ۔ شوقی کی دیگر تصانیف کی طرح اس کی یہ روایات بھی قاہرۃ ہی میں طبع ہوئیں ۔

یہ سب ڈرامے اس وقت لکھے گئے جب شوقی پختہ کار ہو چکا تھا اور ان میں اس کے بعض بہترین اشعار شامل ہیں ۔ اس نے اپنے کام میں بڑی سہولت اس سے پیدا کر لی کہ کھیل کے موقعوں اور بولنے والے کردار کی حیثیت کے مطابق اس نے مختلف بحریں اختیار کیں ۔ اسے چھوٹی بحریں اور ساکن روی اختیار کرنے کی بدولت بڑی کامیابی نصیب ہوئی ۔ شوقی میں ڈرامائی شعور کا فقدان نہیں ہے، اگرچہ اس بارے میں اس کا پہلا کھیل کلیوپاترا شاید سب سے زیادہ کامیاب ہے ۔ اس میں بڑی کمی یہ ہے کہ اس کی کردار نگاری ہمیشہ تسلی بخش نہیں ہوتی؛ تاہم اس کے بعض ڈرامے اب بھی پیش کیے جاتے ہیں ۔

یہاں اس کی ایک مضحکہ روایت السّت ہدٰی (Meden Huda) کا ذکر بھی ضروری ہے، جو حال ہی میں طبع ہوئی ہے ۔ اس روایت کا بنیادی کردار ایک عورت ہے، جس نے کئی شادیاں کیں، لیکن سب میں ناکام رہی، کیونکہ اس کے تمام شوہر بلا استثناء فقط اس کی دولت کے لالچی تھے ۔ کھیل میں دکھایا ہے کہ اس عورت نے اپنے ایک شوہر سے کس طرح اپنا پیچھا چھڑایا ۔ یہ شوہر شراب کا دھتا اور ایک مفلس و قلاش قانون پیشہ شخص تھا ۔ کھیل کے آخری حصے میں عورت کی وفات کے بعد اس نے آخری شوہر سے روشناس کرایا

گیا ھے۔ عورت نے اپنا انتقام اس طرح لیا کہ اپنی ساری دولت چند عورتوں کے نام کر گئی اور اپنے شوھر کے لیے ایک پیسہ بھی نہ چھوڑا۔ اگرچہ اس کھیل سے پوری تشفی نہیں ھوتی اور وہ لطیف ظرافت سے بھی معرّا ھے پھر بھی اَلسِّتُّ ھُدیٰ میں بعض ظریفانہ اشعار ھیں اور یہ تمثیل اس قابل ھے کہ اسے سٹیج پر پیش کیا جائے۔

مآخذ: (۱) احمد شوقی: الشّوقیات، قاھرۃ ۱۹۵۰ء تا ۱۹۵۶ء۔ ڈراموں کی تاریخ طبع متن مقالہ میں دے دی گئی ھے، سوا اَلسِّتُّ ھُدیٰ کے جس میں کوئی تاریخ نہیں دی گئی؛ تفصیل مآخذ کے لیے دیکھیے (۲) یوسف اسعد داغر: مصادر الدراسۃ الادبیۃ، الجزء الثانی، بیروت ۱۹۵۵ء، ص ۵۰۶ تا ۵۱۱، القسم الاول؛ ذیل کی تصنیفات خاص توجّہ کے قابل ھیں: (۳) طٰہٰ حسین: حافظ و شوقی، قاھرۃ ۱۹۳۲ء؛ (۴) احمد السائب: احمد شوقی، قاھرۃ ۱۹۵۰ء؛ (۵) Jacob M. Landau: *Studies in the Arab Theatre and Cinema*، فلاڈلفیا Philadelphia (ریاست ھاے متحدۂ امریکہ)، ۱۹۵۸ء، ص ۱۲۵ تا ۱۳۸۔

(J. A. Haywood ھیوڈ)

احمد شہید، سیّد: سیّد احمد شہید بن سیّد محمد عرفان، ۶ صفر ۱۲۰۱ھ/ ۲۹ نومبر ۱۷۸۶ء کو راے بریلی (اودھ) میں پیدا ھوے (سیّد محمد یعقوب برادر زادۂ سیّد صاحب، در وقائع احمدی)۔ آپ کا نسب چھبیس پشت اوپر جا کر امیرالمؤمنین حضرت علیؓ سے ملتا ھے۔ [حسنی] سادات کا یہ خاندان سلطان شمس الدین ایلتمش کے زمانے میں ھندوستان آ کر کڑہ مانک پور میں آباد ھوا تھا۔ اس کے افراد بلحاظ علم و تقوی ھر دور میں ممتاز رھے۔ بعض نے شاھی عہدے بھی پائے۔ ان کی قیام گاھیں بھی بدلتی رھیں۔ [رحمٰن علی نے (تذکرۂ علماے ھند، ص ۸۱) آپ کے خاندان کو خاندان سادات تکیۂ راے بریلی لکھا ھے۔] شاہ علم اللہ (م ۱۰۹۶ھ) عہد شاھجہان و عالمگیر کے اکابر مشائخ میں شمار ھوتے تھے۔ وہ چار پشت اوپر سیّد احمد کے پدری اور مادری جدّ امجد تھے (سیرت علمیہ و تذکرۃ الابرار)۔

سیّد احمد کی ابتدائی تعلیم گھر میں ھوئی۔ تحصیل علم پر زیادہ توجہ نہ تھی، مردانہ کھیلوں کا بہت شوق تھا (مخزن احمدی)۔ ھم سن لڑکوں کا لشکر بناتے اور بطور جہاد بہ آواز بلند تکبیریں کہتے ھوے ایک فرضی لشکر حریف پر حملے کیا کرتے (تواریخ عجیبہ)۔ شوق جہاد اس زمانے میں بھی غالب تھا (منظورۃ)۔ جسمانی قوت غیر معمولی تھی، ورزش بھی بہت کرتے تھے، نیز زیادہ وقت ھمسایوں اور اھل محلہ کی خدمت میں صرف کرتے۔ ان کے لیے پانی اور جنگل سے ایندھن لا دیتے۔ وہ عذر کرتے تو مسکینوں اور محتاجوں کی خدمت گزاری کے مسائل ایسے پر تاثیر انداز میں بیان فرماتے کہ سننے والوں پر رقت طاری ھو جاتی (مخزن احمدی)۔

عنفوان شباب میں چند عزیزوں اور ھم وطنوں کے ھمراہ، جو ملازمت کے خواھاں تھے، لکھنؤ گئے۔ وھاں سات مہینے گزارے۔ جتنی اسامیاں نکلیں دوسروں کو دلا دیں۔ خود تحصیل علم ظاھر و باطن کے شوق میں شاہ عبدالعزیز محدّث کے پاس دھلی پہنچ گئے۔ شاہ صاحب نے انھیں اپنے بھائی شاہ عبدالقادر محدّث کے پاس اکبر آبادی مسجد میں بھیج دیا (مخزن احمدی)۔ ایک روایت میں میزان، کافیہ اور مشکوۃ پڑھنے کا ذکر ھے (ارواح ثلاثہ)۔ اس زمانے میں بھی طاعات و عبادات میں قابل رشک شہرت حاصل تھی (آثار الصنادید، طبع اول)۔ آغاز سلوک میں سالہا سال عشاء و فجر کی نمازیں ایک وضو سے ادا کرتے تھے (وصایا الوزیر)۔ ۱۲۲۲ھ/ ۱۸۰۷ء میں شاہ عبدالعزیز سے بیعت سلوک کی۔

شاہ صاحب نے فرمایا کہ حق جلّ و علاء نے اس صاف باطن کو اختیار طریقۂ ارشاد و ہدایت کے باب میں واسطے کا محتاج نہیں رکھا (آثار الصّنادید) اور یہ سیّد عالی تبار علم باطن میں اس درجے ذکی ہے کہ معمولی اشارے سے مقامات عالیہ کو سمجھ کر طے کر لیتا ہے (منظورۃ)۔ ۱۲۲۳ھ/۱۸۰۸ء میں وطن واپس ہوے۔ انھیں دنوں میں شادی ہوئی۔

ہندوستان میں اسلامی حکومت کی بحالی اور شرعی نظام کا اجراء سیّد صاحب کا محبوب ترین نصب العین تھا۔ اسی کے لیے زندگی وقف کر چکے تھے۔ وقت کے صاحبانِ جاہ و حشم اور سالارانِ عساکر میں سے صرف نوّاب امیر خان اس کارِ حق میں معاون بن سکتا تھا۔ اس کے پاس زبردست فوج اور بھاری توپ خانہ موجود تھا اور اغیار کے ہر اثر سے آزاد ہونے کے علاوہ وہ وسطِ ہند میں چھاؤنی ڈالے پڑا تھا، جہاں سے مختلف سمتوں میں کامیاب حملے کر کے اطراف ملک کے مسلمان امرا سے براہ راست روابط پیدا کیے جا سکتے تھے؛ چنانچہ سیّد صاحب ۱۲۲۴ھ/۱۸۰۹ء میں نوّاب موصوف کے پاس راجپوتانے پہنچ گئے (مخزن احمدی، منظورۃ، وقائع احمدی وغیرہ) اور سات برس اس غرض سے ساتھ گزارے کہ نوّاب چھوٹے چھوٹے جھگڑوں سے دامن بچا کر اپنی پوری قوت قومی اور اسلامی مقاصد کے لیے وقف کر دے۔ اس اثناء میں جو لڑائیاں پیش آئیں ان میں بھی شریک رہے اور لشکر میں احیاء دین کا کام بھی جاری رکھا۔

انگریزوں کے جوڑ توڑ کے باعث ۱۸۱۷ء میں نوّاب کے حالات اچانک نازک صورت اختیار کر گئے۔ وہ انگریزوں سے معاہدہ کر کے ٹونک کی ریاست لینے اور فوج کو منتشر کر دینے پر آمادہ ہو گیا۔ سیّد صاحب نے اسے اس ارادے سے باز رکھنے کی انتہائی کوشش کی۔ بار بار کہا کہ انگریزوں سے مردانہ وار لڑیے۔ (وقائع، منظورۃ) نوّاب کی ہمت نے مساعدت نہ کی تو سیّد صاحب رفاقت ترک کر کے وسط ۱۸۱۸ء میں دہلی پہنچ گئے تا کہ مسلمانوں کی دینی اصلاح کے ساتھ ساتھ جہاد کے لیے بطور خود مستقل تنظیم قائم کریں اور اس خواب کی تعبیر بروے کار لائیں جس کے لیے امیر خان نصرت و یاوری میں ثابت قدم نہ رہ سکا تھا۔

دہلی میں سیّد صاحب کو بہت سے رفیق مل گئے جن میں سے ولی اللہ خاندان کے دو ممتاز و مشہور عالم [شاہ عبدالعزیز کے بھتیجے] مولانا شاہ اسمٰعیل اور [ان کے داماد] مولانا عبدالحی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ تقریباً دو سال تک انھوں نے روہیل کھنڈ، آگرے اور اودھ کے مختلف بلاد و مقامات کے دورے جاری رکھے، مثلاً میرٹھ، مظفرنگر، سہارنپور، مراد آباد، رام پور، کانپور، لکھنؤ، بنارس وغیرہ (وقائع، منظورۃ)۔ دینی اصلاح اور تنظیم جہاد دونوں کام ہوتے رہے۔ شاہ اسمٰعیل اور مولانا عبدالحی نے جہاد اور شہادت کے فضائل پر مسلسل وعظ کہے۔ اس اہم اسلامی فریضے کی فضیلت ذہنوں میں اس طرح بٹھا دی کہ مسلمان خود بخود جان و مال راہ خدا میں قربان کرنے کو عین سعادت سمجھنے لگے (آثار الصّنادید)۔ مشاغلِ سلوک کے علاوہ فنونِ جنگ کی مشق سیّد صاحب کے مریدوں کا خاص مشغلہ بن گئی (وقائع احمدی، منظورۃ)۔ نکاح بیوگان کا اجراء کیا، جسے مسلمان شرفاء باعثِ ننگ سمجھنے لگے تھے اور خود اپنی بیوہ بھاوج سے عقد کیا (مخزن احمدی، منظورۃ، وقائع احمدی وغیرہ)۔

سمندر پر فرنگی قابض ہو گئے۔ بحری سفر کے خطرات بڑھ گئے۔ حج کو جانا دشوار ہو گیا۔ بعض علماء نے اس بناء پر فرضیت حج کے سقوط کا فتوی دے دیا کہ امن طریق باقی نہیں رہا، جو

شرائط حج میں شامل ہے (وقائع احمدی)۔ اس قسم کا ایک فتوی لکھنؤ میں تیار ہوا، جسے شاہ اسمٰعیل اور مولانا عبدالحیّ نے بہ دلائل قاطعہ ردّ کیا۔ شاہ عبدالعزیز محدث نے اس ردّ کی توثیق فرمائی (منظورة)۔ موضع گڑھ (نزد Kutni، یو۔ پی) کے مولوی یار علی نے ایک قدم آگے بڑھا کر حرمتِ حج کا فتوی دے دیا کہ یہ اپنے آپ کو جان بوجھ کر ہلاکت میں ڈالنا ہے، جو لَاتُلْقُوا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَةِ کی رو سے ممنوع ہے (وقائع احمدی)، ان افکار باطلہ کی عملی تردید کے لیے سیّد صاحب نے خود حج کا ارادہ کر لیا اور عام اعلان کر دیا کہ جو مسلمان چاہے تیار ہو جائے، خواہ اس کے پاس خرچ ہو یا نہ ہو میرے ہمراہ حج کرے (منظورة، وقائع وغیرہ)۔

شوّال ۱۲۳۶ھ کی آخری تاریخ/ ۳۰ جولائی ۱۸۲۱ء کو سیّد صاحب تقریباً چار سو رفیقوں کے ہمراہ رائے بریلی سے حج کے لیے روانہ ہوئے۔ منزل بہ منزل کلکتے پہنچے۔ تین مہینے وہاں ٹھہرے رہے۔ اس پوری مدّت میں اصلاح اور احیاء دین کا کام جاری رہا۔ لاکھوں مسلمانوں نے ہدایت پائی۔ بہت سے غیر مسلم اسلام لائے (مخزن احمدی، وقائع احمدی وغیرہ)۔ ۱۲۳۷ھ میں زیارت بیت اللہ سے مشرف ہوئے (تذکرۂ علمائے ہند)۔

حجاز روانہ ہونے تک سات سو ترپّن آدمی حج کے لیے جمع ہو چکے تھے۔ تیرہ ہزار آٹھ سو ساٹھ روپے کرایہ دے کر دس جہازوں میں انھیں سوار کرایا اور تقریباً تینتیس ہزار روپے کا سامان خوراک اُن کے لیے خریدا۔ حجاز میں قیام اور واپسی کا خرچ بھی خود برداشت کیا۔ حالانکہ گھر سے چلتے وقت حبّہ تک پاس نہ تھا۔ دو سال دس مہینے کے بعد ۲۹ شعبان ۱۲۳۹ھ / ۲۹ اپریل ۱۸۲۴ء کو وطن واپس پہنچے (مخزن احمدی، وقائع، منظورة)۔ پھر ہمہ تن جہاد کی تیاری میں مصروف ہو گئے۔

جہاد کا مقصد یہ تھا کہ اسلامی حکومت بحال ہو جائے اور نصاریٰ و مشرکین کے غلبے کی جڑ کٹ جائے۔ نہ سلطنت کی خواہش تھی نہ جاہ و حشمت کی! صرف اعلاء کلمة اللہ منظور تھا (مکاتیب و اعلام نامہ جات)۔ تنظیم جہاد ابتدائی مراحل طے کر چکی تو رفیقوں کے مشورے سے قرار پایا کہ شمال و مغرب کے علاقۂ سرحد کو مرکز بنایا جائے۔ وہاں کے باشندے مسلمان تھے۔ ان کی آزادی سکھوں کی یورشوں کے باعث خطرے میں پڑ چکی تھی۔ اس علاقے کے عقب میں اسلامی حکومتیں تھیں جن سے خیرسگالی کی امید تھی۔ پنجاب پر اقدام کے ساتھ سندھ اور بہاول پور کی مسلمان حکومتیں معاون بن سکتی تھیں۔

۷ جمادی الأخرة ۱۲۴۱ھ / ۱۷ جنوری ۱۸۲۶ء کو سیّد صاحب نے دارالحرب ہند سے ہجرت کی، جہاں زندگی کی چالیس بہاریں گزار چکے تھے۔ اس ارادے کے ایے رائے بریلی سے روانہ ہوئے۔ پہلے قافلے کے غازیوں کی تعداد پانچ چھے سو کے درمیان تھی اور صرف پانچ ہزار روپے پاس تھے۔ رائے بریلی سے کالپی، گوالیار، ٹونک، اجمیر، پالی، امر کوٹ، حیدرآباد (سندھ)، پیر کوٹ، مُنْھَجی، شکارپور، ڈھاڈر، بولان، کوئٹہ، قندھار، غزنی، کابل اور جلال آباد ہوتے ہوئے پشاور پہنچے۔ راستے میں عام مسلمانوں کے علاوہ سندھ، بہاول پور، بلوچستان، قندھار اور کابل کے حاکموں نیز رؤساء و اکابر کو دعوتِ جہاد دیتے گئے (منظورة، وقائع)۔ پینتالیس روز اس غرض سے کابل میں مقیم رہے کہ امیر دوست محمّد اور ان کے بھائیوں کے باہمی اختلافات رفع کر دیں (منظورة)۔

سیّد صاحب کے عزمِ جہاد کا شہرہ سن کر سکھ حکومت نے بدھ سنگھ کو دس ہزار فوج

کے ساتھ اکوڑے (صوبۂ سرحد) بھیج دیا تھا۔ ۲۰ جمادی الاولیٰ ۱۲۴۲ھ / ۲۰ دسمبر ۱۸۲۶ء کو نو سو غازیوں نے، جن میں سے ایک سو چھتیس ہندوستانی تھے، سکھ لشکر پر شبخون مارا اور سات سو سکھوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ ہندوستانی شہداء کی تعداد صرف چھتیس تھی۔ سکھ لشکر اکوڑے سے چند میل پیچھے ہٹ کر شیدو میں بیٹھ گیا (منظورۃ، وقائع احمدی، مکاتیب وغیرہ)۔

اکوڑے کی کامیابی نے مسلمانوں کے دل میں امید کا چراغ روشن کر دیا۔ علماء و خوانین سرحد کے عظیم الشان اجتماع میں بروزِ پنجشنبہ ۱۲ جمادی الآخرۃ ۱۲۴۲ھ / ۱۱ جنوری ۱۸۲۷ء کو بمقام ہنڈ سید صاحب کے ہاتھ پر امامتِ جہاد کی بیعت ہوئی۔ پشاور کے درانی سرداروں یار محمد، سلطان محمد وغیرہ نے بھی بیعت کی اور معیت کی ہامی بھری۔ سید صاحب کی کوشش سے شیدو میں سکھوں سے لڑنے کے لیے کم و بیش ایک لاکھ مجاہد جمع ہو گئے۔ سکھوں نے خفیہ خفیہ تہدید آمیز پیغامات بھیج کر یار محمد کو ساتھ ملا لیا۔ اس نے جنگ سے ایک رات پہلے سید صاحب کو زہر دلوا دیا۔ لڑائی میں سکھوں کے پاؤں اکھڑنے لگے تو خفیہ قرار داد کے مطابق یار محمد اور اس کے بھائی شکست شکست کا شور مچاتے ہوئے میدان سے بھاگ نکلے۔ اس طرح غازیوں کی فتح شکست سے بدل گئی (وقائع، منظورۃ، مکاتیب وغیرہ)۔

سید صاحب نے پنجتار (خدو خیل) کو مرکز بنا لیا۔ بنیر و سوات کا دورہ کیا۔ ہندوستانی مجاہدوں کے قافلے آ جانے سے خاصی جمعیت فراہم ہو گئی۔ پشاور و مردان کے میدانی اور کوہستانی علاقے کے کثیر التعداد لوگ سید صاحب کے معاون بن گئے۔ ہزارے کے محاذ پر غازیوں نے سکھوں کو ڈمگلہ اور شنکیاری میں شکستیں دیں۔ غرض حالات بہت خوشگوار تھے، لیکن درانی سرداروں کی معاندت کے باعث گونا گوں رکاوٹیں پیدا ہونے لگیں۔ انھیں کی انگیخت سے بعض خوانین نے بھی دو عملی کا شیوہ اختیار کر لیا (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔

شعبان ۱۲۴۴ھ / فروری ۱۸۲۹ء میں سید صاحب نے اڑھائی ہزار علماء و خوانین کو مرکز پنجتار میں جمع کر کے نظام شریعت کے اجراء کی بیعت لی۔ مدعا یہ تھا کہ علاقۂ سرحد میں شرعی نظام قائم ہو جائے اور خاص و عام اس مقدس نظام کے ماتحت متحد ہو کر ایک جماعت بن جائیں، جسے وہ سب دنیا اور آخرت کی فلاح کا سرچشمہ سمجھتے تھے۔ ہنڈ کا رئیس خادے خان سکھوں سے مل گیا اور انھیں پنجتار پر چڑھا لایا، لیکن سکھ فوج کے سالار کو لڑائی کی ہمت نہ پڑی۔ سید صاحب نے پہلے ہنڈ کو مسخر کیا، پھر زیدہ کی جنگ میں درانیوں کے بھاری لشکر کو شکست دی، جس میں یار محمد مارا گیا۔ مشرقی سمت میں امب پر قبضہ کر لیا نیز مایار (نزد مردان) میں سلطان محمد اور اس کے بھائیوں کے لشکر پر کاری ضرب لگا کر مردان اور پشاور کو فتح کر لیا۔ سلطان محمد نے صلح کی درخواست کی۔ سید صاحب نے شرعی نظام کے اجراء اور جہاد میں امداد کے وعدے کی بناء پر پشاور اسے دے دیا۔ یوں پشاور سے اٹک اور اٹک سے امب تک پورا علاقۂ سرحد ایک نظام کے ماتحت متحد ہو گیا اور سید صاحب باطمینان پنجاب پر اقدام کی تیاری کرنے لگے (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔

سکھوں پر اس قدر رعب چھا گیا کہ وہ بشرطِ مصالحت اٹک پار کا پورا علاقہ سید صاحب کے حوالے کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ آپ نے یہ پیشکش اس بنا پر قبول نہ کی کہ حقیقی مقصود خود کوئی علاقہ یا جاگیر لینا نہ تھا، بلکہ ہندوستان میں اسلامی حکومت کی بحالی اور نظام شرعی کا اجراء

تھا (منظورۃ، وقائع، آثار الصنادید وغیرہ)۔ ۱۸۳۰ء کی سردیوں میں سلطان محمد درانی نے نقض عہد اور خفیہ سازش سے ان ڈیڑھ دو سو غازیوں کو بحالت بے خبری شہید کرا دیا جو مختلف دیہات میں بکھرے ہوئے تھے۔ یہ غازی سید صاحب کے ارشاد کے مطابق ہندوستان کی اسلامیت کا ''خلاصہ'' اور ''لبّ لباب'' تھے (منظورۃ)۔ وہی غازی زندہ بچے جو امب اور پنجتار میں تھے یا بر وقت اطلاع مل جانے پر محفوظ جگہوں میں پہنچ گئے تھے۔ ناچار سیّد صاحب نے درانی سرداروں نیز بعض دوسرے خوانین کے پیہم نقض عہد اور خلل اندازی سے متأثر ہو کر اپنا چار سالہ مرکز چھوڑ دینا مناسب سمجھا اور کشمیر کا قصد کر لیا، جہاں کے مسلمانوں کی طرف سے بارہا دعوت آ چکی تھی۔ ہزارہ، مظفّر آباد وغیرہ کے خوانین، جن کے علاقے کشمیر کے راستے پر واقع تھے، ساتھ دینے کے لیے ہمہ تن تیار تھے؛ چنانچہ آپ دشوار گزار پہاڑی راستوں سے گزرتے ہوئے دریاے اباسین کو عبور کر کے راج دواری (بالائی ہزارہ) میں وارد ہوئے اور غازی بھوگڑمنگ، گونشی اور بالاکوٹ میں مرکز قائم کرتے ہوئے مظفّر آباد (کشمیر) تک پہنچ گئے (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔ معاون خوانین کو سکھوں کی دست برد سے بچانے کے لیے ایک فیصلہ کن جنگ ضروری سمجھی گئی۔ اس غرض سے کچھ عرصے کے لیے بالاکوٹ (تحصیل مانسہرہ) میں مقیم ہو گئے (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔

اس زمانے میں رنجیت سنگھ کا بیٹا شیر سنگھ دس ہزار جنگجوؤں کے ساتھ مانسہرہ اور مظفّر آباد کے درمیان چکر لگا رہا تھا۔ وہ اچانک سکھ فوجوں کی بڑی تعداد کو پہاڑی پگ ڈنڈیوں سے گزارتے ہوئے لمبا چکر کاٹ کر مٹی کوٹ کے ٹیلے پر پہنچانے میں کامیاب ہو گیا، جو قصبۂ بالاکوٹ کے عین سامنے جانب مغرب واقع ہے۔ ۲۴ ذی القعدۃ ۱۲۴۶ھ / ۶ مئی ۱۸۳۱ء جمعے کو چاشت کے وقت بالاکوٹ اور مٹی کوٹ کے درمیانی میدان میں خونریز لڑائی شروع ہوئی، جو تقریباً دو گھنٹے جاری رہی۔ سکھوں کی تعداد غازیوں سے کئی گنا زیادہ تھی۔ بہت سے سکھ مارے گئے۔ تقریباً تین سو غازیوں نے جام شہادت نوش کیا۔ ان میں خود سیّد صاحب اور مولانا اسماعیل بھی شامل تھے۔ بقیۃ السّیف غازی یہ سن کر میدان سے چلے گئے کہ سیّد صاحب کو گوجر اٹھا کر پاس کے پہاڑوں میں لے گئے ہیں۔ شہادت کا علم بعد میں ہوا (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔

یوں وہ پیکر عزیمت ضلع ہزارہ کے شمال مشرقی گوشے میں ابدی آسودگی سے ہم آغوش ہوا جس نے کامل بے سروسامانی کے باوجود ہندوستان کو اغیار کے تسلّط سے پاک کر کے اسلامیت خالصہ کے رنگ میں رنگنے کا بیڑا اٹھایا، مسلمانوں میں سچی اسلامی زندگی کی بے پناہ تڑپ پیدا کر دی اور اپنی تربیت میں ایک ایسی جماعت تیار کی جس کی مثالیں ابتدائی دور کے مسلمانوں کے بعد بہت کم ملتی ہیں۔ کوئی ملک پیش نہیں کیا جا سکتا جہاں زمانۂ قریب میں ایسا صاحب کمال پیدا ہوا ہو۔ سیّد صاحب اور ان کے رفیقوں سے خلق خدا کو جو فیوض حاصل ہوئے ان کا عشر عشیر بھی ہندوستان کے دوسرے مشایخ و علماء پیش نہیں کر سکے (تقصار جیود الاحرار)۔

سکھوں نے سیّد صاحب کی لاش تلاش کرائی تو سر تن سے الگ تھا۔ دونوں کو ملا کر بہ اعزاز دفن کرا دیا۔ [سوہن لال سوری: عمدۃ التواریخ، ۳: ۱۰۵]۔ دوسرے یا تیسرے دن نہنگ سکھوں نے لاش قبر سے نکال کر دریا میں ڈال دی۔ سر اور تن پھر الگ الگ ہو گئے۔ تن نقطۂ

(گڑھی حبیب اللہ خاں سے تین میل جانب شمال دریاے کنہار کے مشرقی کنارے) کے کسانوں نے دریا سے نکال کر غیر معروف مقام پر دفن کر دیا (ہزارہ گزیٹیر)۔ اب وہاں سید صاحب کی ایک قبر بتائی جاتی ہے، جو غیر مستند ہے۔ سر بہتا ہوا گڑھی حبیب اللہ پہنچ گیا۔ وہاں کے خان نے اسے نکلوا کر دریا کے کنارے ہی دفن کرا دیا۔ یہ قبر مانسہرہ سے مظفرآباد جاتے ہوے پل سے گزرتے ہی بائیں ہاتھ ملتی ہے۔ ۱۹۳۸ء تک یہ قبر بہت چھوٹی تھی۔ بعد میں اسے بڑھا کر پوری قبر کے برابر بنا دیا گیا۔ بعد شہادت سید صاحب کی ایک تصویر شیر سنگھ نے کسی چابک دست مصور سے بنوا کر رنجیت سنگھ کے پاس لاہور بھیج دی تھی (ظفر نامۂ دیوان امر ناتھ)۔ اس کا کوئی سراغ نہ ملا۔

سید صاحب نے چند رسالے بھی تصنیف فرمائے، جن کی کیفیت ذیل میں درج ہے:

(۱) تنبیہ الغافلین (فارسی) (دہلی ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء)، راقم کے علم کے مطابق مطبع محمدی، لاہور میں بھی چھپی تھی۔ اس کا اردو ترجمہ دو مرتبہ شائع ہو چکا ہے۔

(۲) رسالۂ نماز (فارسی)، اس کا بھی اردو ترجمہ دو مرتبہ چھپ چکا ہے۔

(۳) رسالہ در نکاح بیوگان (فارسی)، یہ ابھی تک شائع نہیں ہوا۔

(۴) صراط مستقیم (فارسی)، اس کا مضمون آپ ارشاد فرماتے جاتے تھے۔ پہلا باب مولانا شاہ اسمعیل نے اور دوسرا باب مولانا عبدالحی نے مرتب کیا۔ دونوں ایک ایک ٹکڑا لکھ کر سید صاحب کو سناتے تھے۔ بعض اوقات آپ کے ارشاد کے مطابق دو دو تین تین مرتبہ عبارتیں بدل گئیں (منظورۃ و وقائع، کلکتہ ۱۲۳۸ھ/۱۸۲۳ء)۔ مولانا عبدالحی نے قیام مکۂ مکرمہ کے دوران میں اس کا ترجمہ عربی میں کیا تھا۔ اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے۔

(۵) ملہمات احمدیہ فی الطریق المحمدیۃ، آگرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء [کلکتہ ۱۲۳۸ھ/۱۸۲۳ء]۔

مآخذ: (۱) سید محمد علی (ہمشیرزادۂ سید صاحب): مخزن احمدی (فارسی)، آگرہ ۱۲۹۹ھ: قلمی نسخہ در کتابخانۂ دانشگاہ پنجاب؛ (۲) سید جعفر علی نقوی: منظورۃ السعداء فی احوال الغزاۃ و الشہداء، معروف بہ تاریخ احمدی (فارسی) خطی، نواب وزیر الدولۃ کے ایما سے مرتب ہوئی۔ (تقریباً) ۱۲۰۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کا قلمی نسخہ (اصل) ٹونک میں موجود ہے۔ آخر الذکر نسخہ ندرے ناقص ہے؛ (۳) وقائع احمدی (اردو) یا تاریخ کبیر (خطی)، نواب وزیر الدولۃ والی ٹونک نے سید صاحب کے بقیۃ السیف رفقاء کو جمع کر کے تمام حالات بہ صورت روایات مرتب کرائے تھے اور متعدد جلدیں تیار ہو گئیں۔ پوری کتاب کی ضخامت اڑھائی ہزار صفحات سے کم نہ ہو گی۔ اس کے نسخے ٹونک اور ندوہ، لکھنؤ کے علاوہ راقم کے پاس بھی ہیں؛ (۴) مولوی محمد جعفر تھانیسری: تواریخ عجیبہ یا سوانح احمدی (اردو)، بہ کتاب دہلی (۱۸۹۱ء)، اسا لاہورہ (۱۹۱۴ء) اور لاہور میں (تاریخ ندارد) چھپ چکی ہے؛ (۵) حیات طیبہ (اردو)، مرتبۂ مرزا حیرت دہلوی۔ یہ در اصل شاہ اسمعیل کی سوانح عمری ہے۔ آخر میں سید صاحب کے حالات شامل کر دیے گئے ہیں، دہلی ۱۸۹۵ء؛ (۶) سر سید احمد خان: آثار الصنادید (اردو)، صرف طبع اول، دہلی ۱۸۴۷ء؛ باب ۴، ص ۲۶ ببعد و ۵۵ [تذکرۂ اہل دہلی کے نام سے اس باب کو قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی

نے مرتب کیا، طبع انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۵۵ء (؟)، ص ۴۳ ببعد و ۷۶]؛ (۷) نواب صدیق حسن خان : تقصار جیود الاحرار (فارسی)، بھوپال ۱۲۹۸ھ؛ (۸) دیوان امر ناتھ : ظفر نامہ (فارسی)، شائع کردۂ پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۱۹۲۸ء؛ (۹) نواب وزیر الدولۃ والی ٹونک : وصایا الوزیر علی طریق البشیر و النذیر (فارسی)، ٹونک ۱۲۸۶ھ۔ اس میں بہ سلسلۂ حکایات سید صاحب اور ان کے رفقاء کے حالات درج ہیں؛ (۱۰) مکاتیب (فارسی)، سید صاحب کے مکاتیب اور اعلام نامہ جات کے متعدد مجموعے مرتب ہوئے جن میں سے پانچ راقم کے پاس ہیں (خطی)؛ (۱۱) سیرت علمیہ (فارسی)، شاہ علم اللہ کے حالات خاندان کے ایک بزرگ نے لکھے تھے، بعد میں ایک دوسرے بزرگ نے مزید حالات شامل کر کے اس کا نام تذکرۃ الابرار رکھا (خطی)۔ خاندانی حالات میں یہ بہت عمدہ کتاب ہے؛ (۱۲) مولوی رحیم بخش : اسلام کی دسویں کتاب ملقب بہ تاریخ لبّ لباب (اردو)، لاہور ۱۳۳۳ھ؛ (۱۳) ارواح ثلاثہ (اردو)، سہارنپور ۱۳۷۰ھ، یہ امیر شاہ خان مرحوم کی روایات کا مجموعہ ہے، جو مولانا اشرف علی صاحب تھانوی، مولانا طیب صاحب اور بعض دوسرے حضرات کی سعی و تحشیہ سے شائع ہوا؛ (۱۴) ظفرنامۂ رنجیت سنگھ (فارسی منظوم)، از کنہیا لال ہندی، لاہور ۱۸۷۶ء؛ (۱۵) غزاوہ گزیٹئر، لاہور ۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء؛ (۱۶) سید ابوالحسن علی ندوی : سیرت سید احمد شہید (اردو)، لکھنؤ ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) سید احمد شہید (اردو)، مرتبۂ راقم، دو جلد، لاہور ۱۹۵۵ء؛ [(۱۸) رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ہند، ص ۸۱ - ۸۲]؛ (۱۹) نظامی بدایونی : قاموس المشاہیر (اردو)، ۱ : ۳۱۳ - ۳۱۵؛ (۲۰) Storey : Persian Literature، ۱/۲ : ۱۰۴۳، ج ۲؛ [(۲۱) JASB، ۱ (۱۸۳۲ء) : ۴۷۹ - ۴۹۸ (قب Beale : Oriental Biographical Dictionary، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۳۰۴ ببعد)؛ [(۲۲) W. W. Hunter : The Indian Musalmans، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۱۳ تا ۱۸، ۳۵۳-۳۵۵ وغیرہ؛ [(۲۳) Buckland : Dictionary of Indian Biography، ص ۸، ۱۸۸۸ء، خصوصاً ۲ : ۲۵۰]؛ (۲۴) سوہن لال سوری : عمدۃ التواریخ، مطبوعہ لاہور ۳/۱ : ۲۶، ۱۹، ۳۰ ببعد، ۵۴، ببعد، ۹۵ و مواضع دیگر؛ [(۲۵) محمد اکرام : موج کوثر، مطبوعہ بمبئی، ص ۷ تا ۴۸؛ (۲۶) M. T. Titus : Indian Islam، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۶؛ (۲۷) W. C. Smith : Modern Islam in India، لاہور ۱۹۴۳ء]؛ (سید صاحب کی جماعت مجاہدین کے اصول تنظیم اور بعد کے حالات کے لیے رک بہ مادۂ مجاہدین).

(غلام رسول مہر)

احمد الشیخ : (جو مقامی طور پر ''اَمَدُو سیکو'' کے نام سے مشہور ہے) ایک تکروری (Tokolor) حکمران، جو مغربی سوڈان کے تکروری فاتح الحاج عمر تَل [رک بان] کا بیٹا تھا۔ ماسِنَۃ کی جنگ میں جانے سے پہلے، جس میں وہ مارا گیا، عمر نے سیگو کی بمبرہ مملکت احمد کے حوالے کر دی تھی اور اسے طریقۂ تجانیہ میں سوڈان کے لیے اپنا خلیفہ بھی بنا دیا تھا۔ عمر ۱۸۶۴ء میں اپنی فتوحات کو مستحکم کرنے سے پہلے ہی فوت ہو گیا اور احمد کو نہ صرف خاندانی ریشہ دوانیوں اور مفتوح لوگوں کی بغاوتوں کا بلکہ فرانسیسیوں کی مسلسل پیش قدمی کا بھی سامنا کرنا پڑ گیا۔ آبائی سلطنت میں اس کے حق وراثت کے متعلق تو کسی نے کوئی خاص مخالفت نہ کی، لیکن اس عسکری سلطنت کی وحدت اس وجہ سے کمزور ہو گئی کہ مختلف صوبیدار اپنے علاقوں میں عملی طور پر خود مختار حاکم بن گئے تھے۔ یہ صوبیدار اس کے اپنے بھائی حبیب (حکمران دِنْگِرائے Dingray) اور مختار (والی کونیہ کری Koniakari)، اس کا عمزاد بھائی التجانی (جو ۱۸۶۳ء سے لے کر ۱۸۸۷ء تک ماسِنَۃ کا خود مختار حاکم رہا) اور اس کے باپ کا غلام مصطفٰی، حاکم نیورو،

Nyoro تھے ۔ احمد کی اس ناکام کوشش نے کہ سلطنت پارہ پارہ نہ ہونے پائے اسے برابر جنگ و جدال میں الجھائے رکھا ۔ اس کے عہد کے ابتدائی سال اپنی ہی سلطنت کے بمبرہ سے بھگتنے میں گزرے، جنھیں پوری طرح کبھی کچلا نہ جا سکا ۔ اس کے تکروری سردار اس کے رشتے داروں سے مل گئے اور ۱۸۶۸ء کی بغاوت، جو حبیب نے برپا کی، بہت سی ایسی بغاوتوں میں سے ایک تھی ۔ ۱۸۷۴ء میں اس نے ''امیر المؤمنین'' کا لقب اختیار کیا ۔ ۱۸۷۸ء سے ۱۸۸۴ء تک فرانسیسی سوڈان میں مسلسل آگے بڑھتے رہے اور جس بد نظمی میں ملک گرفتار تھا اس کی وجہ سے احمد ان کی کوئی مؤثر مزاحمت نہ کر سکا، بلکہ اس کی اور سموری Samori [رک بہ SAMORI، در ۱۱، لائڈن، طبع دوم] کی باہمی مخالفت کی وجہ سے فرانسیسیوں کو یہ موقع مل گیا کہ وہ ان دونوں پر الگ الگ حملہ کر کے انھیں شکست دے سکیں ۔ احمد کا بھائی عجیبو والی دِنْگراسے فرانسیسیوں سے مل گیا ۔ ۱۸۸۴ء میں اسے غیر مطمئن بمبرہ اور تکروریوں کے ہاتھوں اپنی جان کا خطرہ محسوس ہوا، لہٰذا وہ نیورو Nyoro چلا گیا، جہاں اس نے اپنے بھائی منتقہ کو معزول کر دیا، جسے اس نے ۱۸۷۳ء میں وہاں کا حاکم مقرر کیا تھا ۔ ۶ اپریل ۱۸۹۰ء کو فرانسیسی کرنیل آرشینار Archinard نے سیگو پر قبضہ کر لیا اور اس سے اگلے سال احمد نیورو چھوڑ کر (جس پر اسی فرانسیسی کرنیل نے یکم جنوری ۱۸۹۱ء کو قبضہ کر لیا) بنجگرہ کی طرف بھاگ گیا، جہاں ۲۶ اپریل ۱۸۹۳ء کو اسے شکست ہوئی اور اس طرح سوڈان میں تکروری حکومت کا خاتمہ ہو گیا ۔ احمد سوکوتو Sokoto کے علاقے میں ہوزا لینڈ Hausaland کی طرف بھاگ گیا، جہاں وہ ۱۸۹۸ء میں فوت ہو گیا ۔

مآخذ: (۱) M. Delafosse : *Haut-Sénégal-Niger*، ۱۹۱۲ء، ۲: ۳۲۲ تا ۳۳۷؛ (۲) وہی مصنف: *Traditions historiques et légendaires du Soudan Occidental*، ۱۹۱۳ء، ص ۸۳ تا ۹۸؛ (۳) L. Tauxier: *Historire des Bambara*، ۱۹۴۲ء، ص ۱۶۲ تا ۱۸۱ (جس میں معاصر فرانسیسی مصنفین کے حوالے بھی دیے گئے ہیں)۔

(J. S. TRIMINGHAM)

احمد غلام خلیل : دیکھیے غلام خلیل.

احمد فارس الشّدیاق : دیکھیے فارس الشدیاق.

احمد کوپرولو : دیکھیے کوپرولو.

احمد گُرّان : بن ابراہیم، حبشہ کی فتح اسلامی کا قائد، جو اسی وجہ سے صاحب الفتح اور الغازی کے القاب سے یاد کیا جاتا تھا ۔ امہری لوگوں (Amharans) نے اسے گران (کھبا) کا عرفی نام دیا تھا ۔ روایت یہ ہے کہ وہ سومالی نسل سے تھا ۔ وہ ریاست ادل Adal کے ضلعے ہوبت Hūbat میں ۱۵۰۶ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور اس نے اپنے آپ کو الجّراد آبون سے وابستہ کر لیا، جو اس جنگجو جماعت کا قائد تھا جو ولشمع حکمرانوں کی حبشہ کے ساتھ مصالحت آمیز روش کی مخالف تھی ۔ آبون کی وفات کے بعد احمد خود حزب مخالف کا سردار بن گیا اور اس نے سلطان ابوبکر بن محمد کو شکست دینے کے بعد قتل کر دیا اور امام کا لقب اختیار کر لیا ۔ نجاشی لبنہ دِنگِل Negus Lebna Dengel کو خراج ادا کرنے سے انکار کرنے پر لڑائی شروع ہو گئی ۔ بالی Bali کے گورنر کو شکست دینے کے بعد اس نے اپنی سومالی اور عفر فوج کو متحد کر کے ایک زبردست فوجی طاقت تیار کر لی ۔ چنانچہ اس نے شمبرا کورے Shembera Kurē کے مقام پر اہل حبشہ پر ایک فیصلہ کن فتح حاصل کی (۱۵۲۹ء) اور دو سال کے اندر اندر شوہ Shoa پر قبضہ کر لیا ۔ آیندہ چھے سال

میں اس نے کئی قابل ذکر مہموں کی بدولت حبشہ کا بہت سا حصہ مسخر کر لیا، لیکن وہ اپنے ان مفتوحہ علاقوں کو پوری طرح ضبط میں نہ لا سکا۔ اس کے اپنے لشکر کے خانہ بدوشوں میں مرکز سے انحراف کا رجحان غالب تھا۔ اس کے علاوہ ان پرتگیزی افواج کی ابتدائی کامیابی سے جو لبنہ دنگل کی وفات کے بعد ۱۵۴۱ء میں وہاں آئی تھیں اس کی طاقت کو خاصا صدمہ پہنچا؛ لہٰذا احمد کو پاشاے زبید سے تربیت یافتہ بندوقچیوں کی کمک طلب کرنا پڑی۔ ان کی مدد سے اس نے پرتگیزوں کو شکست دی، لیکن اس کے بعد اس نے ان پیشہ ور سپاہیوں کو واپس بھیج دیا۔ نئے شہنشاہ [حبشہ] گلاودیوس Galawdewos نے باقی ماندہ پرتگیزوں سے مل کر جارحانہ اقدام شروع کیا اور زانترا Zāntarā کے مقام پر ۹۴۹ھ / ۱۵۴۳ء میں فیصلہ کن فتح پائی۔ احمد میدان جنگ میں کھیت رہا اور اس طرح خانہ بدوشوں کے استیلاء کا بالکل خاتمہ ہو گیا۔

مآخذ: (۱) شہاب الدین: فتوح الحبشہ، طبع باسے R. Basset، ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۱ء؛ (۲) باسے R. Basset: *Études sur l'histoire d'Éthiopie*، ۱۸۸۲ء؛ (۳) F. Beguinot: *La Cronaca Abbreviata d'Abissinia*، ۱۹۰۱ء (قب *Rivista di Studi Etiopici*، ۱۹۴۱ء، ص ۹۳ تا ۱۰۳)؛ (۴) روسینی C. Conti Rossini: *Storia di Lebna Dengal*، *Rend. Lin.*، ۱۸۹۴ء؛ (۵) Miguel de Castanhoso: *Dos Feitos de D. Christovam da Gama em Ethiopia*، طبع Pereira، لزبن ۱۸۹۸ء۔

(J. S. TRIMINGHAM)

احمد مِدْحَت افندی: (۱۸۴۴ء تا ۱۹۱۲ء)

ترکی مصنف، ایک متوسط الحال بزاز سلیمان آغا کا بیٹا، استانبول میں طوپ خانہ کے قرہ باش محلے میں ۱۲۶۰ھ / ۱۸۴۴ء میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں چرکس (Circassian) نسل سے تھی۔ احمد پانچ یا چھے سال ہی کا تھا کہ اس کا باپ فوت ہو گیا۔ چنانچہ بچپن کے ایام میں وہ عملاً آزاد رہا۔ ایک وقت میں اس نے مصر چارشی بازار میں ایک عطّار کی دکان میں شاگردی بھی کی۔ ماں کی طرف سے اس کا بڑا بھائی، حافظ آغا، ودین کی ولایت میں ایک قضا کا حاکم تھا۔ جنگ قرم (کریمیا) (۱۸۵۳ تا ۱۸۵۶ء) کے دوران میں وہ اپنے سارے خاندان کو ودین لے آیا اور وہیں احمد کی تعلیم شروع ہوئی۔ جب اس کا خاندان ۱۸۵۹ء میں استانبول کو لوٹ آیا تو اس نے طوپ خانہ میں قنبرہ جی کے ٹیلے پر واقع ایک ابتدائی مکتب میں اپنی پڑھائی کا سلسلہ جاری رکھا۔ جب حافظ آغا کا مدحت پاشا [رک بآں] سے، جو ۱۲۷۷ھ / ۱۸۶۱ء میں وزیر اور صوبۂ ودین کا والی مقرر ہوا، تعلق قائم ہوا تو وہ دوبارہ اپنے خاندان کو استانبول سے واپس لا کر شہر نش میں سکونت پذیر ہو گیا۔ احمد، جو اس وقت سترہ سال کا تھا، نش کے رشدیہ [درجۂ ثانوی کے مدرسے] میں پڑھنے لگا اور اس نے ۱۲۸۰ھ / ۱۸۶۳ء میں سند حاصل کر لی۔ انھیں ایام میں طونہ [ڈنیوب] کی ولایت کی تشکیل ہو رہی تھی۔ احمد نے اس کے صدر مقام رسچک Ruschuk میں پہنچ کر اپنے بڑے بھائی حافظ آغا کی مدد سے ایک سو قرش ماہوار تنخواہ پر نائب منشی کی جگہ حاصل کر لی۔ احمد، جو ایک دیانتدار، ہشیار اور خوددار شخص ہونے کی وجہ سے مدحت پاشا کا منظور نظر بن گیا تھا، اپنے اوقات فرصت میں ایک طرف مشرقی تہذیب سے مزید واقفیت حاصل کرنے کے لیے مسجد میں درس لیتا تھا اور دوسری جانب ایک سرکاری عہدےدار درّی افندی سے فرانسیسی زبان سیکھتا رہا؛ علاوہ بریں وہ ایک نئے روز نامہ طونہ *Tuna* میں مضامین بھی لکھتا رہا۔ مدحت پاشا نے اس کی سرگرمیوں کو قدر و تحسین کی نگاہ سے دیکھا اور اسے خود اپنا نام ''مدحت'' عنایت کیا اور جب

تک بر سر اقتدار رہا اس کی سرپرستی سے کبھی دریغ نہ کیا۔ احمد افندی کو ایک جرمن انجینئر کے ساتھ ترجمان کے طور پر کام کرنے کے لیے صوفیہ بھیج دیا گیا، جہاں اس نے شادی کر لی۔ بعد ازآں وہ رسچک واپس آنے کے بعد پریشان حالی اور آوارگی میں مبتلا رہا۔ دماغی انتشار کا یہ دور کچھ عرصے تک جاری رہا اور اسی زمانے میں اس نے خودکشی کا قصد بھی کیا، لیکن اپنے مشفق رفقائے کار کی نصیحتوں سے متأثر ہو کر اس نے بہت جلد اپنے آپ کو سنبھالنے کی کوشش کی اور پہلی سی سرگرم زندگی از سر نو شروع کر دی۔ کچھ عرصہ اس نے دریائے تونہ (ڈینیوب) کی نظامت آبپاشی میں خزانچی کا کام کیا لیکن خزانے کی آمدنی میں کوئی اضافہ نہ ہونے سے متأثر ہو کر استعفاء دے دیا۔ اب اسے محکمۂ زراعت کے دفتر میں کاتب کی ملازمت مل گئی۔ اس کے ساتھ ہی وہ روزنامۂ طونا کا ایڈیٹر بھی مقرر ہو گیا۔ اس خدمت پر وہ آٹھ ماہ مأمور رہا اور جب مدحت پاشا شورائے دولت کی صدارت سے تبدیل ہو کر ولایت بغداد کا والی مقرر ہوا تو احمد استانبول چلا آیا اور ١٢٨٥ھ/ ١٨٦٨ء میں سرکاری ملازمین کے ایک بڑے قافلے کے ہمراہ بغداد کی طرف روانہ ہوا۔ اسے یہ کام تفویض ہوا تھا کہ بغداد میں قائم ہونے والے مطبع اور صوبے کے اخبار زوراء Zevra کی دیکھ بھال کرے۔

بغداد میں احمد کا قیام اس کے لیے بہت فائدہ مند ثابت ہوا۔ ایک طرف مغربی ثقافت سے زیادہ واقفیت حاصل کرنے کے لیے ناظم متحف حمدی بے [ژرك بان] کے مشورے سے وہ یورپ سے درآمدہ کتابوں کے مطالعے میں منہمک رہا، دوسری جانب ایک مشرقی فلسفی جان معطّر Jan Muattar سے، جو ہر مذہب و ملت سے بخوبی واقف ایک عجیب روش کا آدمی تھا، فارسی زبان اور فلسفۂ مذہب سیکھتا رہا۔ اسی دور میں اس نے حمدی بے ہی کے شوق دلانے پر پھر تصنیف و تالیف کا کام شروع کیا اور نئے قائم شدہ صنعتی مدرسے کے طلبہ کے لیے حاجۂ اول *Hâce-i-evel* اور قصہ دان حصہ *Kissa dan Hissa* نامی کتابیں پہلی بار چھپوائیں۔ ان کہانیوں میں سے بعض، جو آخر میں استانبول میں "لطائف روایات" کے سلسلے میں شائع ہوئیں، بغداد ہی میں لکھی گئی تھیں۔

بغداد آنے کے ڈیڑھ سال بعد اس کا بڑا بھائی حافظ آغا، جو اس وقت بصرے کا متصرف [حاکم سنجق] تھا، فوت ہو گیا اور خاندان کے پندرہ افراد کے مصارف کا بوجھ احمد مدحت کے کندھوں پر پڑ گیا۔ اس نے فوراً استانبول لوٹ کر کاملاً تصنیف و تالیف میں مشغول ہو جانے کے خیال سے بڑی مشکل سے مدحت پاشا سے اپنی ملازمت سے مستعفی ہونے کی اجازت لی اور ١٢٨٨ھ / ١٨٧١ء کے موسم بہار میں استانبول چلا آیا۔ استانبول میں اسے جریدۂ عسکریہ کی ادارت پیش کی گئی، جو اس نے قبول کر لی اور ڈیڑھ سال تک یہ خدمت انجام دیتا رہا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے اپنے گھر میں، جو اس نے تختہ قلعہ Tahta Kale میں لے رکھا تھا، اپنا ایک چھوٹا سا مطبع قائم کر لیا۔ اس مطبع میں وہ اپنے گھر والوں کے ساتھ مل کر اپنی تحریرات کے حروف جوڑتا، چھاپتا اور ان کی کتابی شکل میں جزہ بندی کر کے ادھر ادھر فروخت کے لیے تقسیم کر دیتا تھا۔ وہ یہ دیکھ کر کہ ان کتابوں کی بکری کی آمدنی سے وہ اتنے بڑے کنبے کے اخراجات کو پورا نہیں کر سکتا، مایوس نہیں ہوا، بلکہ اپنے اس کام کو جاری رکھتے ہوئے اس نے روزنامۂ بصیرت اور دوسرے اخبارات کے لیے مضامین لکھنا شروع کر دیے۔ اس کے مطبع کا

کام بڑھا تو اس نے آصمہ آلتی میں جاملی خان میں ایک خاصا بڑا سا کمرہ لے لیا اور چند مددگار رکھ کر کام چلاتا رہا اور بالآخر جادۂ باب عالی میں ایک بڑے دائرے میں مطبع قائم کر لیا۔ ان تمام سرگرمیوں کے دوران میں وہ اپنے خاندان کے بچوں کو جس طرح بغداد میں پڑھایا کرتا تھا یہاں بھی پڑھاتا رہا۔ ۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲ء میں جب مدحت پاشا وزیر اعظم بن گیا تو احمد مدحت نے رسالۂ دغرجیک کے نکالنے پر اکتفا نہ کی بلکہ دور کے نام سے ایک روزنامہ جاری کرنے کی اجازت حاصل کر لی، مگر پہلا شمارہ نکلنے کے بعد یہ پرچہ بند کر دیا گیا۔ ازآں بعد اس نے ایک رشتہ دار محمد جودت کے نام سے روزنامہ بدر جاری کرنے کی اجازت حاصل کی، لیکن تیرہ شماروں کے بعد نومبر ۱۸۷۲ء میں اس اخبار کا بھی یہی انجام ہوا۔ بالآخر رسالۂ دغرجیک میں ایک مضمون بعنوان "دواودن برصدا" شائع کرنے کی بنا پر، جس میں اخبار بصیرت کے ایک خلاف اسلام مضمون پر بحث کی گئی تھی، باب مشیخت [شیخ الاسلام کے دفتر] کی جانب سے احمد مدحت کو سرزنش کی خواہش کی گئی اور ایک شام جب وہ تماشاگاہ میں تھا اسے گرفتار کر کے پولس نظارت (باب ضابطہ) لے جایا گیا اور محبوس کر دیا گیا۔ اس کے جلد ہی بعد اسے نامق کمال، نوری، رشاد اور ابوالضیاء توفیق بے کے ساتھ ایک جہاز میں بٹھا کر استانبول سے جلاوطن کر دیا گیا (محرم ۱۲۹۰ھ / مارچ ۱۸۷۳ء)۔

احمد مدحت کو ابوالضیاء توفیق بے کے ساتھ جزیرۂ رودس Rhodes بھیج دیا گیا تھا۔ وہ اگرچہ "جدید عثمانلی" گروہ میں سے نہ تھا اور فکر و عقیدہ میں نامق کمال سے کسی قسم کا رابطہ نہیں رکھتا تھا تاہم پہلے اسے جزیرہ رودس کے قلعے میں قید کر دیا گیا؛ درآں حالیکہ وہ اس سخت سزا سے بدرجۂ غایت دل شکستہ تھا جو اسے ملی، مگر بعد ازآں اپنے کو اس زندگی کا عادی بنا کر وہ اپنا وقت مطالعے اور تحریر میں گزارنے لگا۔ اس کی تصانیف دنیا یہ ایکنجی گلش، آجق باش، حسن ملاح، اخذ ثأر سب اسی زمانے کی ہیں۔ اس نے یہ کتابیں لکھ کر استانبول بھیج دیں، جہاں وہ اس کے ایک رشتے دار محمد جودت کے نام سے طبع ہوئیں۔ یہی وجہ ہے کہ Basmadjian نے احمد مدحت کی بعض تصانیف کو محمد جودت کی طرف منسوب کر دیا ہے (دیکھیے Basmadjien : *Essai sur l'Histoire de la litterature Ottomane*، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۲۱۸)۔ مزید برآں اسی قید ہی کے زمانے میں اس نے ابراہیم پاشا کی مسجد کے احاطے میں ایک مکتب مدرسۂ سلیمانیہ کے نام سے کھول دیا، جہاں وہ بچوں کو جدید طریقے سے تعلیم دینے لگا۔

سلطان عبدالعزیز کی معزولی (۱۲۹۳ھ / ۱۸۷٦ء) پر احمد مدحت کو معافی مل گئی اور وہ استانبول واپس آ گیا۔ جہاں وہ اپنی ساری توجہ اپنے مطبع پر صرف کرنے لگا۔ اس نے اپنی پرانی کتابیں، جو اب موجود نہ تھیں، از سر نو چھاپیں اور بہت سی نئی کتابیں بھی لکھیں۔ عبدالحمید ثانی تخت نشین ہوا تو اس نے اپنے آپ کو تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ڈھال لیا اور سلطان کی خوشنودی مزاج حاصل کر لی۔ اس کی کتاب اُس انقلاب (۱۲۹۴ھ) کی اشاعت، جس میں عبدالعزیز کے عہد حکومت کا حال بیان کیا گیا تھا، اس کے تقویم وقائع اور سرکاری مطبع کا ناظم اعلیٰ بننے کا باعث ہوئی (۱۲۹۴ھ / ۱۸۷۷ء)۔ بہ صورت حال اس کے اور "نئے عثمانلیوں" کے مابین ناموافقت کا باعث ہوئی، جنھیں دوبارہ جلاوطن کر دیا گیا (نامق کمال کے ان دو خطوں کے علاوہ جو

اس نے احمد مدحت کو لکھے اور نفاذ دستور نو (مشروطیه) کے بعد شائع ہوئے دیکھیے رضاءالدین بن فخرالدین : احمد مدحت آفندی، اورن بورگ ۱۹۱۳ء، ص ۶۰ تا ۷۳) ۔ تاہم اس نے مطلق العنان حکومت کی سخت سزاؤں سے بچ نکلنے کی راہیں نکال لیں اور خوشحالی کی زندگی بسر کرتے ہوئے اسے اپنے ملک کے لیے اپنی نیک مساعی جاری رکھنے کا موقع ملتا رہا ۔

احمد مدحت کی حقیقی صحافتی زندگی ۲۷ جون ۱۸۷۸ء/ [۲۶ جمادی الآخرة ۱۲۹۵ھ] کو اتحاد کی چند روزہ اشاعت کے بعد اخبار ترجمانِ حقیقت کے اجراء سے شروع ہوتی ہے، جسے نکالنے کا اجازت نامہ محمد جودت کے نام سے حاصل کیا گیا تھا ۔ اسے قصر سلطانی سے تیس پاؤنڈ طلائی ماہانہ امداد ملتی تھی اور ۱۸۸۲ سے ۱۸۸۵ء/ ۱۲۹۹ سے ۱۳۰۲ھ تک اس کے داماد معلّم ناجی کے زیر ادارت اس اخبار کے شعبۂ ادبی نے اس زمانے میں ایک نئی حرکت پیدا کر دی، جب کہ ادبی زندگی پر انتہائی جمود طاری تھا ۔ ترجمانِ حقیقت ایک بافیض اخبار تھا، جس نے احمد راسم، احمد جودت اور حسین رحمی ایسے نوجوان ادیبوں کو روشناس کرانے میں مدد دی ۔ احمد مدحت ادارت اور اشاعت کے کام کو چھوڑنا تو نہیں چاہتا تھا لیکن اس نے ۱۸۸۰ء میں قرنطینے کے محکمے میں سرمحرری کا عہدہ قبول کر لیا اور ۱۸۹۵ء میں اسے مجلس امورِ صحیه کا نائب صدر (رئیس ثانی) بنا دیا گیا ۔ ۱۸۸۸ء میں وہ مستشرقین کی آٹھویں کانگرس میں ترکی کا نمایندہ بن کر گیا، جس کا اجلاس سٹاکہالم Stockhalm میں منعقد ہوا تھا ۔ اس طرح اسے ساڑھے تین مہینے یورپ میں گزارنے کا موقع مل گیا ۔ (دیکھیے احمد مدحت : اوروپا دہ برجولان، ۱۸۹۱ء) ۔ سلطان عبدالحمید ثانی کے عہد میں (ذوالقعدۃ ۱۳۰۶ھ/ جون ۱۸۸۹ء) احمد مدحت کو ''بالا'' (یعنی ممتاز) کا لقب عطا ہوا ۔ جب دوسری بار مشروطیه قائم ہوئی (۱۹۰۸ء) تو تحدیدِ سِن کے قانون کے مطابق احمد مدحت کو مستعفی ہونے پر مجبور کیا گیا اور کچھ عرصے تک اس پر شدید حملے ہوتے رہے، اس اثناء میں، خاصے عرصے کے بعد، اس نے چاہا کہ از سرِنو ادبی زندگی اختیار کرے، جسے اس نے بہت دنوں سے نذرِ تغافل کر رکھا تھا، لیکن یہ محسوس کرتے ہوئے کہ لوگوں کا ادبی ذوق بدل چکا ہے اور وہ خود بھی پہلے کی طرح مقبولِ عام نہیں رہا اس نے یہ خیال ترک کر دیا ۔ بالآخر وہ مجلس وزراء کے حکم سے دارالفنون میں تاریخ عمومی اور تاریخ فلسفه و مذہب، دارالمعلمات میں تاریخ اور فنِ تعلیم اور مدرسة الواعظین میں تاریخ مذاہب کے مضامین پڑھانے لگا ۔ آخر کار جب وہ ''دارالشفقة'' میں بلامعاوضه نگران (نوبتجی) کا کام کر رہا تھا تو ۲۸ دسمبر ۱۹۱۰ء/ ۱۳۲۸ھ اتوار کی رات کو حرکت قلب بند ہو جانے سے فوت ہو گیا اور محمد فاتح کے مقبرے کے پاس دفن ہوا ۔

جب احمد مدحت بیکوز میں رہتا تھا تو اس نواح کے لوگوں سے بہت حسنِ سلوک سے پیش آتا اور اپنے عظیم جثے، گھنی سیاہ ڈاڑھی اور موٹے عصا سمیت اسی مشفقانه حال اور خیرخواہانه طور طریقے کے ساتھ شارعِ بابِ عالی میں رہ کر وہاں کے لوگوں کی تعظیم و محبت بھی اس نے حاصل کر لی ۔ اپنے ایک مضمون بعنوان دِکه دانلر Dekadanlar (صباح، یکم ربیع الاوّل ۱۳۱۳ھ) میں احمد مدحت نے ثروتِ فنون کے جن ادباء کی تضحیک و تذلیل کی تھی اور جنھوں نے جوشِ جوانی میں اسے بہت سخت جواب دیے تھے انھوں نے بھی آخر کار اس کی طرف اپنے احساسِ ممنونیت کے اظہار سے دریغ نہیں کیا (قبّ حسین جاهد یالچین : ادبی خاطره لر، استانبول

۱۹۳۳ء، ص ۱۷ ببعد) ۔ حقیقت یہ ہے کہ ترکی قارئین احمد مدحت کی تصانیف کے مرہونِ منت ہیں، جن کی تعداد ۱۵۰ جلدوں تک پہنچتی ہے ۔ اس ان تھک مصنّف کی، جسے اس کے معاصرین نے ”چالیس گھوڑوں کی طاقت والی لکھنے کی مشین“ کا لقب دیا تھا، سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ اس نے عوام کے طبائع میں، جو سید بطال غازی اور عاشق غریب ایسی کتابیں پڑھنے کے رسیا تھے، رفتہ رفتہ نہ صرف افسانے (رومان) کا ذوق پیدا کیا بلکہ ثقافت (کلچر) کی خواہش کا پیوند بھی لگا دیا ۔ واقعہ یہ ہے کہ دغرجیک اور قرق انبار سے شروع کرکے اس کی یہ منظّم خدمت تقریباً نصف صدی تک جاری رہی اور اس نے قارئین کی ایک ایسی بڑی جماعت کی رہبری کی جس کا حلقہ حدودِ قومی سے باہر تک پھیلا ہوا تھا۔

افسانوں، حکایتوں اور تمثیلوں کے علاوہ احمد مدحت نے تاریخ، فلسفہ، اخلاقیات، نفسیات اور ایسے ہی دیگر کئی سنجیدہ (مثبت) علوم کے میدان میں بکثرت جولانیاں دکھائیں ۔ جو چیز وہ پڑھتا اور سیکھتا تھا اسے اپنے قارئین کے فہم کے مطابق قلمبند کرنے بیٹھ جاتا تھا اور اگرچہ اس نے کوئی عظیم طبعزاد تصنیف نہیں چھوڑی تاہم اس نے ان موضوعات سے عامۃ النّاس میں وسیع دلچسپی اور ایک طرح کی معقول رواداری کی ذہنیت بیدار کی ۔ اس نے ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر Draper کی کتاب کا ترجمہ نزاعِ علم و دین کے نام سے ۱۳۱۳ھ میں شائع کیا اور اس کے ساتھ ہی اپنی طرف سے اس کی تردید اسلام و علوم کے عنوان سے لکھی ۔ اس میں اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ اسلام نہ صرف سائنس کے تصورات بلکہ فلسفۂ مغرب کے افکار کے خلاف بھی نہیں ۔ اس کی کتاب بن نیم [میں کون ہوں؟]، جس کا پس منظر روحانیت ہے، مادہ پرستی کی تنقید ہے ۔ مزید برآں اس نے انسانی ہمدردی اور رجائیت (optimism) کے ہتھیاروں سے شوپن ہار کے فلسفے پر حملے کیے ہیں (شوپن ہار کے حکمت جدیدہ سی) ۔ اس نے ایک طرف اپنے اس تاریخی ذوق کی جس کا اظہار وہ حاجۂ اوّل (طبع ۱۸۶۸ء) میں کر چکا تھا یوں کی کہ ایک تو اُس انقلاب لکھی اور ۱۲۷۶ھ/۱۸۷۶ء کے فتنہ و فساد کا جانبدارانہ تجزیہ زبدۃ الحقائق (طبع ۱۸۷۸ء) کی صورت میں پیش کیا اور دوسری جانب تاریخ عالم کی نوعیت کی تصنیف *L' Univers* کے تراجم شائع کیے (کائنات، ۱۳ جلدیں، طبع ۱۸۷۱ء تا ۱۸۸۱ء) اور تاریخ عثمانی پر ایک کتاب مفصل (طبع ۱۸۸۰ء) بھی لکھی ۔ یہ کتابیں اور اس کی دیگر تصانیف اسناد و مآخذ کی حیثیت سے ذرا بھی قیمتی نہیں، تاہم ان کتابوں نے ان لوگوں میں، جن کے لیے وہ لکھی گئی تھیں تاریخ سے دلچسپی ضرور پیدا کر دی اور اس طرح فی الجملہ ان کی خامیوں کی تلافی ہو جاتی ہے۔

احمد مدحت کی ان ادبی سرگرمیوں کا اہم‌ترین پہلو ناول نویسی اور افسانہ نگاری ہے ۔ چند مستثنیات کے سوا (جیسے دوماس خورد سے مترجمہ انتونن قادینکہ حکایہ سی، ۱۲۹۸ھ اور *La Dame aux camélias*، ۱۲۹۹ھ؛ فویلہ Octave Feuillet سے مترجمہ برفقیر دلیقانلونک حکایہ سی، ۱۲۹۸ھ؛ اور صنعت کارناموسو، ۱۳۰۸ھ؛ اس نے فرانسیسی عوامی افسانہ نگاروں سے جو ترجمے کیے (مثلاً پول دوکوک Paul de Kock سے اوج پوزلو قاری، ابوالضیاء توفیق کے ساتھ مل کر، ۱۲۹۴ھ؛ قمرہ عاشق، ۱۳۰۳ھ؛ Emile Richebourg سے مردود قیز، ۱۲۹۹ھ اور پیچہ‌لی قادین؛ Emile Gaborieu سے اورسی‌وال جنایتی، ۱۳۰۱ھ، وغیرہ) وہ موضوع کے لحاظ سے عامیانہ اور ترجمے کے اعتبار سے بہت آزادانہ ہیں ۔

تاہم ان کتابوں نے بڑی مقبولیت پائی ۔ اس کی اپنی تالیف کردہ کتابوں میں اٹھائیس کہانیوں کا ایک سلسلہ لطائف روایات ہے، جو پچیس جلدوں میں طبع ہوا (۱۸۷۱ء تا ۱۸۹۳ء) ۔ ان کہانیوں کا، جو کسی حد تک دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں، خلاصہ P. Horn نے *Gesch. d. türkischen Moderne*، لائپزگ ۱۹۰۲ء میں شائع کیا تھا؛ نیز تین کا جرمن ترجمہ E. Seidel نے *Turkisches high-life*، لائپزگ ۱۹۰۳ء میں شائع کیا) ۔ یہ کہانیاں عصر حاضر کے افسانوں کی بنسبت ایک مجمع عام کے داستان گو یا قصّال (مدّاح) کی اخلاق آموز کہانیوں سے زیادہ مشابہ ہیں ۔ تاہم ان میں اور دوسری کہانیوں میں قدیم استانبول کی زندگی کی حقیقی تصاویر بھی نظر آتی ہیں ۔ ابھی مدحت جزیرۂ رودس میں جلا وطن ہی تھا کہ اس نے الگزینڈر دوما کلاں (Dumas pere) کی مانٹی کرسٹو Monte Cristo کی طرز پر حسن ملاح (۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء) لکھ کر افسانہ نگاری کی ابتداء کی اور اس کے بعد اس نے حسب ذیل کتابیں لکھیں :-

(۱) دنیا یه ایکنجی گلش، یا خود استانبول دہ نه لر اولورمش؛ (۲) حسین فلاح (۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء)؛ (۳) فلاطون بک له راقم افندی (۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء)؛ (۴) پارس ده بر ترک (۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء)؛ (۵) سلیمان موصلی (۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء)؛ (۶) سر یوزنده بر ملک (۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء)؛ (۷) هنوز اون یدی یاشنده؛ (۸) بلیات مدهشه؛ (۹) امیرال بنک (۱۲۹۹ھ/۱۸۸۰-۱۸۸۱ء)؛ (۱۰) عجائب عالم؛ (۱۱) دردانه خانم (۱۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء)؛ (۱۲) والتیر یرمی یاشنده؛ (۱۳) اسرار جنایت؛ (۱۴) جلاد (۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳-۱۸۸۴ء)؛ (۱۵) جنت (۱۳۰۲ھ/۱۸۸۴ء)؛ (۱۶) دمیربک؛ (۱۷) هایدوت 'منتری' ارناود لرسلیوتلر (۱۳۰۵ھ/۱۸۸۸ء)؛ (۱۸) گرجی قیزی، یا خود انتقام؛ (۱۹) ندامت می (؟) هیهات (۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸ء)؛ (۲۰) مشاهدات؛ (۲۱) باپاس ده کی اسرار (۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء)؛ (۲۲) احمد متین و شیرزاد؛ (۲۳) خیال و حقیقت (۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱ء)؛ (۲۴) گوڭلاو (۱۳۱۴ھ/۱۸۹۷-۱۸۹۸ء) وغیرہ ۔ اس کا آخری ناول ژون ترک ہے، جو اخبار ترجمانِ حقیقت میں نفاذ دستور کے بعد قسط وار چھپا ۔

احمد مدحت حقیقی معنوں میں ایک مقبول عام ناول نویس تھا ۔ اس کا انداز تحریر سادہ اور سنجیدہ ہے، جس میں کبھی کبھی مبالغہ آمیز افسانے کا رنگ اور انتہائی تخیل بھی آ جاتا ہے (مثلاً حسن ملاح دردانہ وغیرہ میں) اور کبھی وہ ایسی حقیقت نویسی پر اتر آتا ہے جس میں ایجاد یا تخیل کا کوئی دخل نہیں ہوتا (مثلاً مشاهدات) ۔ اور اپنے ہر ناول میں اپنے قارئین کے لیے مناسب موقع ہر قسم کے موضوعات پر فائدہ بخش معلومات درج کرتا ہے اور حوادث مذکورہ کے بارے میں پند و نصیحت کرتا جاتا ہے ۔ ہر چند کہ اس قسم کے غیر متعلق طولانی بیانات اصل قصے کی وحدت اور اس کے تسلسل میں خلل انداز ہوتے ہیں تاہم وہ اس کوتاہی پر قارئین کے ساتھ دوستانہ تعلق پیدا کر کے پردہ ڈالنے کی کوشش کرتا ہے ۔ مقامی موضوعات پر قلم اٹھاتے وقت وہ بسا اوقات غلو سے کام لے کر ایسے کردار تیار کرتا ہے جو رومانیت کے لیے بھی ناقابل قبول ہیں اور اس کے بعض کردار ایسے حقیقی افراد ہیں جنھیں معاشرے سے لے کر افسانے میں داخل کر دیا گیا ہے ۔ بعض ناولوں میں اس نے اپنے زمانے کے استانبول کی، یعنی سلطان سلیم ثالث اور محمود ثانی کے عہد کی، معاشرت کا نقشہ بہت جاندار طور پر اور بالکل حقیقت کے مطابق کھینچا ہے؛ چنانچہ اس نے ایسی تمثیلات بھی لکھیں جیسے اخذ ثار، آچیق باش (۱۸۷۴ء)، سیاووش، چرکس

اورن‌لری وغیره۔ یہ مصنف اس بات کا کبھی مدعی نہیں ہوا کہ وہ [اعلٰی] ادب کی تخلیق کر رہا ہے؛ لیکن وہ ترکیت کو ایک باشعور سطح پر لانے کا ذریعہ بنا اور اس نے اس خیال کی وکالت کی کہ ترکی کی تاریخ صرف عثمانیوں تک محدود نہیں اور ترکی زبان کو ایک مستقل اور آزاد زبان بنانے کی ضرورت ہے۔ اس نے مغرب کی معیاری (classic) کتابوں کے تراجم کا کام اپنے ذمے لے کر ہماری ثقافت کے لیے، جو مغربی اثرات قبول کر رہی ہے، ایک درست اور صحت مند بنیاد تلاش کی ہے۔ اس کا اثر اور شہرت قومی حدود سے باہر نکل گئے اور اس کی کتابیں ترک اقوام میں بڑی دلچسپی کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں اور لوگ اُن سے مستفید ہوتے ہیں، کیونکہ احمد مدحت اس تحریک روشن خیالی کے ممتاز اور بڑے نمایندوں میں سے ہے جس کا آغاز تنظیمات کے ساتھ ہوا تھا۔

مآخذ : اس کے سوانح حیات کے لیے دیکھیے : (۱) احمد مدحت : منفی، ۱۲۹۳ھ؛ (۲) اسمعیل حقی : احمد مدحت افندی : (اون دردنجی عصرک ترک محررلری، ج ۱، جزو ۱۱، ۱۳۰۸ھ)؛ (۳) رضاء الدین بن فخرالدین : احمد مدحت افندی، ورنبرگ ۱۹۱۳ء؛ (۴) اسمعیل حبیب : تنظیمات دن بری، ۱۹۴۰ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۲، ۲۶۳ ببعد، ۳۱۲ ببعد؛ (۵) اسمعیل حکمت : ترک ادبیات تاریخی (باکو ۱۹۲۵ء)، ۲ : ۵۰۸ تا ۵۲۴؛ (۶) وہی مصنف : احمد مدحت، ۱۹۳۲ء؛ (۷) ڈاکٹر کامل بازگیچ (پسر احمد مدحت افندی) : احمد مدحت افندی حیاتی و خاطره لری، ۱۹۴۰ء؛ (۸) احمد احسان : مطبوعات خاطره لریم، ۱ : ۳۲ تا ۳۷، ۵۲ تا ۵۷؛ (۹) خالد ضیا اوشقلی گیل : قرق ییل، ۱۹۳۶ء، ۴ : ۹۷؛ (۱۰) حسین جاهد یالچین : تاوغه لریم (۱۳۲۶ھ)، ص ۱۹۱ تا ۲۱۸؛ (۱۱) وہی مصنف : ادبی خاطره لر (استانبول ۱۹۳۵ء) ص ۱۴، ۸۲ ببعد؛ (۱۲) مصطفٰی نہاد : ترکچه ده رومان، (۱۹۳۷ء) ۱ : ۱۸۷ تا ۲۳۲؛ (۱۳) احمد راسم : محرر، شاعر، ادیب، (۱۹۲۴ء) ص ۳۰ ببعد، ۴۶ ببعد، مواضع کثیره؛ [(۱۴) P. Hartmann : *Geschichte der Turkischen moderne*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۰ تا ۲۰؛ (۱۵) بابنگر Babinger، ص ۳۸۹ تا ۳۹۱؛ (۱۶) O. Hachtmann : *Die Türkische Literatur des zwanzigsten jahrhundents*، لائپزگ ۱۹۱۶ء؛ (۱۷) M. Hartmann : *Unpolistiche Briefe aus der Türkei*، لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۷۰ و ۲۰۸؛ J. Ostrup : *Erindringer*، کوپن ہیگن ۱۹۳۷ء، ص ۱۴ تا ۴۴].

(صبری اسد سیاوُش گیل از ا آ، ترکی و B. LEWIS)

* **احمد المنصور** : مراکش کے خاندان سعدی [رک بان] کا چھٹا حکمران، یہ بادشاہ اس خاندان کے دوسرے سلطان محمد الشیخ المہدی (م ۹۶۴ھ / ۱۵۵۷ء) کا بیٹا تھا۔ وہ ۹۵۶ھ / ۱۵۴۹ء میں فاس میں پیدا ہوا اور فوج میں کئی عہدوں پر مامور رہا، لیکن اپنے بڑے بھائی عبدالملک کے ساتھ الجزائر میں جلا وطن کر دیا گیا۔ جب عبدالملک ۹۸۳ھ / ۱۵۷۶ء میں تخت نشین ہوا تو اس نے اپنے بھائی احمد کو ولی عہد نامزد کر دیا۔ دو سال بعد احمد نے وادی المخازن کی مشہور جنگ میں حصہ لیا۔ یہ وادی القصر الکبیر [رک بان] کے نواح میں اور مراکش کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ لڑائی جمادی الاولٰی ۹۸۶ھ کی آخری تاریخ کو (۴ اگست ۱۵۷۸ء) ہوئی، جس میں سباستیان Sebastian شاہ پرتگال کی فوجیں بالکل تباہ ہو گئیں اور خود بادشاہ بھی میدان جنگ میں مارا گیا اور بیشمار پرتگالی امراء قید کر لیے گئے۔ ادھر سلطان عبدالملک بھی، جو بہت بیمار تھا، اسی جنگ میں اپنی پالکی کے اندر فوت ہو گیا۔ اسی روز فتح مند افواج نے احمد کی تخت نشینی کا اعلان کر دیا اور

سلطان نے انھیں تنخواہ اور انعام و اکرام دینے کا وعدہ کیا۔ اس نے ''المنصور'' یعنی ''فتح مند'' کا اعزازی لقب اختیار کیا۔

. . نیا سلطان انتہائی موافق اور مساعد حالات میں تخت نشین ہوا؛ چنانچہ اسے ہر طرف سے مبارکباد کے پیغام موصول ہوئے۔ سلطان ترکی، الجزائر کے پاشا حتی کہ فرانس اور ہسپانیہ کی جانب سے بھی پیغام تہنیت موصول ہوئے۔ ان سب باتوں کے باوجود بہت سی داخلی مشکلات ایسی تھیں جن کا حل کرنا ابھی باقی تھا۔ ان سب مشکلات کا اس نے حسن تدبیر اور پوری تن دہی سے مقابلہ کیا۔ اس کام میں اسے ان بیش قرار رقوم سے بہت مدد ملی جو اسے وادی المخازن کے قیدیوں کی رہائی کے عوض فدیے کی صورت میں موصول ہوئی تھیں۔ ان رقوم سے اس نے اسلامی حکمرانوں کے دستور کے مطابق ایک قابل اعتماد فوج رکاب اندلس نژاد (موریسکو morisco) سرداروں کی قیادت میں اپنی ذاتی حفاظت کے لیے مقرر کی اور اسے ترکی کی طرز پر منظم کیا۔ تازہ، فاس اور مراکش کے ''قصبے'' کے استحکامات تعمیر کرائے۔ اس کے علاوہ ایک حد تک اس نے اپنے دربار اور حکومت کے نظم و نسق (مخزن [رکّ بآن]) کو بھی ترکی طرز پر ڈھالا اور اسی طرح اپنی فوج میں بے اور پاشا کے مدارج قائم کیے۔ اسے کئی ایسی شورشیں فرو کرنا پڑیں جو عرب قبائل نے برپا کی تھیں اور اپنے ہی خاندان کے کچھ افراد کو بھی مغلوب کرنا پڑا، جو اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ لیکن عام طور پر احمد کا عہد حکومت، جو کوئی پچیس برس تک چلتا رہا، بہت پرامن تھا اور ملک کو بالآخر موقع ملا کہ وہاں کے لوگ نسبۃً آرام و آسایش کی زندگی بسر کر سکیں مگر احمد المنصور نے اپنی سیاسی قابلیت کے اصلی جوہر امور خارجہ کے سلجھانے میں دکھائے؛ چنانچہ ہمارے پاس اس کی قابلیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے ان دستاویزات کا لاجواب ذخیرہ ہے جنھیں ہنری د کاستری H. de Castries نے *Sources inédites de l'histoire du Maroc* میں جمع کر دیا ہے۔ سب سے پہلے سلطان کو باب عالی سے کچھ عہد و پیمان کرنا پڑے، لیکن اس نے باب عالی کے سب مطالبات کو تسلیم کیا۔ اس کے بعد اس نے فلپ ثانی شاہ ہسپانیہ سے گفت و شنید کا سلسلہ شروع کیا اور اس کام کو ایسے طریق سے انجام دیا کہ ہسپانیہ کوئی قطعی مراعات حاصل نہ کر سکا. . . ۱۵۸۵ء میں انگریز تاجروں نے ایک ''بربری کمپنی'' قائم کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ مراکش کی بیرونی تجارت کی مکمل اجارہ داری حاصل کر لی جائے۔ ۱۵۸۸ء میں ہسپانیہ کے مشہور مسلح بحری بیڑے (Armada) کے تباہ ہو جانے کے بعد احمد المنصور نے ہسپانیہ سے دوستانہ تعلقات منقطع کر کے (انگلستان کی) ملکہ الزبتھ Elizabeth سے رابطہ و اتحاد قائم کر لیا۔

بلاد السودان کی فتح کا سہرا بھی احمد ہی کے سر ہے، گو یہ فتح عارضی ثابت ہوئی۔ تاہم اس بادشاہ کو . . . اس فتح میں بیشمار مال غنیمت سونے کی صورت میں ہاتھ آیا اور اس لیے اس کا دوسرا لقب الذہبی (یعنی صاحب زر) ٹھیرا۔ سوڈان کی فتح کی تیاری تووات Touat اور تیگورارین کے نخلستانوں کی دیکھ بھال اور ۹۹۰ھ / ۱۵۸۱ء میں ان کی تسخیر سے ہوئی۔ جنگ کرنے کا فیصلہ المنصور نے موریسکو قوم کے اعلی فوجی سرداروں کے مشورے سے کیا۔ اس لڑائی کا مفصل حال سعدیہ خاندان کے تمام مؤرخین اور سوڈان کے تین مؤرخین نے بھی لکھا ہے۔ مہم جوذر پاشا کی قیادت میں ۹۹۹ھ / ۱۵۹۰ء کے موسم خزاں میں روانہ ہوئی اور تین مہینے کے بعد اچھی خاصی تکلیف اٹھا کر دریائے نائجر کے قریب پہنچ گئی۔ گاؤ کے سوڈانی حاکم

اسحاق (askia) نے اس شہر کے قریب شکست کھائی اور اسے صلح کی درخواست کرنا پڑی اور اس کے کچھ عرصے بعد مراکشی فوجیں ٹمبکٹو [رک بان] میں داخل ہو گئیں - اس کے بعد جُوذَر پاشا کی جگہ ایک اور مورسکو سردار محمود زُرقون سپہ سالار مقرر ہوا اور تمام ملک کی فتح کا سلسلہ جاری رہا - اس کے ساتھ ہی ٹمبکٹو کے تمام سربرآوردہ فقہاء، جن میں احمد بابا [رک بان] بھی شامل تھے، مراکش میں جلا وطن کر دیے گئے - بعد ازاں کئی سال تک سعدیہ دارالحکومت میں مال و زر اور گرفتار شدہ غلاموں کی کثرت سے درآمد ہوتی رہی۔

احمد المنصور، جو اپنے تمام عہد حکومت میں شاید ہی کبھی مرّاکش سے باہر نکلا ہو، اس بات کا خواہشمند تھا کہ وہ وہاں ایک ایسا محل تیار کرے جو اس کے شایان شان ہو؛ چنانچہ قصر البدیع کے نام سے ایک محل بنوایا، جس کی تعمیر اس کی تخت نشینی کے بعد ہی سے شروع ہو گئی تھی اور تقریبًا بیس برس تک جاری رہی - بعد کے زمانے میں سلطان مولاے اسمٰعیل نے اس شاندار اور پرتکلف محل کا حلیہ بگاڑ دیا - اس کے علاوہ سلطان مراکش نے بہت سے ادیبوں کو اپنے دربار میں جمع کیا، جن میں سے بعض مصنف بھی تھے، خاص کر کاتب دیوان عبدالعزیز الفِشتالی [رک بان در آ، لائڈن، طبع ثانی]، جو مشہور و معروف مدحیہ تاریخ مناهل الصفاء کا مصنف ہے.

احمد المنصور کے عہد کے آخری سال اس کے بیٹوں کی تخت حاصل کرنے کی سازشوں اور ہیضے کی اُس وبا کی وجہ سے جو ۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸-۱۵۹۹ء میں پھیلی اور بعد تک باقی رہی بہت پریشانی میں گزرے - اس وبا سے صدر مقام کی آبادی بہت کچھ گھٹ گئی اور اس سے بچنے کے لیے سلطان مراکش کو چھوڑ کر ملک کے شمال میں چلا گیا، مگر فاس پہنچتے ہی ۱۱ ربیع الاوّل ۱۰۱۲ھ / ۲۰ [کذا، ۱۹] اگست ۱۶۰۳ء کو فوت ہو گیا - اس کی میت کو مراکش پہنچایا گیا اور اس عظیم الشان مقبرے میں دفن کیا گیا جو اس نے اپنے اور اپنے خاندان کے لیے تعمیر کرایا تھا اور اب تک موجود ہے.

مآخذ: (۱) عربی مصادر جو لیوی پرووانسال Lévi Provençal نے *Chorfa* میں دیے ہیں یعنی اِفرانی؛ فِشتالی؛ ابن القاضی: المنتقی المقصور؛ (۲) ایک نامعلوم مصنّف کی تاریخ (طبع G. S. Colin، رباط ۱۹۳۴ء)؛ (۳) ناصری: استقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ (جس کا مصنف کے بیٹے نے ترجمہ کیا، در *AM*، ج ۳۴، پیرس ۱۹۳۶ء) - یورپی مآخذ: (۴) H. de Castries: *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*، سلسلۂ اوّل، ۱ تا ۵؛ نیز دیکھیے آ، طبع اوّل، ۳: ۲۰۵ ببعد، اور مادّۂ سعدیہ اور سودان کے مآخذ.

(لیوی پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **احمد واصف:** دیکھیے واصف.

* **احمد وَفیق پاشا** - ترک مدبّر اور سر کردہ ماہر ''ترکیات''، جو ۲ شوال ۱۲۳۸ھ / ۶ جولائی ۱۸۲۳ء کو پیدا ہوا - ۲۲ شعبان ۱۳۰۸ھ / ۲ اپریل ۱۸۹۱ء کو استانبول میں فوت ہوا۔ اس کا تعلق سرکاری ترجمانوں کے ایک خاندان سے تھا اور وہ باب عالی کے ایک ترجمان بلغار زادہ یحیی ناجی کا پوتا تھا، جس نے اسلام قبول کر لیا تھا اور بقول ثنائی زادہ عطاء اللہ افندی رومی الاصل اور بقول موردتمن A. D. Mordtmann یہودی النسل تھا - اپنے والد روح الدین محمد افندی کے ساتھ، جسے فرانس میں سفارت خانۂ ترکیہ کے ناظم امور کا عہدہ حاصل تھا، احمد وفیق پاشا پیرس گیا اور وہاں اس نے تین برس مدرسۂ سان لوئی (Lycée Saint Louis) میں تعلیم پائی - چودہ برس کی عمر میں وہ ترکی واپس آ گیا، جہاں اسے مختلف قسم کی سرگرمیوں

میں حصہ لیتے ہوے انتہائی مصروفیت کی زندگی بسر کرتا رہی (تفصیل کے لیے دیکھیے سجلِ عثمانی، ۱ : ۳۰۸)۔ شروع میں ترجمانوں کے عملے میں تقرر کے بعد وہ جن اہم عہدوں پر فائز رہا ان کی تفصیل یہ ہے: پیرس میں سفیر (۱۸۶۰ء)؛ مغربی اناطولیہ کے صوبوں کا ناظر؛ وزیر کے منصب اور پاشا کے خطاب کے ساتھ پہلی چند روزہ عثمانلی پارلیمنٹ (۱۸۷۶ء) کا نام نہاد صدر؛ دو مرتبہ صدرِ اعظم (ایک دفعہ بیس روز اور دوسری مرتبہ صرف ایک دن کے لیے)؛ اور والی بروسہ۔ بحیثیت ایک سیاست دان اس نے اس زمانے میں جب روسیوں نے دریائے ڈینیوب کی ریاستوں پر اور فرانس نے لبنان پر قبضہ کر لیا تھا ترکی مصالح کی بڑی کامیابی سے وکالت کی۔ وہ سب سے پہلے شاہی سالنامے (۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء) کا مدیر تھا اور اخبار تصویرِ افکار کا بھی (شناسی کے ساتھ مل کر)۔ بروسہ کی یشل جامع کی تجدید و مرمت (فرانسیسی کاشی کار Parvillé کے ہاتھوں) بھی اسی کی مرہونِ منت ہے اور اسی طرح ازمیر کے علاقے میں یورغا زادہ کی جاگیروں کا [شاہی املاک میں] منتقل کرنا بھی جو عبدالمجید نے Lamartine کو عطا کی تھیں (۱۸۴۹ء)۔ پیرس تھیٹر میں فالتیر Voltaire کی تمثیل *Mahomet* کے سلسلے میں جو مشہور واقعہ ہوا اس کے لیے بھی وہی ذمےدار تھا۔

وفیق پاشا ایک زبردست شخصیت کا مالک، سرگرم عمل، دیانت دار اور باأصول انسان تھا۔ اور اتنا صاف گو کہ تندمزاجی کی حد تک جا پہنچتا۔ پھر وہ متلون مزاج بھی تھا اور سنکی بھی۔ وہ نکتہ سنج بھی تھا، لیکن خشک مطالعے کا بھی بےحد شوقین تھا؛ چنانچہ جن دنوں علی پاشا کی عداوت کے باعث اسے کوئی عہدہ حاصل نہیں تھا وہ اپنے فرصت کے اوقات رومیلی حصار میں اپنی مشہور قیام گاہ کے کتبخانے میں گزارتا اور وہاں بیٹھ کر اس نے بعض ایسی بنایں تصنیف کیں جن کے متعلق اس نے گوارا نہیں کیا کہ اپنے نام سے منسوب کرے۔ ترکی ادبیات کا مطالعہ اس کا خاص موضوع تھا۔ اس نے جو بھی علم حاصل کیا خود اپنی محنت اور کوشش سے؛ لیکن تعجب ہے کہ مغربی علوم سے شناسائی کے باوجود وہ ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہیں کر سکا۔ اس کا شمار اولین ''ترک شناسوں'' میں ہوتا ہے اور اس حیثیت سے اس تحریک میں کہ ترکی زبان کی تطہیر کی جائے اس کا بڑا حصہ ہے۔ اس کی تصنیف لہجۂ عثمانی (طبع اول، ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء؛ طبع دوم، ۱۳۰۶ھ / ۱۸۹۰ء [کذا ۱۸۸۸ء]، ترکی زبان میں ترکی کی فی الواقع اولین لغت، ایک مختصر سی کتاب ہے، جس سے ابھی تک پورا پورا فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔ گو شمس الدین سامی نے فرنیسری اور دوسرے مصنفین نے لغت کی جو کتابیں اس موضوع پر تصنیف کیں اسی کی اساس پر ہیں (دیکھیے دیباچہ (*Supplément*) از Barbier de Meynard، ۱ : ۷)۔ Molière کے سولہ ڈراموں (طبع دوم، لاطینی رسم الخط میں ۱۹۳۳ء) کا اس کے قلم سے ترجمہ بلا تصرف ایک ادبی شاہکار ہے (بروسہ کے اسٹیج میں اس نے انھیں پیش بھی کیا)۔ اس نے فالتیر Voltaire کے *Télémaque, Gil Blas de Santillane* اور *Micromégas* کا بھی ترجمہ کیا۔ مشرقی (چغتائی) ترکی میں اس نے ایک جز ابوالغازی کی تصنیف [شجرۃ الاتراک] شائع کی [تصویرِ افکار میں بالاقساط فروری ۱۸۶۳ء سے شروع کر کے، شجرۂ اوصالِ ترکیہ کے نام سے] اور پھر Belin کی امداد سے میر علی شیر نوائی کی تصنیف محبوب القلوب (۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲ء)۔ اس کی دوسری تصنیفات میں ضرب الامثال کا ایک مجموعہ بھی ہے اتالرسوزو [''بڑوں کا قول'']۔ تاریخی تصنیفات کے لیے دیکھیے بابنگر Babinger (دیکھیے ذیل میں) اور انور کورای Enver Koray : تورکیہ تاریخ یاینلری

ببلیوگرافیسی، آنقرہ ۱۹۵۲ء۔

احمد وفیق کو رومیلی حصار قیالر (چٹانوں) کے قبرستان میں از روے روایت سلطان عبدالحمید ثانی کے حکم سے دفن کیا گیا لیکن غالبًا یہ بیان بے بنیاد ہے۔ احمد وفیق کا دادا بوی، جس کی اسی نواح میں بہت سی جاگیریں تھیں، اس قبرستان ہی میں دفن ہوا تھا۔ ممکن ہے سلطان کی ناراضی کی وجہ یہ ہو کہ احمد وفیق نے کچھ زمین ایک امریکی ادارے رابرٹ کالج Robert College کے ہاتھ فروخت کر دی ہوی۔

مآخذ: (۱) ا آ، ت، بذیل مادّہ (از احمد حمدی طان پنار Tanpinar)؛ (۲) استانبول انسیکلوپیدی سی، ۱: ۳۰۴ ب تا ۳۱۰ الف؛ (۳) بابنگر Babinger، ص ۳۷۳ تا ۳۷۶، ۱۸۵؛ (۴) Ch. Rolland: *La Turquie contemporaine*، پیرس ۱۸۵۴ء، ۱: ب ۹، ص ۹۳ و بعد...؛ (۵) A. D. Mordtmann: *Stambul und das moderne Türkenthum*، لائپزگ ۱۸۷۷ء، ۱: ۱۶۰ تا ۱۷۳؛ (۶) پی. فیش P. Fesch: *Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid*، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۸۷ و بعد؛ (۷) محمود جواد: معارف عمومیۂ نظارتی ...، استانبول ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۲ء، ۱: ۱۲۷ تا ۱۲۸؛ (ایک مختصر مقالہ مع ایک تصویر کے جو ماہوار رسالہ *Ergene*، بابت ماہ ستمبر ۱۹۴۷ء (عدد ۵) میں شائع ہوا)؛ (۸) عبدالرحمٰن شرف: تاریخ مصاحبہ لری: احمد وفیق پاشا، جو خالد فخری: ادبی قرائت نمونہ لری، استانبول ۱۹۲۶ء (عربی خط) میں دوبارہ شائع ہوا، ص ۲۹۷ تا ۳۰۳ اور استانبول ۱۹۳۹ء (رومن رسم الخط میں ملخصًا)، ص ۱۶۳ تا ۱۶۶؛ (۹) اسمٰعیل حکمت: احمد وفیق پاشا، ۱۹۳۲ء؛ (۱۰) عثمان ارگن: ترکیہ معارف تاریخی، استانبول ۱۹۴۰ء، ۲: ۶۳۹ تا ۶۵۰ (اس کی تجہیز و تکفین کے موضوع پر)؛ (۱۱) محمد زکی پاکلن: احمد وفیق پاشا، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۱۲) مراد اوراز Murat Uraz: احمد وفیق پاشا، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۱۳) ابن الامین محمود کمال اینال: عثمانلی دورندہ صوک صدر اعظملر، ۱۹۴۴ء، ۵: ۶۵۰ و بعد؛ (۱۴) نیز دیکھیے اشاریات *JA*، ج ۲۰، سلسلہ ۶ و ۷ و ۸۔

(J. DENY)

احمدو لوبو

احمدو لوبو: (شیخ احمد، سیکو احمدو (حمدو) لوبو، شیکو احمدو بسہ) قبیلہ بری (یا سوگرہ Saugare یا دائیہ Daele، جو قبیلۂ بسہ کی شاخ نگو منڈنگو Mandingo کے مماثل ہے) کا فل مذہبی پیشوا اور رہنما، وسطی ماسینہ کے علاقۂ مالنگل Malangal یا مرول Mareval کا باشندہ، جو فی الحقیقت حمدو حمدو لوبو کے نام سے موسوم تھا، جس کا مطلب ہے حمدو لوبو کا بیٹا۔ مؤخرالذکر بڑا متقی مسلمان تھا اور یوکن سرو (ضلع زرو سوذی وسطی ماسینہ) میں سکونت پذیر اور فتکہ Fituka (نیافنک (Niafunke) کا مشرقی سمت کا علاقہ) کا باشندہ تھا۔ لوبو کا نام اسے اپنی ماں کی طرف سے ملا۔ ماسینہ پر اس زمانے میں قبیلۂ فل کا قبضہ تھا، جو زیادہ تر کافر تھے یا نام کے مسلمان۔ وہ دیلو Dyallo خاندان کے آردوؤں (ardos) کے زیر حکومت تھے، سیگو کے بمبرہ حکمرانوں کے باج گذار، البتہ صرف جنّے Djenne کے علاقے میں مراکشی کی فوجیں قابض تھیں۔ احمد لوبو ایک مرابط کنتہ Kunta کا مرید تھا، جس کا تعلق قادری شیخ سیدی محمد موفی ۱۸۲۶ء کے سلسلے سے تھا۔

اشاعت اسلام کے لیے عثمان دَن فودیو dan Fodio کی کامیاب تبلیغی مہموں میں (حوالی ۱۸۰۰ء) وہ اس کے ساتھ رہا اور پھر جنّے Djenne کے قریب ایک چھوٹے سے گاؤں میں سکونت اختیار کر لی لیکن اہلِ مراکش نے اسے وہاں سے نکال دیا، کیونکہ وہ علم و فضل میں اس کی شہرت اور اثر و رسوخ سے بدظن تھے۔ لہٰذا وہ سیبرا Sebera میں

اقامت گزین ہو گیا، جہاں اس کی ماں پیدا ہوئی تھی اور جہاں بہت سے طلبہ اس کے پاس جمع ہو گئے۔ لیکن ان طلبہ اور منسبنۂ اُردو ardo کے بیٹے گورورو دیلو Gurori Dyallo کے درمیان ایک واقعے نے احمدو کو علانیہ بغاوت پر آمادہ کر دیا۔ اس کی سرکوبی کے لیے جو بمبرہ Bambara لشکر بھیجا گیا اس نے دھوکے میں آ کر شکست کھائی اور تخت شاہی خاندان دیلو کے ہاتھ سے نکل گیا (۱۸۱۰ء)۔ یوں سارے علاقے کے فُل اس کے مطیع ہو گئے۔ پھر نو مہینے کے محاصرے کے بعد اس نے جِنّے پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس نے قبیلۂ کُنری Kunari کے سردار گیلاجو Gelaɗjo کو شکست دی (جس کے کارناموں کا ایک مقبول عوام گیت اب تک گایا جاتا ہے؛ دیکھیے G. Vieillard، در *Bull. du Comité d'ét. des hist. et scient. d l'A.O.F.*، ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۵ تا ۱۵۰) اور اسی علاقے میں دریاے بنی Bani کے کنارے پر ایک نیا پایۂ تخت حمد اللہ (فلبے fulbe میں: Hamdallay) کے نام سے تعمیر کیا (۱۸۱۵ء)۔ اس نے قبیلۂ توارگ Tourreg سے عیسی بیر Isa Ber بھی چھین لیا (۱۸۲۵ء) اور ۱۸۲۷ء میں ٹمبکٹو فتح کرتے ہوئے مشرق کی جانب تومبو کے سلسلۂ کوہ اور جنوب مشرق میں دریاے بلیک وولٹا Black Volta اور سُرو Suru کے سنگم تک اپنی حکومت وسیع کر لی۔

احمدو نے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کیا اور سلسلۂ قادریہ کے عقائد کے مطابق اسلام کی تبلیغ میں مصروف رہا۔ فرائض مذہبی کی پابندی کی اس نے سختی سے تاکید کی۔ پرانی مسجدوں اور مقامی عبادت گاہوں کو منہدم کرا دیا۔ تمباکو نوشی کی ممانعت کر دی اور سلطان استانبول سے تعلقات قائم کیے۔ ۱۸۳۸ء کے لگ بھگ جب حاجی عمر تَل [رک بآں] مکۂ معظمہ سے واپس آ رہے تھے تو اس نے ان کا خیر مقدم کیا۔ اپنی مملکت کی تنظیم خوش اسلوبی سے کی اور مواضعات، اضلاع اور صوبوں کا انتظام اپنے مقرر کردہ حکام کے سپرد کیا، جن پر قاضی (فلبہ: الکلی) علاقے کی عدالت میں محاسبہ کیا جا سکتا تھا۔ زمین اور مویشیوں کی ملکیت حکومت کے ہاتھ میں تھی اور وہ مال غنیمت اور جرمانوں کا کچھ حصہ بھی وصول کرتی تھی۔ محاصل کی تفصیل یہ ہے: زکوٰۃ (فلبے fulbe : *d'akka*، غلے کی پیداوار کا عشر، مویشیوں کا مناسب حصہ)، امراء پر زائد محصول (سونے، خزف اور نمک کے ڈلوں پر)، پیداوار خوراک کا خراج، باجرے کی شکل میں مدو (muddu)، عیدالفطر کے موقع پر فوجی اخراجات کے لیے غلاموں سے کچھ چندہ اور عشر (فلبہ: اُسرو) یعنی محصول بحساب دس فیصدی۔ جونہی بہار کا موسم آتا فوجی مہمیں ترتیب دی جاتیں، جن کے لیے ہر گاؤں کو مقررہ تعداد میں سپاہی مہیا کرنا پڑتے۔ اس مقررہ تعداد کا ایک تہائی حصہ ہر سال فوج کے نظام اوقات کے مطابق بھرتی کیا جاتا۔ جو سپاہی غلام نہیں تھے وہ جب گھروں سے باہر رہتے تو انھیں اہل و عیال کے خرچ کے لیے گزارہ ملتا۔ فوج پانچ اعلی عہدیداروں کے ماتحت تھی اور ان میں ہر ایک کسی خاص منطقے کی حفاظت کا ذمے دار ہوتا۔ مقامی قاضیوں کے فیصلوں کے خلاف حمد اللہ کے بڑے قاضی کی عدالت میں مرافعہ کیا جا سکتا تھا اور قاضی القضاۃ کے فیصلوں کے خلاف خود احمدو کی عدالت میں اپیل کی جا سکتی تھی، جس میں بادشاہ کی مدد کے لیے ایک مرابطی عدالت مشاورتی حیثیت سے موجود رہتی تھی۔

احمدو اول ۱۸۴۴ء میں فوت ہوا اور اس کا بیٹا احمدو (حمدو) ثانی مقامی قانونِ وراثت کے علی الرغم اس کا جانشین ہوا۔ ۱۸۴۶ء میں اس نے ٹمبکٹو

ہر، جس نے اس کے باپ کی وفات پر بغاوت کر دی تھی، ماسینہ کی سیادت کسی قدر نرمی کیساتھ پھر قائم کر دی۔ اسی طرح ۱۸۵۲ء میں احمدو ثانی کی وفات پر اس کا بیٹا احمدو ثالث تخت نشیں ہوا۔ اس نے کچھ اپنی حکمت عملی اور کچھ تلوار کے زور سے عظیم توکولر Tokolar فاتح الحاج عمر تل کی بڑھتی ہوئی طاقت کو روکنے کی کوشش کی، لیکن جون ۱۸۶۲ء میں عمر حمد اللہ پر قابض ہو گیا۔ احمد ثالث نے ٹمبکٹو کی طرف راہ فرار اختیار کی مگر وہ گرفتار ہوا اور اسے عمر کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ با این ہمہ اس کے چچا بالوبو Balobbo نے عمر اور اس کے جانشینوں کے خلاف لڑائی جاری رکھی۔ ماسینہ کی ریاست سختی سے اسلام کی پابند اور کفار کی دشمن تھی، جیسا کہ رینے کیلے René Caillé اور ہائنرش بارٹ Heinrich Barith ایسے مغربی سیاحوں کو تجربے سے معلوم ہوا۔

مآخذ: (۱) Ch. Monteil: Monographie de Djenné، Tulle ۱۹۰۳ء، ص ۲۶۶ تا ۲۷۷؛ (۲) M. Delafosse: Haut-Sénégal-Niger، پیرس ۱۹۱۲ء، ۲: ۲۳۲ تا ۲۳۹؛ (۳) L. Tauxier: Moeurs et histoire des Peuls، پیرس ۱۹۳۷ء، ۱۶۳ تا ۱۸۵؛ (۴) P. Marty: Études sur l'Islam et les tribus du Soudan، پیرس ۱۹۲۰ء، ۲: ۱۳۷ تا ۱۳۸، ۱۷۷ تا ۱۸۰، ۲۳۶ تا ۲۳۷؛ (۵) Mohammadou Aliou Tyam: La vie d'El Hadj Omar، مرتبہ و مترجمہ H. Gaden، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۲۰، ۱۵۳ ببعد، ۱۶۳ ببعد؛ (۶) R. Caillé: Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné، پیرس ۱۸۳۰ء، ۲: ۲۰۶ ببعد؛ (۷) E. Mage: Voyage dans le Soudan occidental، پیرس ۱۸۶۸ء، ص ۲۵۸ ببعد؛ (۸) H. L. Labouret: La langue des Peuls ou Foulbé، Dakar ۱۹۵۲ء، ص ۱۶۲ تا ۱۶۵۔

(M. RODINSON)

احمد یَسوِی: (؟تا [۵۶۲ھ/۱۱۶۶ء]) ایک ⊗ مشہور صوفی شاعر اور درویشی سلسلے کے بانی۔ ان کی شخصیت بڑی عظیم تھی اور یہ انہیں کا فیض ہے جس سے ترکوں کی روحانی زندگی نے صدیوں تک نہایت گہرا اثر قبول کیا۔ انہیں اگرچہ "پیر ترکستان" کا لقب دیا گیا (فریدالدین عطار: منطق الطیر، ایران ۱۲۸۷ھ، ص ۱۰۸، حکایت در بیان احوال پیر ترکستان)، لیکن ان کی شہرت اور اثر کا دائرہ ترکستان کی جغرافیائی حدود تک محدود نہ تھا، بلکہ اس سے بھی وسیع تر رقبے میں آباد مختلف ترک قبیلوں کے درمیان تقریباً نو سو سال تک قائم رہا۔ ان کی تاریخی شخصیت کو بلاشبہ کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس نے صدیوں سے افسانے کا رنگ اختیار کر رکھا ہے۔ ابھی تھوڑے دن قبل تک قریۂ یسی میں ان کا مزار قازاق قرغیز کے نیم صحرائی علاقے کے لیے ایک دینی مسلک کا مقدس مرکز تھا۔ با این ہمہ ہماری کوشش ہوگی کہ اس عظیم الشان ترک صوفی کے حالات کا مطالعہ جس سے ترکوں کی مذہبی اور ادبی تاریخ کے لیے بڑے وسیع اور دور رس اثرات مرتب ہوئے اس نقطۂ نگاہ سے کریں کہ اس سے مذہب اور ادب نے کیا اثر قبول کیا۔

(۱) تاریخی شخصیت: احمد یسوی کا تعلق سلسلۂ خواجگان سے تھا، یہی وجہ ہے کہ انہیں اکثر خواجہ احمد یَسوِی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ہمارے پاس اس قسم کی دستاویزیں بہت کم ہیں جن سے ان کی تاریخی شخصیت متعین ہو سکے اور جو ہیں وہ روایات سے اس طرح خلط ملط ہو چکی ہیں کہ ان سب پر غور و فکر کے باوجود کوئی قطعی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ بہر کیف ہمیں اس سلسلے میں جتنی بھی معلومات حاصل ہیں پیش کر دی جائیں گی؛ گو ضروری نہیں کہ ان کی

ہر تفصیل قطعی طور پر درست ہو، الا یہ کہ بحیثیت عمومی وہ بہت کچھ حقیقت کے قریب ہیں۔ وہ گیارھویں صدی میلادی کے نصف آخر میں مغربی ترکستان کے ایک شہر سیرام میں پیدا ہوے۔ اس شہر کو، جو موجودہ چمکنت سے کسی قدر مشرق میں واقع ہے، ان دنوں اسفیجاب یا آق شہر کہتے تھے۔ وہ اسلامی ثقافت کا ایک اہم مرکز تھا اور وہاں ترک اور ایرانی آباد تھے۔ احمد شیخ ابراہیم کے بیٹے تھے۔ ان کی عمر سات سال کی تھی کہ باپ کا انتقال ہو گیا لہٰذا وہ اپنی بڑی بہن کے ساتھ یسی چلے گئے اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔ ترکوں کی روایات کے مطابق یہ شہر اوغوز خان کا دارالحکومت تھا جہاں ان ایام میں مشہور ترک شیخ ارسلان بابا کی پیشوائی کا ایک سلسلۂ طریقت بھی جاری تھا۔ حصولِ تعلیم کے چند ابتدائی سالوں کے بعد شیخ موصوف نے ماوراء النہر کے عظیم اسلامی مرکز بخارا کا رخ کیا، جو قرہ خانیوں کے زیر نگین تھا اور جو اس وقت سلاجقہ کی سیادت تسلیم کرتے تھے۔ اسلامی ثقافت کے اس اہم مرکز میں ان دنوں ایک حنفی المذہب امیر خاندان آل برہان [رک بآں] برسر اقتدار تھا۔ یہ لوگ اپنے سرداروں کو ''صدر جہان'' کہا کرتے تھے اور ان کے پاس ترکستان کے طول و عرض سے ہزارہا انسان شاگردی کے لیے آتے۔ ۵۰۳ھ/۱۱۱۰ء سے اچھی خاصی مدت پہلے وہ شہر کے سب سے بڑے عالم اور صوفی شیخ یوسف ہمدانی (۴۴۰ تا ۵۳۵ھ/۱۰۴۸ تا ۱۱۴۰ء) کے حلقے میں شامل ہو گئے اور پھر مدتوں ان کے زیر اثر رہے۔ انہیں کے ساتھ انہوں نے متعدد مقامات کا سفر بھی کیا۔ شیخ کے لطف و کرم کی بدولت وہ ان کے تیسرے خلیفہ قرار پائے اور پہلے دو خلفاء کا انتقال ہو گیا تھا تو بخارا میں شیخ کی مسند انہیں کو ملی (۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء)، گو ان کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے تھوڑے ہی دنوں کے بعد وہ یسی واپس لوٹ آئے اور پھر ۵۶۲ھ/۱۱۶۶ء تک یعنی تا دم مرگ یہیں طریقت اور سلوک کی اشاعت کرتے رہے۔ ان ایام میں درویش سارے اسلامی ایشیا میں زور پکڑ رہے تھے۔ ہر گوشے میں تکیے (خانقاہیں) معرض وجود میں آ رہے تھے اور ترکستان کے اندر یدی‌صو کے کنارے کلیچہ کے اضلاع میں اسلام کی ترویج و ترقی کی ایک تازہ اور قوی لہر دوڑ رہی تھی۔ ان سازگار حالات میں احمد یسوی نے سیر دریا کے علاقوں، تاشقند اور اس کے مضافات نیز سیحون پار کے نیم صحرائی اقطاع میں بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا۔ جو لوگ ان کے حلقۂ ارادت میں شامل ہوے اگرچہ خانہ بدوش یا دیہاتی ترک تھے اور تازہ تازہ حلقہ بگوش اسلام ہوئے تھے لیکن بڑے مضبوط روحانی رشتوں میں باہم وابستہ تھے۔ انہیں صوفی طریقۂ زندگی، اسلامی علوم اور فارسی ادب سکھانے کے لیے شیخ ایک ایسی زبان استعمال کرنے پر مجبور تھے جسے وہ سمجھ سکیں لہٰذا انہوں نے اپنا صوفیانہ کلام نہایت سادہ زبان میں ایسی اصناف اور بحروں میں لکھا جو عوامی ترکی ادب سے مستعار لی گئی تھیں۔ اس طرح جو کلام مرتب ہوا اس میں اور عام شاعری میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے اسے حکمت کا نام دیا گیا۔ احمد یسوی کا ایک بیٹا ابراہیم نامی باپ کی زندگی ہی میں فوت ہو گیا تھا لہٰذا جن لوگوں کا دعوی ہے کہ وہ احمد یسوی کی اولاد ہیں وہ ان تک اپنا سلسلۂ نسب شیخ کی بیٹی گوہر شہناز کے واسطے سے پہنچاتے ہیں۔ خاندان یسوی کے کثیر التعداد ارکان عصر حاضر تک یسی نیز ماوراء النہر اور سلطنت عثمانیہ کے بعض ممالک میں موجود تھے۔ ایسے ہی بعض دوسرے شعراء اور مصنفین بھی اس امر کے مدعی

ہیں کہ ان کا تعلق یسوی خاندان سے ہے؛ مثلاً شیخ زکریا سمرقندی، شاعر عطا اسکوبی (سولھویں صدی میلادی)، اولیا چلپی، خواجہ حافظ احمد یسوی نقشبندی (سترھویں صدی) وغیرہ، (فؤاد کوپرولو: ترک ادبیاتندہ الک متصوفلر، ص ۶۸ تا ۸۸، ۹۳)۔ ان میں شیخ زنگی کے نام کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے، جو سولھویں صدی میلادی میں حج کو جاتے ہوئے درویشوں کی بھاری جمعیت لے کر سلطنت عثمانیہ میں داخل ہوا (ادبیات فاکولتہ سی مجموعہ سی، ۹، ۲، ۱۴)؛ نیز یسی کے مشہور و معروف تونغوز شیخ کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، جو چودھویں صدی میلادی میں گزرے ہیں (منتخبات ترجمہ سی، استانبول ۱۹۲۶ء، ص ۳۴۳)۔ اسی صدی میں خاندان یسوی کے ایک شخص محمود نامی نے آلتون اردو (Golden Horde، اردوے زرین) کے خوانین کے محل میں بڑا رسوخ حاصل کیا، حتی کہ اس کی شادی خان ازبک کی دختر سے ہو گئی (بارتولڈ Barthold: اورتہ آسیا ترک تاریخی حقندہ درسلری، استانبول ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۱)۔

امیر تیمور نے احمد یسوی کے مقبرے اور خانقاہ کی مرمت نہایت شاندار طریق سے کرائی تھی۔ یہ کام دو سال تک جاری رہا۔ چودھویں صدی میلادی میں احمد یسوی کا مزار بلاد ماوراءالنہر کے عوام و خواص ہی کے لیے نہیں بلکہ نیم صحرائی علاقوں کے خانہ بدوش لوگوں کے لیے بھی زیارت گاہ بنا ہوا تھا، لہذا اس دین آمیز سیاسی منصوبے کے پیش نظر جس پر تیمور عامل تھا اس مزار کی مرمت کرانا ضروری ہوا۔ فن تعمیر کے ماہرین اس مقبرے، مسجد اور خانقاہ کو اس دور کی تعمیرات کا نہایت اعلٰی اور نفیس نمونہ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خاندان ازبکیہ کے آخری خان عبداللہ نے بھی ان عمارات کی مرمت کرائی تھی، لیکن تاریخی ماخذ کے بیان سے اغلب یہ نظر آتا ہے کہ یہ مرمت دراصل شیبانی خان کے حکم سے کی گئی۔ شیبانی خان نے جب قازاق خوانین پر چڑھائی کی تو وہ اپنے ہمراہ فضل اللہ اصفہانی کو بھی لے گیا تھا۔ فضل اللہ نے اس واقعے کا حال مہمان نامۂ بخارا میں لکھا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ شیبانی خان نے یسی میں مسجد تعمیر کرائی۔ تعمیر کا مطلب مرمت سمجھا جا سکتا ہے۔ بہر کیف یہ تصنیف ظاہر کرتی ہے کہ شیبانی خان مشیخت احمد یسوی کو کس قدر تعظیم و تکریم کی نگاہ سے دیکھتا تھا، نیز یہ کہ ان دنوں یسوی طریقہ ازبکوں اور بالخصوص قازاق قبائل میں خوب خوب پھیلا ہوا تھا۔ اس یادگار عمارت میں بڑی قیمتی اشیاء موجود ہیں اور ان میں بعض کا تعلق تیمور کے زمانے سے ہے۔ روسی عہد کے وقت سے لے کر اس کی مرمت کی اور اس کی کوششوں کا حال بھی بیان کیا جا چکا ہے (الک متصوفلر، ص ۸۸ تا ۹۶)۔ اس کتاب کی اشاعت کے بعد جو تحقیقات ہوئیں اور جن میں شامل نہ ہو سکیں ان کے لیے دیکھیے فہرست مآخذ، جو اس مقالے کے آخر میں درج ہے۔ عہد تیموری کے بعد عصر حاضر تک مختلف زمانوں میں متعدد ترک حکمران اس درگاہ کی زیارت کے لیے آتے رہے۔ یہ مقبرہ وسطی ایشیا اور والگا کے لوگوں بالخصوص ازبکوں اور قزاقوں کے لیے ایک مرکزی زیارت گاہ بنا رہا۔ یسوی طریق کا، جسے نیم صحرائی علاقوں کے خانہ بدوشوں میں بڑا تقدس حاصل ہے، یہی مرکزی مقام ہے۔ ہر سال جب موسم سرما کا وسطی زمانہ آتا ہے تو لوگ مقررہ ایام میں ہزارہا کی تعداد میں یہاں آتے اور پورے ہفتہ بھر رسوم ادا کرتے ہیں۔ یسوی طریق کے پیروؤں کی پرانی گمنام قبریں بھی پائی جاتی ہیں۔ تیمور کے عہد میں نیز اس سے پہلے اور بعد کے زمانے میں ازبک اور قازاق حکمرانوں کی سب سے بڑی خواہش یہی رہی ہے

که مرنے کے بعد انھیں اس مقدس مقام میں دفن کیا جائے، جس کے لیے بڑی بڑی آمدنیوں کے اوقاف قائم کیے گئے۔ ازبکوں اور قازاقوں کے اونچے اور درمیانی طبقے کے دولت مند لوگ اپنی زندگی ہی میں مقبرے کے قریب زمین کا قطعہ خرید لیتے تھے اگر ان میں سے کوئی سردی کے موسم میں فوت ہو جاتا تو اس کی لاش کو نمدے میں لپیٹ کر درخت میں لٹکا دیا جاتا تھا، حتی کہ موسم بہار آتا اور لاش یہیں لائی جاتی، تاکہ خود مرنے والے کی وصیت کے مطابق شیخ کے مقبرے کے جوار میں دفن کر دی جائے۔ روسی مستشرق گورڈلیوسکی Gordlevsky نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یسوی طریق ایک ایرانی طریقے ہی کا تسلسل ہے، جو اس سے پہلے کہ یہ شہر ترکی تہذیب اختیار کرتا یہاں رائج تھا، لیکن ہمیں اس دعوے کا کوئی ثبوت نہیں ملا، اس لیے کہ سبھی قبائل مختلف موسموں میں مذہبی رسمیں ادا کرتے ہیں تاکہ ان کی فصلیں بارآور ہوں۔ میں نے یسوی طریقے میں ان قدیم عناصر کی موجودگی نمایاں کر دی ہے (محل مذکور، ص ۹۹: یسوی درویشوں پر ترکوں کے جاہلی عہد کے اثر کے لیے دیکھیے ذیل کا بیان)۔

(۲) احمد یسوی کی صوفیانہ سیرت اور اثرات:۔

جیسا کہ احمد یسوی کی ادبی حیثیت کی بحث میں آگے چل کر بتایا جائے گا، ایسی کوئی کتاب جسے قطعی طور پر اس کی تصنیف کہا جا سکے آج ہمارے پاس موجود نہیں۔ رہے وہ معدودے چند اقوال، اعمال و افعال اور روایات جو تصوف کی مختلف کتابوں اور تذکروں میں موجود ہیں جو قرنہا قرن بعد تصنیف ہوئے اور شیخ احمد یسوی سے منسوب ہیں اس امر کے لیے کافی نہیں کہ ہمیں اس کی صوفیانہ حیثیت کی کوئی ہو بہو اور واضح تصویر مل سکے۔ پھر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ تصنیفات اس وقت قلمبند ہوئیں جب پندرھویں صدی میلادی میں سلسلۂ نقشبندیہ کے درویش وسط ایشیا میں اقامت پذیر ہو چکے تھے اور سلطنت عثمانیہ کے ملکوں میں پھیل رہے تھے تو یہ سمجھنا کوئی مشکل امر نہیں کہ احمد یسوی کے ظاہری اطوار کو کیوں ایک نقشبندی درویش کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ ماوراءالنہر کے عظیم الشان اسلامی مرکزوں میں طریقۂ نقشبندیہ کا ظہور اس رد عمل کا نتیجہ تھا جو قدیم ایرانی ثقافت سے ترکوں اور مغلوں کے جاہلانہ عقائد میں ہوا لہذا نقشبندیوں نے ان ترکوں کو جو ایرانی ثقافت قبول کر چکے تھے اپنے زیر اثر لانے کے لیے طریقۂ یسویہ سے رشتہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ جب میں نے کتاب ترک ادبیاتندہ الک متصوفلر تصنیف کی تو احمد یسوی کے صوفیانہ کردار اور اس کے سلسلے کی ماہیت کو سر تا سر اس شکل میں پیش کر دیا تھا جو نقشبندی کتابوں میں نظر آتی تھی۔ لیکن بابائی، حیدری اور بکتاشی [رک بہ بکتاشیہ] روایات میں احمد یسوی کے بارے میں جو کچھ مذکور ہے وہ یقیناً زیادہ قرین صحت ہے۔ طریقۂ بکتاشیہ کی ابتداء کے متعلق میں نے جو مزید تحقیقات کی اور کتاب الک متصوفلر کی اشاعت کے بعد جو نئی دستاویزیں میرے ہاتھ لگیں ان سے میرا یہ خیال پایۂ یقین کو پہنچ گیا۔ یہی وجہ ہے کہ احمد یسوی کی صوفیانہ سیرت اور سلسلۂ یسویہ کی ماہیت کی جو تصویر اس مقالے میں پیش کی جا رہی ہے وہ الک متصوفلر کے بیان سے بالکل مختلف ہے (میں نے پہلے پہل اس رائے کا اجمالی اظہار *Les Origines de l'Empire Ottomane*، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۸ ببعد میں کر دیا تھا)۔

اب یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ یوسف

همدانی کا جانشین احمد یسوی ایک طرف تو خراسان کے طریقۂ ملامتیہ سے متاثر تھا اور دوسری جانب تشیّع کے ان اثرات سے جو ان دنوں مشرقی ترکستان اور سیحون کے علاقے میں پھیل رہے تھے۔ لیکن اس کے باوجود اس سلسلے نے ماوراءالنهر اور خوارزم کے بڑے بڑے سنّی مرکزوں میں لازمًا بیشتر سنّی عقائد کا رنگ اختیار کر لیا ہوگا۔ اس لیے کہ جب احمد یسوی نے یسی میں بیٹھ کر ترک خانہ بدوشوں اور دیہاتیوں کے درمیان تبلیغی کام شروع کیا تو طریقۂ یسویہ کو چار و ناچار اپنے ماحول کی مطابقت کرنا پڑی ہو گی۔ یہ ترک بہر کیف سچے مسلمان تھے، لیکن اسلام کے بارے میں ان کی معلومات ادھوری اور مختلف النوع تھیں۔ اس لیے اُن خانہ بدوش ترکوں کے درمیان یسوی طریقہ مجبور تھا کہ قدیم ترک قبیلوں کی بعض روایات اور ان کے عہد جہالت کے بچے کھچے اثرات بھی اپنے اندر شامل کر لے۔ نقشبندی روایات اس بات کی شاہد ہیں کہ ایک وقت میں خود احمد یسوی نے عورتوں کو مردوں کی طرح اپنی مجالس میں بیٹھنے کی اجازت دے دی تھی (جواهر الابرار، در الک متصوّف لر، ص ۹۳ ببعد)۔ ذکور و اناث میں فرق نہ کرنا خانہ بدوشوں کی زندگی کی ایک لازمی خصوصیت رہی ہے۔ یوں بھی نقشبندی مآخذ کی یہ کوشش کہ اس حقیقت پر پردہ ڈال دیں کامیاب نہیں ہو سکتی کہ یسوی طریق میں بعض پرانی رسمیں مروّج تھیں جو ترکوں کے عہدِ جہالت بلکہ بدھ مت سے آئی تھیں: مثلاً بیل کی قربانی۔ علاوہ اس کے میں اس امر کی تشریح بھی کر چکا ہوں کہ یسوی سلسلے میں عبادت کا طریق ترکی عہدِ جہالت سے اخذ کیا گیا تھا (*L'Influence du Chamanisme turco-mongole sur les ordres mystiques musulmanes*، استانبول ۱۹۲۹ء)۔ احمد یسوی کا اس قسم کا طریق عبادت اختیار کرنا اس امر کا ثبوت ہے کہ ترکی ماحول کا اثر ان پر کس قدر گہرا تھا۔ چنانچہ متعدد مصنّفین نے اس بات کی تائید کی ہے (الک متصوف لر، ص ۱۳۳)۔

جیسا کہ مسلمانوں کے جملہ سلسلہ ہائے طریقت کا دستور رہا ہے، احمد یسوی نے اپنی زندگی ہی میں اپنے خلفاء اور مریدوں کی ایک جماعت مختلف ترکی علاقوں میں بھیج دی تھی۔ ان میں اکثر زمانے کی فراموش کاری کا شکار ہو چکے ہیں۔ لیکن بڑے بڑے شیوخ کی یاد ابھی تک قائم ہے۔ احمد یسوی کا خلیفۂ اول مشہور و معروف آرسلان بابا کا بیٹا منصور عطا (م ۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء) تھا۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا عبدالملک عطا ہوا۔ اور اس کے بیٹے تاج خواجہ (م ۵۹۶ھ / ۱۱۹۹ء) کو خلافت ملی۔ مؤخرالذکر زنگی عطا کا باپ تھا۔ ہمیں احمد یسوی کے دوسرے خلیفہ خوارزمی سعید عطا کا کچھ حال معلوم نہیں، جس نے ۶۰۵ھ / ۱۲۰۸ء میں وفات پائی۔ تیسرا خلیفہ سلیمان حکیم عطا تھا جس نے اپنی رزمیہ اور متصوفانہ نظموں کی بدولت ترکوں میں بڑی شہرت حاصل کی۔ اس کی وفات ۵۸۲ھ / ۱۱۸۶ء میں واقع ہوئی۔ حکیم عطا کا مشہور خلیفہ زنگی عطا تھا۔ اوزون حسن عطا، سید عطا، صدر عطا اور بدر عطا اس کے مرید تھے۔ یسوی نسب کا سلسلہ فی الواقع سید عطا اور صدر عطا سے شروع ہوتا ہے۔ سید عطا کا سب سے مشہور خلیفہ اسمٰعیل عطا تھا۔ اس کے فرزند اسمٰعیل کی مختصر تصنیف اُپسالہ Upsala کے کتب خانے کے مخطوطات کا مجموعہ شمارہ ۴۲۷ ہے، لیکن یسوی سلسلۂ نسب نے حقیقی شہرت صدر عطا کے مریدوں کی بدولت حاصل کی۔ اس کے جانشین بالترتیب ایمن بابا، شیخ علی اور مودود شیخ گزرے ہیں۔ مودود شیخ کے مشہور خلفاء کمال شیخ اور خادم شیخ تھے۔

مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ ان دونوں سے دو الگ الگ سلسلے چلے جو سولھویں صدی میلادی تک قائم رہے ۔ صوفیہ کے تذکروں میں جن شیوخ کے حالات زندگی بیان کیے گئے ہیں ان میں عراق، خراسان اور ماوراءالنہر کے صوفیہ کے سوا باقی سب سلسلے یسوی سے چلے (رشحات ترجمہ سی، ص ١٠٨)۔

اگر احمد یسوی کی زندگی کے تاریخی واقعات اور روایات کو ناقدانہ طور پر پرکھا کرتے ہوئے دیکھا جائے تو سلسلۂ یسویہ کی تاریخ اور اس کی جغرافیائی تقسیم کے بارے میں حسب ذیل نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں : یہ ترکوں کا اولین سلسلۂ طریقت تھا، جس کی بنیاد ایک ترک صوفی نے خالص ترکی ماحول میں رکھی ۔ پہلے پہل اس سلسلے نے سیحون کے علاقے اور نواح تاشقند اور مشرقی ترکستان میں اپنے قدم مضبوطی کے ساتھ جمائے ۔ ازاں بعد ترکی زبان اور ترکی ثقافت کے استحکام کے پہلو بہ پہلو ماوراءالنہر اور خوارزم میں مزید اہمیت حاصل کی ۔ آگے چل کر شاید مغلوں کی یورشوں کے باعث یہ سلسلہ وادی سیحون اور خوارزم سے بڑھ کر نیم صحرائی علاقوں میں پھیل گیا اور رفتہ رفتہ بلغاریہ تک جا پہنچا ۔ خراسان، ایران اور آذربیجان میں ترکوں سے متعارف ہونے کے بعد تیرھویں صدی میلادی، میں اس نے اناطولیہ میں قدم رکھا ۔ یسوی درویشوں کا یہ داخلہ، جو بعض اوقات چھوٹے چھوٹے گروھوں کی شکل میں آئے، اگرچہ بتدریج کم ہوتا گیا تاہم چودھویں صدی میلادی میں بھی جاری رہا ۔ اناطولیہ کے سب سے مشہور صوفی حاجی بکتاش اور صاری صالتق سے قطع نظر سترھویں صدی میلادی میں بھی اناطولیہ اور آذربیجان میں یسوی درویشوں کی روایات زندہ تھیں (از اولیاء چلبی، در الک متصوفلر، ص ٥٣ تا ٣٩٥،٥٥) ۔ آج بھی درسِم کے قزلباش کردوں کے قبائل کا بہت بڑا حصہ احمد یسوی سے نسبت کا مدعی ہے ۔ یوں اس امر کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ ایام گزشتہ میں یسوی طریقۂ تبلیغ نے اناطولیہ میں کتنا اہم کردار ادا کیا تھا (جریدۂ وقت، مؤرخہ ٢٠ جون ١٩٢٥ء) ۔

تیرھویں صدی میلادی میں جب سلسلۂ حیدریہ کا ظہور ہوا تو یسوی طریق نے اس میں بھی بڑا اہم کردار ادا کیا اور ایسے ہی اس صدی کے نصف آخر میں اناطولیہ میں بابائی اور بکتاشی سلسلوں کی تنظیم میں بڑا حصہ لیا ۔ پندرھویں صدی میلادی میں جب بلاد ماوراءالنہر میں سلسلۂ نقشبندیہ کا ظہور اور فروغ ہوا تو یہاں نیز خراسان میں یسوی طریقے کی اہمیت کم ہو گئی، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں نقشبندیوں نے اگرچہ احمد یسوی کو اپنے ہی سلسلے کا ایک بہت بڑا شیخ ظاہر کرنے کی کوشش کی تاہم اس صوفی بزرگ کی اس شہرت کو جو اسے ترکوں میں حاصل تھی کوئی نقصان نہیں پہنچا ۔ ایران کے نقشبندی شیوخ نے تیموری امراء میں بڑا رسوخ حاصل کر لیا تھا، لیکن ایسی مثالیں موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ احمد یسوی کے طریقے کی اہمیت زائل نہیں ہوئی (رشحات ترجمہ سی، ص ٣٢٢) ۔ اُزبک خوانین کے بارے میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے ۔ یہ ماوراءالنہر میں تیموریوں کے جانشین بنے اور ایک زمانے میں انھوں نے ترکستان میں ان کا دارالحکومت بھی فتح کر لیا تھا ۔ نقشبندی طریقے نے اگرچہ سولھویں صدی میں بہت کچھ وسعت حاصل کر لی بلکہ یسوی طریقے کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا تاہم سلسلۂ یسویہ سے تعلق رکھنے والے لوگ خراسان، افغانستان اور سلطنت عثمانیہ کے ملکوں میں موجود رہے ۔ اسی طرح سیحون کے اضلاع اور ازبک قزاق کے نیم صحرائی قبائل میں

احمد یسوی اور سلسلۂ یسویہ کا اثر و رسوخ بدستور قائم رہا اور کوئی دوسرا طریقہ اس کی جگہ نہیں لے سکا۔ اس ترک صوفی کی، جو توغائی داستانوں، مثلاً اِدیگہ، میں مذکور ہے، وہ حرمت و تعظیم جو اوزبکت۔ قازاق خانہ بدوشوں کے زمانے سے چلی آتی تھی صدیوں تک ایک قوی عقیدۂ مذہبی کے طور پر باقی رہی۔ سلسلۂ یسویہ کے آئین و ارکان کے بارے میں ہماری معلومات کے قدیم ترین مآخذ سولھویں صدی میلادی تک پہنچتے ہیں (الک متصوفلر، ص ۱۰۱ تا ۲۰۲)۔ ان کی بعض رسوم کو نقشبندی طریق سے بڑی مشابہت حاصل ہے، مثلاً ذکر ارہ یعنی ذکر خرق لباس (یخکی ذکری) اس سلسلے کے ابتدائی بنیادی ارکان میں سے ہے ایسے ہی بعض دوسرے وظائف بھی، جو پندرھویں اور سولھویں صدی میلادی میں نقشبندی طریقے کے زیر اثر لازماً بدل گئے ہوں گے۔

(۳) ادبی حیثیت اور اس کے اثرات:

یہ معلوم ہے کہ احمد یسوی نے ترکوں میں اپنے صوفیانہ خیالات کی اشاعت کے لیے جو نظمیں لکھیں ان میں وہی طرز اختیار کی جو ترکی اوزان اور ترکوں کے عوامی ادب کے عین مطابق تھا۔ ان نظموں کو پندرھویں اور سولھویں صدی کی عام شاعری سے متمیز کرنے کے لیے ”حکمت“ کا نام دیا جاتا تھا؛ چنانچہ دیوان حکمت کے نام سے انھیں ایک مجموعے کی شکل میں مرتب بھی کیا گیا۔ یسوی اور نقشبندی روایات میں یہ نظمیں براہ راست احمد یسوی سے منسوب ہیں۔ لیکن دیوان حکمت کے جو قلمی اور مطبوعہ نسخے اس وقت موجود ہیں ان پر سرسری نظر ڈالنے ہی سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ نظمیں یسوی سلسلے کے مختلف درویشوں کی لکھی ہوئی ہیں۔ دیوان حکمت کا کوئی قدیم نسخہ میسر نہیں آ سکا۔ گورڈلیوسکی Gordlevskiy جب ۱۹۲۹ء میں یسی گیا تو اس نے سنا کہ ساٹھ ستر سال پہلے [احمد یسوی کے] مقبرے میں دیوان کا ایک قدیم نسخہ موجود تھا، جسے چمڑے پر لکھا گیا تھا لیکن بعد میں ضائع ہو گیا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ سترھویں صدی میلادی سے قدیم تر نسخہ کہیں موجود نہیں۔ مہمان نامۂ بخارا کا مصنف بیان کرتا ہے کہ اس نے یسی کے مقبرے میں یسوی کی ایک کتاب پڑھی تھی۔ یہ کتاب ترکی تصوّف کے متعلق تھی، جس میں طریقت کے انتقال کا حال بیان کیا گیا تھا۔ اس کی ترتیب اس قدر عمدہ اور اعلٰی تھی کہ اس سے بہتر ممکن نہیں ہو سکتی۔ مصنف نے شیخ کا ذکر شاہ یسی خواجہ عطائے احمد کے نام سے کیا ہے لیکن اس نے یہ نہیں لکھا کہ یہ کتاب منظوم تھی، نہ صراحۃً یہ کہ اس کا نام دیوان حکمت تھا۔ لہٰذا اس سے ہمارے مذکورۂ بالا دعوے کی تائید ہوتی ہے۔ اندریں صورت سوال یہ ہے کہ اس نسخے کو کس نے مرتب کیا؟ اور دیوان میں جو حکمتیں درج ہیں ان میں سے کتنی احمد یسوی کی ہیں؟ کاتبوں نے کس حد تک اصلی زبان کو محفوظ رکھا ہے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا شافی جواب ان معلومات کی بنا پر نہیں دیا جا سکتا جو ہمیں میسر ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ آج ہم دیوان حکمت کا کوئی تصحیح و تنقیح شدہ نسخہ پیش نہیں کر سکتے۔

اگر موجودہ دیوان حکمت کی کوئی نظم بھی احمد یسوی کی لکھی ہوئی نہ ہو تو اس کے باوجود یہ امر شک و شبہ سے بالا ہے کہ اس بزرگ صوفی نے ترکی زبان میں عوام کی پسندیدہ شکلوں میں کچھ حکمتیں لکھی تھیں اور پھر بعد میں آنے والے یسوی شعراء میں اس قسم کی نظمیں لکھنا ایک مقدس روایت بن گئی لہٰذا ہم کہہ سکتے

ہیں کہ اس نقطۂ نظر سے موجودہ نظمیں اگرچہ احمد یسوی کی تصنیف نہیں ہیں تاہم صوری اور معنوی لحاظ سے ان نظموں سے مختلف نہیں جو فی الواقع احمد یسوی نے لکھیں، کیونکہ تاریخی اور ادبی دستاویزوں کی بنا پر بھی قطعی طور پر معلوم ہے کہ پیروانِ یسوی نے صدیوں تک ‘‘حکمت’’ نویسی میں انھیں قواعد اور اسی طرز کو برقرار رکھا جو پہلے سے چلی آ رہی تھی۔ یوں بھی اس امر کو یسوی کے مریدوں ہی سے مختص نہیں سمجھنا چاہیے۔ اس لیے کہ جملہ سلسلہ ہائے طریقت کے عوامی ادب میں عموماً صدہا سال تک اس نوع کے ‘‘عدم تغیّر’’ کا اصول کار فرما تھا۔ اس کی ایک وجہ تو یقیناً ادبی سرقے کا وہ رواج ہے جو قدیم کتابوں میں عام تھا اور ایک سبب یہ بھی کہ کسی عظیم شخصیت کے مرید اپنے مرشد کے اقوال کو از روئے ادب مجسمہ دہرا کر تقدس کی فضا قائم کیا کرتے تھے۔ بس اس صوفیانہ اخلاقی شاعری سے، جسے حکمت کا نام دیا گیا ہے، احمد یسوی کے کلام کی ادبی نوعیت اور اس کے تلقین کردہ مثالی اخلاق کا قریب قریب صحیح طور پر اندازہ لگانا غیر ممکن نہیں۔

یورپ کے ماہرین ترکیات، جن میں وامبری Vambery سے لے کر میلیورانسکی Melioransk، ہارٹمان اور براکلمان تک سب شامل ہیں، تاریخ اور لسانیات کے تنقیدی فرائض سے تغافل کر گئے ہیں اور بغیر سوچے سمجھے کہ یہ دیوان کس طریق سے معرض ظہور میں آیا اسے بارھویں صدی میلادی کی پیداوار سمجھتے ہیں (صرف تھوری J. Thury اسے چودھویں صدی میلادی کی تصنیف ظاہر کرتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے یسوی کے سوانح حیات کے بارے میں جو مواد ملا اس میں وہ ایک غلطی کر گیا تھا)۔ احمد یسوی کی لکھی ہوئی اصلی نظموں کی — نہ کہ ان الحاقی نظموں کی جو موجودہ دیوان حکمت میں مندرج ہیں — لسانی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ بارھویں صدی میلادی کی ادبی ترکی بولیوں کی جغرافیائی حدود معین کر لی جائیں اور اس علاقے کی بولی کو نیز اس کی عام ثقافتی حالت کو جس میں احمد یسوی پیدا ہوئے اور جس میں انھوں نے زندگی بسر کی بخوبی ذہن نشین کر لیا جائے۔ اس سلسلے میں ہم نے سابقہ تحقیقات سے جو نتائج حاصل کیے ہیں ان کے پیش نظر یسوی بولی کو اس ادبی ترکی زبان کے زمرے میں شامل کر لینا قرین عقل ہوگا جسے ہم ‘‘خاقانیہ’’ کہتے ہیں (الک متصوفلر، ص ۱۴۲ تا ۱۶۶؛ نیز مصنف مذکور: ترک ادبیاتی تاریخی، ص ۲۲۹)۔

اگر ہم ایک طرف مریدوں اور پیروؤں کے اس حلقے کو ملحوظ خاطر رکھیں جو احمد یسوی نے پیدا کیا نیز ان لوگوں کو جن سے وہ مخاطب ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اس دور کی عام خصوصیات کو اور دوسری جانب اس صوری اور معنوی ثقافت کو جو ان کے پیروؤں نے صدیوں میں تیار کی اور پھر اس سب پر ناقدانہ نظر ڈالیں تو اجمالی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ احمد یسوی کی ‘‘حکمت’’ کن مثالی مقاصد کے زیر اثر تھی۔ ان حکمتوں کے اہم موضوعات یہ ہیں: درویشی کے فضائل، مسلمانوں کے مشہور اخلاق آموز جہاد کے منظوم قصّے، نبی کریمؐ اور صوفیۂ عظام کے بارے میں تعلمات، دنیا کی افسوسناک حالت اور یوم الحساب کی آمد کے بارے میں تنبیہ کے طور پر فریاد و فغان، بہشت و دوزخ کے متعلق نظمیں بالخصوص وہ جن میں دوزخ کے عذاب کا ذکر کیا گیا ہے۔ سادہ لوح خانہ بدوشوں میں، جنھوں نے صرف ظاہری شکل میں

اسلام قبول کر لیا تھا، صوفیانہ عقائد کی تبلیغ کے مقصد سے جو باتیں لکھی گئیں وہ اسی طرز کی ہو سکتی تھیں۔ یہ کلام جس سے ترکی عوامی ادب کی تخلیقات کی یاد تازہ ہوتی ہے اور جو امثال و نصائح سے لبریز ہے مربع کی سی صورت میں لکھا گیا، زیادہ‌تر ۳ + ۴ = ۷ ارکان (= فعولن مستفعلن) پر یا ۴ + ۴ = ۸ ارکان (= مستفعلن مستفعلن) پر مشتمل اور نصف قافیہ و ردیف کے استعمال کے ساتھ، جیسا کہ عوامی ادب کی مروجہ طرز کا تقاضا تھا۔ بعض طویل نظموں میں، جو مربع کی سی صورت میں ہیں، ہر مربع کا چوتھا مصرعہ ایک ہی قافیے کا حامل تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظمیں عام مجالس میں معیّنہ دھنوں پر گائی جاتی تھیں۔ یہ حکمتیں، جو جذبات اور تغزّل سے بالکل پاک اور خالص تبلیغی مقاصد کے لیے لکھی جاتی تھیں، نہ صرف سرعت کے ساتھ نیم صحرائی ملکوں کے ماوراء پھیل گئیں بلکہ ہر اس جگہ پہنچیں جہاں یسوی طریقہ رائج تھا۔ لہٰذا اس صوفیانہ شاعری کو ترکستان، خوارزم، والگا اور اناطولیہ میں بھی اپنے پیرو اور نقّال مل گئے اور ان کی بدولت ترکی ادب میں ایک عوامی صوفیانہ شاعری معرض وجود میں آ گئی (دیکھیے مادۂ ''ترکی ادب'' حکیم عطا مخدوم قلی؛ یونس امرہ)۔ یونس امرہ سے اس کے آغاز کے بعد اس شاعری نے اناطولیہ میں ایک جداگانہ راستہ اختیار کر لیا۔ گو وسطی ایشیا، خوارزم اور والگا میں یہ شاعری آٹھ سو سال سے بدستور اپنی اصلی حالت پر قائم ہے اور یہاں اس کے صدہا متبعین بھی ہیں؛ پھر اس امر کی تشریح بھی چنداں مشکل نہیں کہ یہ حکمتیں گو جمالیاتی اوصاف سے یکسر خالی ہیں بااین ہمہ ترک اقوام کے اکثر و بیشتر افراد ان سے بہت اثر قبول کرتے ہیں۔ یہ حکمتیں دو بنیادی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ان کا ایک عنصر اسلامی یا دینی تصوف ہے اور دوسرا عنصر قومی، یعنی قدیم ترکی ادب۔ پہلے عنصر کی وضاحت مطالب و معانی سے ہوتی ہے اور دوسرا عنصر ان کی ساخت اور ان کے اوزان میں مضمر ہے۔ وادی سیحون کے نومسلم لیکن جوشیلے ترکوں نے اسی ''حکمت'' کو جو قدیم عوامی ادب کے ساتھ وابستہ تھی مذہبی رنگ دے دیا۔ یہ حکمتیں یسوی تقریبات میں پڑھی جاتی تھیں اور لوگ انہیں حفظ کر لیتے تھے۔ یہ سلسلہ صدیوں تک جاری رہا، جس کے باعث یسوی طریقے نے بڑی تیزی سے ترقی کی اور احمد یسوی اللہ کے برگزیدہ ولی تسلیم کیے گئے۔ اناطولیہ کے باہر وہ علاقے جہاں صدیوں تک یسوی طریقہ حکمران رہا، اگرچہ وہاں بیسویں صدی تک کسی خاص ذہنی اور مدنی بیداری کا مظاہرہ نہیں ہوا، بالخصوص سولھویں صدی کے بعد سے تنگ تر ہوتے گئے لیکن پھر بھی ان میں مشرقی اور شمالی ترکوں کے درمیان یسوی اثرات زوروں پر تھے اور یسوی مقلّدین برابر پروان چڑھتے رہے۔

مآخذ (الف) اسناد: احمد یسوی اور یسوی طریق کے بارے میں جملہ مآخذ میری کتاب میں زیر بحث آ چکے ہیں اور چند اہم مآخذ جو وہاں استعمال نہیں کیے گئے مقالۂ ھٰذا میں مذکور ہیں۔ مزید برآں احمد یسوی کے کچھ اقوال فوائد حاجی بکتاشی ولی نام کے فارسی رسالے میں آئے ہیں (ترک ادبیاتندہ الک متصوّفلر) (کتاب فوائد میرے نجی کتب خانے میں ہے)؛ حالات کے لیے دیکھیے مادۂ بکتاشیہ۔ نیز ان کے متعلق کچھ حکایات کمال الدین حسین خوارزمی کی فارسی مثنوی شرحی میں مذکور ہیں (متعدد کتب خانوں میں مخطوطات موجود ہیں)۔ کتب خانۂ اُپسالہ Upsala کے مخطوطات میں ایک نظم مرآۃ القلوب کے عنوان سے ہے، جس میں احمد یسوی اور اسمٰعیل عطا کے نسب نامے دیے گئے ہیں اور احمد یسوی کے کچھ اقوال ہیں، جو

صوفی محمد دانشمند نے اکھٹے کیے تھے (مجموعہ ۳۴۲)؛ دیکھیے *Le Monde Oriental*، ۲۲ : ۱ تا ۲۳ اُپسالہ ۱۹۲۸ء - پیرس کے قومی کتب خانے میں ترکی مخطوطات کے مجموعے میں کلّیات کا جو نسخہ ہے (تکملۃ، ص ۳۱۶ تا ۳۲۴) اس میں نفحات الانس کے نسائم المحبّۃ نامی ترجمے و تکملے کے اندر نوائی نے احمد یسوی اور بعض دوسرے یسوی شیوخ کے متعلق معلومات دی ہیں - ان معلومات کو تا حال استعمال نہیں کیا گیا - ایک اور اہم مآخذ جو اس مقالے کی تحریر کے وقت خاص طور پر استعمال کیا گیا مشہور مصنف فضل اللہ بن روزبہان معروف بہ خواجہ مولانا اصفہانی کی اہم تصنیف مہمان نامۂ بخارا ہے، جو ۹۱۵ھ کے قریب لکھی گئی تھی اور آج تک علمی دنیا میں غیر معروف تھی (نورو عثمانیہ کتبخانہ، شمارہ ۳۴۳۱)۔

(ب) تعمیمات : احمد یسوی اور طریقۂ یسوی کے بارے میں پہلا مخصوص مقالہ (monograph) ترک ادبیاتندہ الک متصوّفلر (استانبول ۱۹۱۹ء) کے پہلے حصّے میں ہے (ص ۱ تا ۲۰۱) - اس میں جن تحقیقی کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ان پر حسب ذیل اہم مآخذ کا اضافہ کر لیا جائے : (۱) معروف [المعروف؟] : احمد یسوی مسجد تنگ کتابہ لری، (قازان یونیورستہ سی آرکیولوجی، تاریخ و اتینوگرافیہ جمعیتی خبرلری) ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۶ء، ۱۳ : ۵۳۹ تا ۵۴۹؛ (۲) وہی مصنّف : احمد یسوی تنگ مہرو تنگ توصیفی (محل مذکور، ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۶ء، ۱۳ : ۵۳۰ تا ۵۳۵)؛ ۱۲۱۲ھ کی اس مہر کا مستند ہونا معرض بحث میں ہے؛ (۳) اورتہ و شرقی آسیا مدنماری جمعیت تنگ روس کومیسی سی خبرلری (سنٹرز برگ ۱۹۰۶ء)، شمارہ ۶ : ص ۲۳ تا ۲۵ میں مسجد مذکور کے متعلق Vesselovskiy کا ایک مختصر سا مقالہ ہے، جو زیادہ اہم نہیں ہے؛ (۴) M. Masson کا مقالہ بعنوان احمد یسوی تربہ سی (تاشقند ۱۹۳۰ء)، جو میں نے پڑھا نہیں؛ (۵) V. Gordlevskiy کا ۱۹۳۲ء میں شائع شدہ مقالہ بعنوان خواجہ احمد یسوی (در *Festschrift George Jacob*، لائپزگ ۱۹۳۲ء، ص ۵۷ تا ۶۷) - اس میں احمد یسوی اور ان کے سلسلۂ طریقت کے بارے میں ان تمام روسی مقالات کی تفاصیل دی گئی ہیں جو الک متصوفلر کی اشاعت کے بعد شائع ہوئے؛ (۶) طریقۂ یسویہ اور اس کی حکمتوں کو کاشغر کے درویشوں میں جو اہمیت حاصل ہے اس کے لیے دیکھیے N. Lykochin کے مقالے کی تلخیص بعنوان تاشقند ایشانلری (*RMM*، ج ۱۳، حصۂ اوّل : ص ۱۳۰)۔

بابنگر F. Babinger نے طریقۂ یسویہ کے بارے میں J. Nemeth اور J. Thury کی تحریرات پر جو تنقیدات بغیر کسی مآخذ کے ذکر کی ہیں (*Der Islam*، ۱۹۲۲ء، ص ۱۰۶) وہ الک متصوفلر سے ماخوذ ہیں (قب ص ۱۳۵، حاشیہ)۔

(محمد فؤاد کوپرولو)

احمد یکّنکی ادیب : (ممکن ہے کہ اس نسبت کا اشارہ موضع یوغناک کی طرف ہو جو تاشقند کے جنوب میں واقع ہے) بارھویں صدی کے ابتدائی زمانے کا ترکی شاعر؛ ناصحانہ انداز میں عتبۃ الحقائق نامی مربّعات کے ایک مجموعے کا مصنّف، جو کسی امیر داد سپہ سالار بیگ نامی کے نام سے معنون ہے - موضوع یوسف خاص حاجب کے قتدغوبلگ سے ملتا جلتا ہے - اس کی زبان بھی اگر بعینہٖ وہی نہیں تو قتدغوبلگ کی زبان سے مماثل ضرور ہے - لیکن مضمون زیادہ تر اسلامی رنگ کا ہے اور اس میں عربی اور فارسی الفاظ کا استعمال نسبۃً زیادہ ہے - اس مجموعے کو نجیب عاصم نے ھبۃ الحقائق کے نام سے استانبول میں ۱۳۳۴ھ میں شائع کیا - تنقیدی اشاعت از رحمت آرات، استانبول : ۱۹۵۱ء۔

مآخذ : (۱) N.A. Balghasan-Oghlu، در *Keleti Szemle*، ۷ : ۲۵۷ تا ۲۷۹؛ (۲) ریڈلوف W. Radloff،

در Izvest. Ak. Nauk، ۱۹۰۷ء، ۳۷۷ تا ۳۹۴؛ (۳) ن۔ عاصم: اویغور یازیسی ایله هبة الحقائقک دیگر بر نسخه‌سی، در ترکیات مجموعه‌سی، ۱۹۲۵ء، ص ۲۲۷ تا ۲۳۳؛ (۴) کوالسکی T. Kowalski: Kĕrösi Csoma Hibat-ul-Haqāiq، Archivum، ۱۹۲۵ء (ترکی ترجمه در ترکیات مجموعه‌سی، ۱۹۲۶ء، ۴۵۲ تا ۴۶۲)؛ (۵) J. Deny، در RMM، ۱۹۲۵ء، ۱۸۹ تا ۲۲۴؛ (۶) ایم فؤاد کوپرولو، در MTM، ۵: ۳۶۹ تا ۳۸۰؛ (۷) وہی مصنف، در ترکیات مجموعه‌سی، ص ۲۵۵ تا ۲۵۷؛ (۸) وہی مصنف: هبة الحقائق حقنده یکی بر وثیقه، در ترکیات مجموعه‌سی، ۱۹۲۶ء، ص ۳۴۶ تا ۳۴۹؛ (۹) وہی مصنف: ترک دلی و ادبیاتی حقنده آراشتیرمه‌لر، استانبول ۱۹۳۴ء، ۴۴ ببعد (مذکورۂ بالا مقالوں کی طبع ثانی اور دو جدید مقالے: هبة الحقائق حقنده یکی بر وثیقه دها، اور هبة الحقائق تدقیقلرک بوگونکو حالی)۔

* **احمد آباد**: ہندوستان (احاطۂ بمبئی) میں اسی نام کے ایک ضلع کا صدر مقام جو دریاے سابرمتی کے کنارے پر واقع ہے۔ ۱۹۰۱ء میں اس شہر کی آبادی ۱,۸۵,۸۹۹ تھی۔ جس میں سے ۱/۵ مسلمان تھے۔ سارے ضلع (۳,۸۱۶ مربع میل = ۹,۸۸۳ مربع کیلومیٹر) کی آبادی ۷,۹۵,۹۶۷ تھی۔ احمد آباد کا شمار ہندوستان کے بڑے بڑے خوبصورت شہروں میں ہوتا ہے اور وہ طلائی و نقرئی زربفت، ریشمی و سوتی کپڑے اور کمخواب کے لیے مشہور ہے اور اسی طرح کانسی اور تانبے کے برتنوں، سیپ کے زیور، جاپانی وارنش، رنگ کی ہوئی (japanned) چیزوں اور چوب تراشی (مثلاً پاندان وغیرہ) کے کاموں کے لیے بھی۔ یہاں قدیم اسلامی صنعت کی بہت سی یادگاریں بھی موجود ہیں، جن میں دوسری عمارتوں کے علاوہ پندرھویں اور سولھویں صدی کی تعمیر شدہ مسجدیں اور مقبرے شامل ہیں۔

اس شہر کو ۱۴۱۱ء میں احمد شاہ اول [رک بآن] سلطان گجرات نے آباد کیا (جس نے قدیم ہندو شہر آشول کو اپنا پایۂ تخت بنایا تھا) اور اسے بیشمار عمارات سے زیب و زینت دی۔ گجرات کے شاہی خاندان کے عہد کی پہلی صدی میں یہ شہر بڑی تیزی سے خوش حال ہو گیا تھا۔ لیکن اس کے بعد اس کی شان و شوکت جاتی رہی۔ مغل شہنشاہوں کے عہد میں اسے دوبارہ خوشحالی نصیب ہوئی، تا آنکہ اٹھارھویں صدی میں اس پر پھر زوال آ گیا۔ انگریزوں نے اس پر ۱۸۱۸ء میں قبضہ کیا۔

مآخذ: (۱) Imperial Gazetteer، ج ۱، (۱۹۰۰ء)؛ ص ۲۹۴؛ (۲) Bombay Gazetteer، ۴ ب (۱۹۰۴ء)؛ (۳) Muhammedan Architecture of Ahmedabad، A. D. 1412—1520، ۱۹۰۰ء؛ (۴) Th. Hope: Indian Architecture؛ (۵) Fergusson: Ahmedabad؛ (۶) Schlagintweit: Handel und Gewerbe in Ahmedabad، Oesterr. Monatsschr. für den orient، ۱۸۸۴ء، ص ۱۶۰ ببعد)۔

* **احمد نگر**: ہندوستان کے صوبۂ بمبئی میں ضلع احمد نگر کا صدر مقام، جو دریاے سینا کے کنارے آباد ہے۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس شہر کی آبادی بیالیس ہزار اور پورے ضلع (۶,۵۸۶ مربع میل = ۱۷,۰۵۸ مربع کیلومیٹر) کی ۸,۳۷,۶۹۵ تھی۔ یہ شہر ۱۴۹۴ء میں نظام شاہی خاندان [رک بآن] کے بانی احمد نظام شاہ نے بسایا تھا۔ اس خاندان نے کوئی ایک صدی تک احمد نگر میں حکومت کی، یہاں تک کہ چاند بی بی کی دلیرانہ مدافعت کے باوجود اکبر کی فوجوں نے اس پر قبضہ کر کے اسے سلطنت مغلیہ میں شامل کر لیا۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد احمد نگر مرہٹوں کے قبضے میں آ گیا اور ۱۸۰۳ء میں دولت راؤ سندھیا کو یہ شہر ڈیوک آف ولنگٹن کے حوالے کرنا پڑا۔

مآخذ: Bombay Gazetteer، ج ۱۷، ب ۲، ۱۹۰۴ء۔

- **اَحْمَدُو**: دیکھیے احمد شیخ۔
- **احمدی**: دیکھیے سِکّہ۔
- **اَحْمَدِی**: تاج الدین ابراہیم بن خِضْر، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی کا سب سے بڑا عثمانلی شاعر۔ اس کی پیدایش کی تاریخ اور جاے پیدایش معلوم نہیں لیکن گمانِ غالب یہ ہے کہ وہ ٧٣٥ھ/ ١٣٣٤ - ١٣٣٥ء سے قبل گُرمیان میں پیدا ہوا۔ اناطولیہ میں جس حد تک ممکن تھا تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ قاہرۃ چلا گیا اور اکمل الدین (البابرتی) شارحِ ھدایۃ کی شاگردی اختیار کی۔ حاجی پاشا اور مُلّا فناری سے بھی اس نے دوستی پیدا کر لی۔ وطن واپس آکر اس نے کوتاھیہ میں گُرمیان اوغلو سلیمان پاشا کی ملازمت اختیار کر لی، جو شعر و سخن کا مشہور سرپرست تھا اور جس نے اس صوبے پر تقریباً ٧٦٩ھ/ ١٣٦٧ء سے لے کر ٧٨٨ھ/ ١٣٨٦ء تک حکمرانی کی۔ احمدی نے اس کے لیے اسکندرنامہ لکھا لیکن اس کا آخری اصلاح شدہ نسخہ سلیمان چلبی کی نذر کیا گیا۔ اس کے بعد وہ اپنے سرپرست کے داماد یعنی عثمانلی سلطان بایزید کے درباریوں میں داخل ہو گیا۔ جہاں وہ خاص طور پر اس کے بیٹے سلیمان چلبی کا مقرّب اور منظورِ نظر بن گیا۔ اگر روایتی بیانات پر یقین کیا جائے تو وہ جنگِ آنقرہ میں اس کی فتح کے بعد تیمور سے ملا۔ جو بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ شاعر پہلا موقع پاتے ہی سلیمان چلبی کے دربار میں بمقام ادرنہ پھر حاضر ہو گیا۔ گو اس کے اشعار میں اہلِ بروسہ کی ہجو دیکھ کر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ احمدی چند سال بروسہ میں بھی رہا۔ اہلِ بروسہ سے ناراضی اور ان کی ہجو کی وجہ بآسانی سمجھ میں آ سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ احمدی سلیمان کا ہواخواہ تھا اور اہالیِ بروسہ محمد چلبی (محمّد اوّل) کے طرفدار تھے۔ اس کے دیوان میں بہت سے قصائد سلیمان کی مدح میں موجود ہیں اور اس نے اپنی تصانیف اسکندر نامۃ کا آخری مرتّب و مصحّح نسخہ، جمشید و خورشید اور تروِیح الارواح اس کے نام معنون کیں۔ سلیمان کی وفات (٨١٤ھ/ ١٤١١ء) پر اس نے ایک دل گداز مرثیہ لکھا، جس کے آخر میں اس نے اس امر کا خیال رکھا کہ نئے سلطان محمّد کے حق میں کچھ دعائیہ شعار بڑھا دیے جائیں۔ بعد ازآں اس نے متعدّد قصیدے اس سلطان کی مدح میں لکھ کر اس کی خدمت میں پیش کیے۔ وہ ٨١٥ھ/ ١٤١٢ء میں بمقام اماسیہ فوت ہوا۔

اس کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں:

(١) اسکندرنامۃ، سکندر اعظم کی زندگی اور کارناموں کی تفصیل، اس کتاب کا نفسِ مضمون فردوسی اور نظامی کی تصانیف سے لیا گیا ہے لیکن اس میں اس نے اپنی طرف سے بہت سے نصیحت آموز اشعار کا اضافہ کیا ہے۔ اس کی زبان خصوصیت کے ساتھ خالص ترکی ہے اور وزن دیسی ”برماق حسابی“ [انگلیوں پر گنتا؛ مراد syllabic metre سے ہے] اختیار کیا گیا ہے۔ اس نظم کا خاتمہ اسلامی تاریخ کے ایک مختصر سے خاکے پر ہوتا ہے، جس کا آخری حصّہ تاہم دولتِ عثمانیہ کی ایک نہایت اہم منظوم تاریخ پر مشتمل ہے۔ اس موضوع پر یہ پہلی تصنیف ہے جس سے بعد کے زمانے کے مؤرخین نے اکثر استفادہ کیا ہے (یہ کہانی مختلف نسخوں میں مختلف زمانوں تک پھیلائی گئی ہے)۔

(٢) جمشید و خورشید، ایک مثنوی، جس میں ایک چینی شہزادے کا ذکر ہے، جو ایک بوزنطی شہزادی پر عاشق ہو گیا تھا۔ سلمان ساوجی کی اسی نام کی مثنوی پر مبنی ہے۔

(٣) تَروِیح الارواح، طب اور حفظانِ صحت کے عنوان پر ایک پند آموز مثنوی، جو سلیمان چلبی

کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کے لیے لکھی گئی۔
(۳) دیوان ۔

مآخذ: (۱) ابن عرب شاہ: عقود النصیحۃ، جس کا حوالہ تقی الدین نے اپنی قلمی تصنیف طبقات الحنفیۃ میں دیا ہے؛ (۲) طاش کوپرولو زادہ: الشقائق النعمانیۃ، ص ۷۰ ببعد؛ (۳) تذکرہ جات، از سہی، ۴۵ ببعد، لطیفی، ص ۸۲، عاشق چلبی؛ (۴) عالی: کنہ الاخبار، ۵: ۱۲۸؛ (۵) Gibb: *Ottoman Poetry*، ۱: ۲۶۰ ببعد؛ (۶) بابنگر Babinger، ۱۱ ببعد؛ (۷) J. Thury: *Török nyelve mlékek*، بوڈا پسٹ ۱۹۰۳ء، ۱۳ ببعد (ترکی ترجمہ در *MTM*، ۲: ۱۱۰ ببعد)؛ (۸) نزہت ارگون S. Nüzhet Ergun: تورک شاعرلری، ۱: ۳۸۴ ببعد؛ (۱۱) نہاد سامی بانارلی: احمدی و داستان تواریخ الملوک آل عثمان، در ترکیات مجموعہ سی، ۱۹۳۹ء، ص ۴۹ ببعد؛ (۹) براکلمان، در *ZDMG*، ۱۹۱۹ء، ص ۱ ببعد؛ (احمدی کی زبان پر)؛ (۱۰) P. Wittek در *Isl.*، ۱۹۳۲ء، ص ۲۰۵؛ (۱۱) وہی مصنف: در *Byzantion*، ۱۹۳۶ء، ص ۳۰۳ ببعد؛ (۱۵) آا، ترکی، بذیل مادہ (از فؤاد کوپرولو).

(G. L. Lewis)

احمدیۃ: دیکھیے غلام احمد.

احمدیلی: مراغہ کا ایک شاہی خاندان؛ خاندان کے مؤسس احمدیل اور اس کے جانشینوں کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ احمدیل بن براہیم بن وہسودان الروادی الکردی اصل میں یک عرب خانوادہ الرواد کی مقامی شاخ کا فرد تھا ور الرواد اصل میں عربی قبیلۂ ازد کی ایک شاخ ھی، جو تبریز میں آ کر آباد ہو گئی تھی (دیکھیے وادی، Rawwadids [قب زامباور]۔ مرور زمانہ سے یہ خاندان کردوں سے مخلوط ہو گیا اور ''احمدیل'' ا نام ہی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے اتھ ایک ایرانی (کردی) لاحقۂ تصغیر ایل لگا دیا گیا ہے۔ احمدیل نے ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء کی صلیبی جنگوں کی مقاومت میں حصہ لیا۔ تل باشر کے محاصرے کے دوران میں جوسلین Jocelyn نے اس کے ساتھ کچھ ساز باز کر لی اور وہ شہر چھوڑ کر چلا گیا (کمال الدین: تاریخ حلب، *RCH*، ۳: ۵۹۹)۔ اس کے کچھ دن بعد وہ شاہ ارمن [رک باں] سقمان (م ۵۰۶ھ / ۱۱۱۲ء) کا جانشین بن جانے کی امید پر شام کے علاقے کو بالکل ہی چھوڑ گیا۔ سقمان نے تبریز کو زیر کر لیا تھا اور احمدیل کو یہ دھن لگی ہوئی تھی کہ وہ اپنے آبا و اجداد کی اصلی جاگیر پر دوبارہ قبضہ کر لے۔ بقول سبط ابن الجوزی (*RHC*، ۳: ۵۵۹) احمدیل پانچ ہزار مسلح سوار جمع کر سکتا تھا اور اس کی آمدنی چار لاکھ دینار سالانہ تھی۔ ۵۰۰ھ (یا ۵۰۸ھ) میں اسے اسمعیلیوں نے قتل کر ڈالا، کیونکہ انہیں اس نے بیحد نقصان پہنچایا تھا (*RHC*، بحوالۂ سابق؛ ابن الاثیر، حوادث سنہ ۵۰۰ھ).

اس کے جانشینوں کے ناموں اور القاب کے مختلف ماخذ میں مختلف ہونے کی وجہ سے ان کی تاریخ کا مطالعہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احمدیلی کا جانشین اس کا ایک غلام ہوا، جس کا نام ترکی تھا۔ یعنی آقسنقر الاحمدیلی، جس کا ذکر سلطان محمد (م ۵۱۱ھ / ۱۱۱۸ء) کے بیٹوں کے باہمی جنگ و جدال کے سلسلے میں اکثر آتا ہے۔ ۵۱۴ھ میں مسعود بن محمد نے اپنے سابق اتابک قاسم الدولۃ البرسقی کو مراغہ میں متعین کر دیا۔ لیکن سلطان محمود بن محمد نے آقسنقر کو (جو بغداد پہنچ چکا تھا) پھر مراغہ میں بحال کر دیا۔ ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں ملک طغرل بن محمد کے اتابک کنتغدی کی وفات پر آقسنقر کی دلی خواہش یہ تھی کہ وہ اس کا جانشین بنے، طغرل نے حکم دیا کہ وہ دس ہزار سوار جمع کرے اور خود اس کے ہمراہ اردبیل کی فتح کے لیے روانہ ہوا۔ اس شہر کے ناکام محاصرے کے

دوران میں جیوش بیک نے، جسے سلطان محمود نے بھیجا تھا، مراغہ پر قبضہ کر لیا۔ سال ۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء [کذا، ۱۱۲۲ء] کے تحت وقائع گرجستان (Brosset، ۱ : ۳۶۸) میں مذکور ہے کہ اتابک آران اغسنقل (آق سنقر) کو، جسے طغرل کی جانب سے یہ حکم ہوا تھا کہ وہ شروان پر حملہ کرے، شکست ہوئی۔ ۵۲۳ھ میں اسے مزیدی دُبیس کی سازشوں کا قلع قمع کرنے کا کام سپرد ہوا۔ ۵۲۴ھ کے واقعات میں ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ آق سنقر، داؤد بن محمد کے اتابک کی حیثیت سے اس کے تاج و تخت کے ادعا کی حمایت کرنے میں مصروف ہے۔ ۵۲۶ھ میں طغرل نے اپنے بھتیجے داؤد کو شکست دی اور مراغہ اور تبریز پر قبضہ کر لیا (البنداری، ص ۱۶۱)۔ آق سنقر بغداد کی طرف فرار ہو گیا اور اس کے بعد اس نے داؤد کے دوسرے چچا مسعود کی مدد کی کہ وہ آذربیجان پر دوبارہ قبضہ کر لے۔ اس نے ہمذان پر بھی قبضہ کر لیا لیکن ۵۲۷ھ / ۱۱۳۳ء میں طغرل کی انگیخت پر اسمٰعیلیوں نے اسے قتل کر دیا (وہی کتاب، ص ۱۶۹).

آق سنقر کے بیٹے اور جانشین کو بھی عام طور پر آق سنقر ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے (ابن الأثیر، ۱۱ : ۱۶۶ و ۱۷۷؛ تاریخ گزیدہ، ص ۴۷۲) لیکن اس کا نام آرسلان بن آق سنقر (اخبار الدولة السلجوقیة) بھی مذکور ہے اور عماد الدین نے اسے نصرت الدین خاص بے (البنداری، ص ۲۳۱، ۲۴۳ بر: نصرت الدین آرسلان ۔ ابا؟) لکھا ہے۔ اس زمانے میں آذربیجان کی حکومت اِلدگز آرسلان بن طغرل کے اتابک اور آق سنقر ثانی کے درمیان منقسم تھی، جو بالخصوص ملک محمد بن سلطان محمود کے خاندان سے متعلق تھا۔ ۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء میں آق سنقر کے ایک دشمن خاص بیک آرسلان بن پلنگری [پلنک ابری؟] نے مراغہ کا محاصرہ کر لیا (البنداری، ص ۲۱۷)۔ ۵۴۷ھ / ۱۱۵۲ء میں سلطان محمد نے ابن پلنک ابری کو قتل کرا دیا، لیکن فی الواقع اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی وجہ سے آذربیجان کے دونوں حکمران (صاحبان) یعنی اِلدگز اور آق سنقر چوکنے ہو گئے اور انھوں نے ایک اور دعویدار (سلیمان) کو کھڑا کر دیا۔ جب محمد اپنی جگہ پر دوبارہ قابض ہو گیا تو اس نے آق سنقر کو اپنے بیٹے داؤد کا اتابک مقرر کیا۔ اس لیے الدگز کی آق سنقر سے بگڑ گئی۔ آق سنقر نے شاہ اَرمن کی مدد سے پہلوان بن الدگز کو سفید رود پر شکست دی۔ ۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء میں اس نے اِنانج والی رے کی حمایت کی، جو الدگز کا مخالف تھا، لیکن ۵۵۷ھ میں الدگز نے اس امیر کو شکست دے دی اور اس کے بعد آق سنقر الدگز کے ساتھ گرجستان کی مہم پر روانہ ہو گیا (۵۵۷ھ / ۱۱۶۲ء)۔ ۵۶۳ھ میں آق سنقر نے دربار بغداد سے اپنے شاگرد داؤد کے حق میں پروانۂ نیابتِ شاہی حاصل کر لیا، جس سے پہلوان کے ساتھ ایک نئے تصادم کی صورت پیدا ہو گئی (ابن الأثیر، ۱۱ : ۲۱۸)۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد آق سنقر سلسلۂ عمل سے غائب ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ از رُوے تاریخ گزیدہ، ص ۴۷۳ اس کے بھائی قُتلغ نے رے کے امیر اِنانج (م ۵۶۴ھ / ۱۱۶۸، ۱۱۶۹ء دیکھیے ابن الأثیر، ۱۱ : ۲۰۰) کی حوصلہ افزائی پر مراغہ میں بغاوت برپا کر دی، جسے پہلوان نے فرو کیا اور مراغہ کا شہر آق سنقر کے بھائیوں علاء الدین اور رکن الدین کو دے دیا۔

۵۷۰ھ کے تحت ابن الأثیر (۱۱ : ۲۸۰) نے مراغہ میں آق سنقر ثانی کے بیٹے فلک الدین کا ذکر کیا ہے، جس کے دل میں لازماً یہ خواہش پیدا ہوئی ہو گی کہ تبریز پر قبضہ جمایا جائے، لیکن پہلوان کے ساتھ دو دو ہاتھ ہونے کے بعد اسے اس دعوے سے دستبردار ہونا پڑا۔ اس کے باوجود دونوں خاندانوں

کے درمیان موروثی عناد و نفاق برقرار رہا ۔ ۶۰۲ھ / ۱۲۰۵ - ۱۲۰۶ء میں امیر مراغہ علاء الدین نے اِربل کے گوکبوری سے یہ سمجھوتا کیا کہ شہزادہ ابوبکر اِلدگز کو، جو حکومت کرنے کے ناقابل تھا، معزول کر دیا جائے ۔ لیکن اس نے اپنے خاندان کے قدیمی غلام آی دوغمش کی مدد سے علاء الدولة کو مراغہ سے نکال دیا اور اس کے بدلے اسے اُرمیہ اور اُشنو دے دیا ۔ ۶۰۳ھ میں علاء الدولة (جسے ابن الاثیر، ۱۲ : ۱۵۷، ۱۸۲ اس مقام پر قرہ سنقر لکھتا ہے) فوت ہو گیا ۔ اور اس کے ایک دلیر ملازم نے اس کے نابالغ بیٹے کو اپنی حفاظت میں لے لیا، جو ۶۰۵ھ میں فوت ہو گیا ۔ ملازم قلعہ رُوئین دِز میں مقیم رہا اور ابوبکر نے مراغہ کے باقی ماندہ علاقے پر قبضہ کر لیا ۔ یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ علاء الدین ہی وہ سرپرست شہزادہ تھا جس کی خدمت میں نظامی شاعر نے اپنی مشہور مثنوی ہفت پیکر (جس کی تکمیل ۵۹۳ھ میں ہوئی) نذر کی تھی اور جسے شاعر موصوف علاء الدین کُرپ (کورپ = جوان) آرسلان (دیکھیے Rieu : *Cat. Pers Mss*، ۲ : ۵۶۴ اور *Supp.*، ۱۹۸۵ء، ص ۱۵۳) کے نام سے یاد کرتا ہے ۔ نظامی نے اس کے دو بیٹوں نصرت الدین محمد اور احمد کا بھی ذکر کیا ہے (ان میں سے ایک بیٹا شاید وہ ہو جو بقول ابن الاثیر ۶۰۵ھ میں فوت ہو گیا تھا).

اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اس خاندان میں عورتوں کی جانشینی کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے ۔ جب ۶۱۸ھ / ۱۲۲۱ء میں مغلوں نے مراغہ پر قبضہ کر لیا تو والیۂ شہر نے اپنی جان قلعہ رُوئین دِز میں پناہ لے کر بچائی ۔ ۶۲۴ھ / ۱۲۲۴ء [کذا، ۱۲۲۶ - ۱۲۲۷ء] میں شرف الملک وزیر خوارزم شاہ جلال الدین نے رُوئین دز کا محاصرہ کیا، جس کی ملکہ علاء الدین کرب (نسوی، ص ۱۲۹ ؛ ممکن ہے کورپ ایا ؟ ھو) کی بیوی تھی ۔ اس کی شادی اِلدگزی ازبک کے بہرے گونگے بیٹے (جسے "خاموش" کہتے تھے) سے ہوئی تھی ۔ لیکن غالب گمان یہ ہے کہ اس سے بعد میں اس بناء پر علیحدگی ہو گئی کہ وہ جلال الدین سے جا ملا ۔ اور اس کے بعد اسمعیلیوں کے ساتھ شریک ہو گیا (نسوی، ص ۱۲۹، ۱۳۰) ۔ شہزادی شرف الملک سے نکاح کرنے ہی والی تھی کہ جلال الدین موقع پر آ پہنچا اور اس نے اس سے شادی کر لی اور قلعہ رُوئین دز کا اپنی طرف سے ایک گورنر مقرر کر دیا (وہی کتاب، ص ۱۵۷) ۔ خاموش خود کثیر العیال تھا اور یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ آیا اس کا بیٹا اتابک نصرت الدین اس احمدیلی شہزادی کے بطن سے تھا یا کسی اور عورت کے ۔ بقول جوینی نصرت الدین علاقۂ روم میں چھپا رہا لیکن ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء کے قریب اسے گودوک خان نے تبریز اور آذربیجان پر حکومت کرنے کی سند "آل تمغا" عطا کر دی.

(V. MINORSKY مِنورسکی)

احمر، بنو : خاندان بنو نصر کے بنو الاحمر کا نسبی نام (دیکھیے نصر، بنو).

الاَحْنف بن قَیس : بصرے کے ایک تمیمی شیخ ابوبحر صخر (جنھیں بعض وقت غلطی سے الضحاک بھی کہتے ہیں) بن قیس بن معاویة التمیمی السعدی [المنقری] کا عرف ۔ وہ مرۃ بن عبید کے خاندان سے تھے ۔ ماں کی طرف سے ان کا سلسلہ باھلی قبیلے اَود بن معن سے ملتا تھا ۔ ظہورِ اسلام سے پہلے [۳ ق ھ/ ۶۱۹ء میں] پیدا ہوئے ۔ غالباً بچپن ہی میں والد کے سایے سے محروم ہو گئے، جسے بنو مازن نے مار ڈالا تھا ۔ ان کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ وہ پیدایش ہی سے اپاھج تھے اور ان پر ایک عمل جراحی بھی ہوا تھا ۔ ان کے عرف ابوالاحنف کی توجیہ بھی یہی ہے کہ اس کے پاؤں ٹیڑھے تھے

لیکن اس خرابی کے علاوہ ان کے اعضاء میں اور خرابیاں بھی تھیں (ان کے حلیے کی تفصیل کے لیے دیکھیے الجاحظ: البیان، طبع ہارون، ۱: ۵۶) [انھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا لیکن آپ سے ملے نہیں]۔

ظہور اسلام پر بنو تمیم نے آنحضرت[ص] کے ارشادات کی طرف توجہ نہیں کی تھی۔ الاحنف ہی وہ شخص ہیں جنھوں نے انھیں قبول اسلام پر مائل کیا۔ اس کے بعد وہ [حضرت] عمر[رض] کی خدمت میں پیش ہوے۔ وہ بصرے کے اولین باشندوں میں شمار ہوتے ہیں، جہاں وہ بہت جلد قوم کے ترجمان اور تمیمیوں کے سردار بن گئے۔ انھوں نے پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی میلادی میں شہر بصرہ میں سربرآوردہ مقامی زعماء، ادباء، علماء اور سیاست دانوں کی ایک مجلس قائم کی۔ ابو موسی الاشعری کے زیر قیادت انھوں نے بالخصوص ۲۲ھ / ۶۴۳ء اور ۲۹ھ / ۶۴۹ - ۶۵۰ء میں قم، کاشان اور اصفہان کی تسخیر میں نمایاں حصہ لیا۔ بعد میں وہ عبداللہ بن عامر [رک بآن] کے بہترین سپہ سالاروں میں شمار ہوے اور اسی کے حکم سے انھوں نے قہستان، ہرات، مرو، مروالروذ، بلخ اور دوسرے علاقے فتح کیے (مروالروذ کے قریب ان کی بنائی ہوئی عمارتوں یعنی قصر الاحنف اور رستاق الاحنف کی وجہ سے ان کے نام کو دوام نصیب ہوا)۔ وہ اپنی فوجوں کو طخارستان کے میدانوں تک بڑھاتے چلے گئے اور اس طرح آخری شاہ ایران کے لیے یہ بات ناممکن ہو گئی کہ وہ مسلمانوں کے خلاف کوئی منظم معرکہ آرائی کر سکے۔ کچھ عرصے تک وہ خراسان کے ایک ضلع کے حاکم بھی رہے لیکن بعد میں وہ بصرے واپس چلے آئے، جہاں تمیمیوں کا سردار ہونے کی وجہ سے انھیں سیاسی زندگی میں نمایاں حصہ لینے کا موقع ملا۔ جنگ جمل (۳۶ھ / ۶۵۶ء) میں جو حامیان علی[رض] اور [حضرت] عائشۃ[رض] کے درمیان ہوئی تھی وہ غیر جانب دار رہے لیکن اگلے سال جنگ صفین میں وہ [حضرت] علی[رض] کی طرف سے لڑے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد سے وہ مقامی سیاسی معاملات ہی میں منہمک رہے لیکن بنوامیہ کو ان کے اثر و رسوخ کا اتنا احساس تھا کہ وہ ان سے عام سیاسی مسائل میں بھی مشورہ لیتے رہتے تھے اور یہی وجہ تھی کہ انھیں معاویۃ[رض] کی جانشینی کے مسئلے پر بھی رائے زنی کا موقع ملا۔ بصرے میں بنو ربیعۃ، جن کا سردار بکر بن وائل تھا اور بنو مضر، جن کی نمایندگی تمیمی کرتے تھے، در پردہ ایک دوسرے کے مخالف تھے۔ الاحنف نے اپنی مستعدی سے باہمی خونریزی کو تو روکے رکھا لیکن وہ عداوت کی دہکتی ہوئی چنگاریوں کو پوری طرح بجھا نہ سکے۔ یزید بن معاویۃ[رض] کی وفات (۶۴ھ / ۶۸۳ء) پر بصرے میں ایک بغاوت ہوئی اور وہاں کے گورنر عبیداللہ بن زیاد [رک بآن] نے ایک ازدی مسعود بن عمرو العتکی کو شہر کا نگران مقرر کر دیا، لیکن اسے جلد ہی قتل کر دیا گیا۔ قبیلۂ ازد نے اس کے بعد قبیلۂ بکر اور عبد القیس کے ساتھ تمیمیوں کے خلاف اتحاد کر لیا، جنھیں الاحنف نے ازدیوں کے ساتھ اعتدال پسندانہ رویہ رکھنے کی تاکید کر رکھی تھی۔ کئی مہینے تک صورت حال حد درجہ الجھی ہوئی رہی۔ بالآخر الاحنف ایک ایسے سمجھوتے پر راضی ہو گئے جس کی شرائط ازدیوں کے حق میں تھیں اور انھوں نے اپنی جیب سے ازدی مقتولین کا خون بہا بھی ادا کر دیا۔ جب امن قائم ہو گیا تو انھوں نے پورے انہماک اور توجہ سے بصرے کے تمام قبائل کو اپنے مشترک دشمنوں، یعنی خوارج، کے خلاف، جو شہر کے لیے خطرے کا باعث بن رہے تھے، متحد کر لیا۔ آپ ہی نے ۶۵ھ / ۶۸۴ - ۶۸۵ء میں یہ تجویز پیش کی کہ المہلب

الأزدی [رک بآن] کو ازارقہ کے خلاف ایک مہم کا سپہ سالار بنایا جائے، کیونکہ انھیں توقع تھی کہ باشندگان شہر انھیں یہ عہدہ قبول کر لینے پر آمادہ کر لیں گے۔ ۶۷ھ / ۶۸۶ - ۶۸۷ء میں شیعہ فرقے کے ..... قائد المختار [الثقفی] نے شہر میں اپنے حامیوں کی ایک جماعت پیدا کر لی لیکن الاحنف نے شیعوں کی مخالفت کی اور المختار کے حامیوں کو شہر سے نکال دیا۔ اس کے بعد انھوں نے بصرے کی فوج کے تمیمی جتھے کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی اور اس فوج نے مصعب بن الزبیر کے ماتحت المختار پر حملہ کرنے کی غرض سے کوفے کی طرف کوچ کیا، چنانچہ اسی جگہ بڑی عمر میں ان کا انتقال ہو گیا [۷۲ھ / ۶۹۱ء، بقول الذہبی، قب الخمیس].

ان کی نسل تو جلد ہی ختم ہو گئی لیکن ان کی یاد بنی تمیم کے دلوں میں برابر تازہ رہی، جو انھیں اپنا بہت بڑا قائد سمجھتے تھے۔ انھیں شعر و سخن کا بھی تھوڑا سا مذاق تھا لیکن ان کی شہرت ان کی دانش مندی کی بنا پر ہے، جس کا اظہار ان کے چھوڑے ہوئے ان بے شمار اقوال و حکم سے ہوتا ہے جن میں سے بعض ضرب الامثال بن گئے۔ ان کے حلم کا مقابلہ معاویۃ[رض] کے حلم سے کیا جاتا ہے اور ایسے ضرب المثل کی حیثیت حاصل ہے؛ چنانچہ مثل مشہور ہے کہ احلم من الأحنف [احنف سے بھی زیادہ حلیم] (الجاحظ: الحیوان، بار دوم، ۲: ۹۲؛ المیزانی، ۱: ۲۲۹ تا ۲۳۰).

مآخذ: (۱) الجاحظ: البیان و الحیوان، اشاریہ؛ (۲) وہی مصنف: مختار، مخطوطۂ برلن ۵۰۳۲، ورق ۸۱ تا ۸۶ ب؛ (۳) بلاذری: الانساب، ورق ۳ ب ۵، اشاریہ، مخطوطۂ استانبول، ۲: ۹۹۳ ببعد (دیکھیے *B. Et* ۱۹۵۲ - ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۸)؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۷/۱: ۶۶ تا ۶۹؛ (۵) الدینوری: الاخبار الطوال، ص ۱۷۳ تا ۱۷۳؛ (۶) ابن قتیبۃ: معارف، قاہرۃ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۳۶، ۳۷، ۴۳، ۱۸۶ تا ۱۸۷، ۲۵۰، ۲۶۸؛ (۷) وہی مصنف: عیون الأخبار، اشاریہ؛ (۸) ابن نباتۃ: سرح العیون، ص ۵۳ تا ۵۷؛ (۹) طبری، اشاریۃ؛ (۱۰) ابن الأثیر، اشاریہ؛ (۱۱) ابن حجر: اصابۃ، عدد ۳۲۹؛ [(۱۲) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، ۱: ۱۹۱] (۱۳) میدانی: امثال، قاہرۃ ۱۳۵۲ھ، ۱: ۲۲۹ تا ۲۳۰؛ ۲: ۲۷۳؛ (۱۴) الأغانی، اشاریہ؛ (۱۵) گولڈتسیہر Goldziher: *Muh. St.*، ۲: ۹۶، ۲۰۵؛ (۱۶) Ch. Pellat: *Milieu basrien*، اشاریہ؛ [(۱۷) یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۳۰۹؛ (۱۸) ابن خلکان، ۱: ۳۲۰؛ (۱۹) ذکر اخبار اصبہان، ۱: ۲۲۳؛ (۲۰) ابن عساکر، ۷: ۱۰؛ (۲۱) الدیار بکری: الخمیس، ۲: ۳۰۹؛ (۲۲) الذہبی: تاریخ، ۳: ۱۲۹].

(CH. PELLAT)

الأحوص: الانصاری، عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن عاصم بن ثابت، بنو ضبیعۃ بن زید (قبیلہ الأوس کا ایک بطن) میں سے تھا۔ تقریباً ۳۵ھ / ۶۵۵ء میں پیدا ہوا۔ اس کی تمام عمر مدینۃ [منورۃ] کے مہذب معاشرے میں بسر ہوئی۔ مدینے کے شریف زادے ابتدائی فتوحات [اسلامی] کی بدولت دولتمند ہو گئے تھے۔ انھیں شہر کی تاریخی عمارات اور باغات کی فروخت سے بے حساب دولت حاصل ہو چکی تھی اور خلیفہ کی جانب سے بھی مالی اعانت ملتی رہتی تھی؛ البتہ انھیں سرکاری ملازمت اور سیاسیات میں حصہ لینے کی اجازت نہ تھی۔ گویا سیاسی اعتبار سے وہ ایک قسم کے جلاوطن لوگ تھے۔ ثروت اور سیاسی آرزوؤں سے انقطاع نے مدینے کی معاشرتی زندگی پر نمایاں اثر ڈالا۔ معاشرے کے اس ماحول میں [ایک طبقے میں] عشقیہ شاعری نے فروغ پایا اور اس میدان میں عمر بن ابی ربیعۃ العرجی اور الأحوص پیش پیش تھے۔

الأحوص کے ذاتی روابط پہلے پہل اموی

بادشاہ الولید سے قائم ہوئے، جس کے ہاں وہ مختلف موقعوں پر مہمان کی حیثیت سے آ کر رہا۔ عمر بن عبدالعزیز جب مدینے کے گورنر تھے تو انہوں نے ایک مرتبہ عشقبازی کے الزام میں اسے درّے لگوائے تھے (الأغانی، ۶ : ۵۳ تا ۵۴)۔ الولید کی حکومت کے آخری ایام میں ابن حزم سے اس کی ان بن ہو گئی، جو پہلے (۹۴ھ / ۷۱۳ء) مدینے کا قاضی ہوا اور بعد میں (۹۶ھ / ۷۱۵ء) میں گورنر ہو گیا۔ الاحوص نے خلیفہ کی موجودگی میں اس کی ہتک کی اور اشعار میں اس کی ہجو بھی لکھی۔ اس کے علاوہ بعض سیاسی اور اخلاقی جرائم بھی اس کی بدنامی کا باعث ہو گئے، مثلاً اس کے فاسقانہ عشق و محبت کے واقعات، شریف خواتین (مثلاً حضرت سُکَیْنَة بنت الحسین‌رض) کا قصیدوں کی تسبیب میں ذکر، شرفاء سے اس کا نزاع و جدال، اُبْنَه وغیرہ کا اس پر شبہ، فحش کلامی؛ اور شاید یہ واقعہ بھی اس کے خلاف ثابت ہوا ہو کہ وہ ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتا تھا جس نے بغاوتِ مدینہ میں اہم حصہ لیا تھا۔ برسراقتدار جماعت کی تحریص پر خلیفہ سلیمان کے حکم سے اسے درّے لگوائے گئے، شکنجے میں کسوایا گیا اور بحیرۂ احمر کے جزیرے دَہْلَک میں جلاوطن کر دیا گیا (الأغانی، طبع اول، ۴ : ۴۸ (طبع سوم، ۴ : ۲۳۶)؛ طبع اول ج ۴ : ۴۳ (طبع سوم، ۴ : ۲۳۳)؛ طبع اول، ۴ : ۴۵ (طبع سوم، ۴ : ۲۳۹))۔ سلیمان [بن عبدالملک] اور عمر [بن عبدالعزیز] کے عہدِ حکومت میں یعنی چار پانچ سال تک وہ اسی جزیرے میں رہا؛ اگرچہ بعض انصار نے اس کی رہائی کی سفارش بھی کی۔ یزید ثانی نے اسے رہا کر کے [مال و کسوۃ (لباس) بھی عطا کیا، الأغانی]۔ الاَحْوَص اب اس کا ندیم بن گیا اور بادشاہ کے سیاسی مقاصد کی تائید میں اس نے بنو مہلّب کی ہجو کی۔ یزید سے تعلقات پیدا ہو جانے کے بعد الاحوص کے حالات کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ ۱۱۰ھ / ۷۲۸-۷۲۹ء میں وہ بیمار ہوا اور وفات پائی۔

الاَحْوَص کے چال چلن کی بابت تمام آراء سلبی ہیں۔ اس میں نہ مروت تھی نہ دین (الأغانی، طبع اول، ۴ : ۴۳ (طبع سوم، ۴ : ۲۳۲)) لیکن بحیثیت شاعر اسے بہت سراہا گیا ہے۔ غزل، فخر، مدح اور ہجو میں وہ دوسروں سے گوے سبقت لے گیا تھا۔ روانی طبع، سلاستِ کلام، صحتِ معنی، رونق شعر، شیرینی الفاظ، خوبصورت اور ملائم طبع تعبیرات اور اجزاء قصیدہ کی حسنِ ترتیب کی وجہ سے اس کی تعریف کی جاتی ہے۔ تاہم عمر ابن ابی ربیعۃ کے مقابلے میں اس کی قوتِ اختراع کا پایہ کمتر ہے۔ یہ بات اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ وہ قدیم اوزان اور قدیم قصائد کے موضوعوں کا اتباع کرتا ہے۔ اس کی زبان میں مدینے کے لہجے کا اثر غالب ہے (قب Petráček، در *ArOr*، ۱۹۵۴ء، ص ۳۶۰ تا ۳۶۶).

مآخذ: (۱) الأغانی، طبع اول، ۴ : ۴۰ تا ۵۷ (طبع سوم، ۴ : ۲۲۴ تا ۲۹۸) اور *Tables*، بذیل مادۂ الاحوص؛ (۲) ابن قتیبہ: الشعر، ۳۲۹ تا ۳۳۲؛ (۳) خزانۃ، ۱ : ۲۳۲ تا ۲۳۴؛ (۴) الجُمَحی: طبقات، قاہرۃ ۱۹۲۵ء، ۲۳۳ تا ۲۴۵؛ [(۵) ابن عبد ربہ: العقد، بامداد فہارس]؛ (۶) ابن حزم: جمہرۃ، ۳۱۳؛ اس کے اشعار کتب ذیل میں ہیں (۷) بکری: معجم؛ (۸) البُحتری: حماسۃ؛ (۹) ابوتمّام: حماسۃ؛ (۱۰) یاقوت: ارشاد؛ (۱۱) وہی مصنف: معجم؛ (۱۲) لسان العرب [بامداد فہارس، ص ۳ و ۱۸۱ نیز لسان، ۱۲ : ۱۸۲]؛ (۱۳) تاج العروس؛ (۱۴) ابن داؤد الاصفہانی: زہرۃ؛ اس کے متعلق مطالعات ذیل بھی دیکھیے: (۱۵) ہامر پرگشتال Hammer-Purgstall: *Literaturgesch*، ۲ : ۲۲۳ تا ۲۳۰؛ (۱۶) براکلمان، ۱ : ۴۴؛ (۱۷) Rescher: *Abriss der ar. Lit.*، ۱ : ۱۶۷ تا ۱۶۸؛ (۱۸) Pizzi: *Lett. ar.*، ۱۰؛ (۱۹) Gaudefroy-Demombynes: *Ibn Qotaiba*

Introduction au livre de la poésie et des poètes، ص ۶۳ تا ۷۶؛ (۲۰) طٰہ حسین: حدیث الأربعاء، ۲ : ۹۲ تا ۳۰۰ (قاہرة ۱۹۲۶ء)؛ (۲۱) K. Petráček: *Al Aḥwaṣ al-Anṣārī, příspěvky k poznání života a díla* مقالہ Prague، ۱۹۶۱ء، *ArOr* میں شائع ہوگا۔

(K. PETRACEK)

اِحْیاء: (ع) ''بنجر زمین کو آباد کرنا''، اسلامی فقہ کی کتابوں کے ابواب البیوع میں ایک باب اِحیاء المَوات کا بھی ہوتا ہے، جس کے لفظی معنی ہیں ''مردہ زمین کو زندہ کرنا''۔ جو زمین کام میں نہ آتی ہو اسے موات کہتے ہیں۔ جب کوئی مسلمان کسی غیر مزروعہ زمین کو آباد کرتا ہے بشرطیکہ وہ کسی . . . کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کی ملکیت بن جاتی ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک اس کے لیے حکام سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن امام ابو حنیفة کے نزدیک حکومت سے اجازت لیے بغیر موات میں زراعت کرنا جائز نہیں۔

مآخذ: (۱) ابو یوسف: کتاب الخراج (بولاق ۱۳۰۲ھ)، ص ۳۶ ببعد؛ (۲) الماوردی: الأحکام السلطانیة (طبع M. Enger)، ص ۳۰۸ ببعد؛ (۳) النووی: منہاج الطالبین (طبع L.W.C. van den Berg)، ۲ : ۱۷۱ ببعد؛ (۴) ابن قاسم الغزّی: فتح القریب (طبع v. d. Berg)، ص ۳۹۲ ببعد؛ (۵) الدمشقی: رحمة الأمّة فی اختلاف الأئمّة (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۹۳ ببعد؛ (۶) E. Sachau: *Muhamm. Recht nach schāfiitischer Lehre*، ص ۵۸۳ ببعد؛ (۷) N. V. Tornauw: *Das Moslemische Recht*، ص ۲۲۵ ببعد۔

(th. W. JUNBOLL جوئنبول)

اَخ: دیکھیے عائلة، اخوان، مواخاة۔

اَخْبار: دیکھیے تاریخ۔

اَخْبار مجموعة: ایک مختصر اور کسی گمنام مصنف کی لکھی ہوئی تاریخ، جس میں عربوں کی فتح اندلس کا ذکر ہے۔ یہ زمانہ قرطبہ کی مروانی حکومت کے قیام سے پہلے کا ہے لیکن اس میں امارتِ مروانی کا ذکر بھی عبدالرحمٰن الثالث الناصر کے عہد تک کا موجود ہے۔ اس کتاب کا متن Bibl. Nat. کے *unicum* کے مطابق پیرس میں شائع ہوا اور اس کا ترجمہ ہسپانوی زبان میں Lafuente y Alcantara (میڈرڈ ۱۸۶۷ء) نے کیا لیکن جب سے ابن حیّان کی مقتبس کا بڑا حصہ دستیاب ہوا ہے ایک مستند مأخذ کی حیثیت سے اس کی چنداں اہمیت نہیں رہی۔ یہ ایک غیر متناسب اور نسبةً بعد کے زمانے کی تصنیف ہے، یعنی غالبًا اس زمانے کی جب بلنسیہ دوبارہ فتح ہوا۔ اس میں قدیم دفاتر وقائع اور تواریخ سے طویل عبارتیں منقول ہیں، بالخصوص عیسی بن احمد الرازی کی تصنیف کے اقتباسات زیادہ ہیں۔ چونکہ اس کتاب میں ان مآخذ کا جن سے اقتباس کیا گیا یا جو بعینہ نقل کیے گئے ہیں ذکر نہیں اس لیے ڈوزی کو (دیکھیے دیباچہ ابن العذاری: البیان المغرب، طبع ڈوزی، لائڈن ۱۸۴۸ - ۱۹۵۱ء، ۱۰ : ۱۲) اور اسی طرح رائبیرا Ribera کو (دیکھیے پیش لفظ ترجمہ اِفتتاح از ابن القوطیّة، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ورق ۱۳) بھی یہ دھوکا ہوا کہ یہ تصنیف طبع زاد ہے۔ غیر عربی دان ہسپانوی مصنف Cl. Sanchez Albornoz کے انتہائی طور پر بحث طلب مطالب اور ان مختلف فیہ نتائج کا جن تک وہ اپنی تصنیف *El Ajbar maymū'a. cuestiones historiográficas que suscita*، Buenos Aires، ۱۹۴۴ء میں پہنچا ہے، یہاں صرف ذکر کر دینا کافی ہے۔

مآخذ: براکلمان Brockelmann: تکملة، ۱ : ۲۳ تا ۲۲۔

(E. LEVI-PROVENCAL لیوی پرووانسال)

اَخْتَری: مصلح الدین مصطفی شمس الدین

القرہ حصاری (م ۹٦۸ھ / ۱۵٦۱ء) کا تخلص۔ اس نے ایک عربی۔ ترکی لغت مرتب کی (۹۵۲ھ / ۱۵۳۵ء)، جو اختری کبیر کے نام سے مشہور ہے (اس کے منقح مختصرات بھی ہیں) اور (۱۲۳۲ھ، ۱۳۵٦ھ اور ۱۲۹۲ھ میں) قسطنطینیة میں طبع ہوئی؛ قب فلوگل: Die arab. pers. u türk Hss. zu Wien، ۱: ۱۱۹ تا ۱۲۰۔

اِخْتِلاج: (ع) جسم کے اعضاء کا لرزنا۔ یہیں سے علم الاختلاج نکلا، یعنی وہ فن جس میں اعضاء کی غیرارادی لرزش سے پیش گوئی کی جاتی ہے۔ اسے Palmology بھی کہا جاتا ہے۔ اس موضوع پر غالبًا سب سے قدیم تصنیف Μελάμποδος ἱερογραμματέως περὶ παλμῶν μαντικὴ πρὸς Πτολεμαῖον βασιλέα ہے J. S. F. (Franzius: *Scriptores physiognomoniae veteres*، Altenburgi ۱۷۸۰ء، ص ۴۵۱ ببعد)۔ عرب مصنف بہرحال اس علم کی نسبت طمطم ہندی کی طرف کرتے ہیں۔ یہ کون شخص تھا؟ اس کی ابھی تک توضیح نہیں ہوئی۔ ہوبر Hauber نے ایک تجویز پیش کی ہے: طمطم (طِمْطِم) Δίνδυμος = Dindymus، در *ZDMG*، ٦۳: ۴۵۷ ببعد۔

مآخذ: (۱) Fleischer: *Über das vorbedeutende Gliederzucken bei den Morgenländern*، در *Verhandl. der Kön. Sächs. Gesells. der Wissensch.*، قسم فلسفہ و تاریخ، ۱۸۴۹ء، ص ۲۴۴ ببعد (= *Kleinere Schriften*، ۳: ۳۹۹ ببعد)؛ (۲) M. Gaster: *Des türkische Zuckungsbuch in Rumänien*، در *Zeitschr. für Rom. Philologie*، ۴: ٦۵ ببعد؛ (۳) H. Diels: *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Oriens*، در *Abhandl. der Berl. Akademie*، ۱۹۰۷ء، ۱۹۰۹ء؛ (۴) Inostrančew، در *Zapiski Vost. Otd. Imp. Russk. Arch. Obč.*، ۱۸: ۲۲۲ ببعد۔

اِخْتِلاف: (ع) رأے کا تفاوت، [بسبب آزادی رأے، اس لیے کہ امت کا مزاج جمہوری اور شورائی ہے، تاکہ باہم مل کر معاملات طے کیے جائیں۔ یہ] اجماع [رَکْ بآن] کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد علماے شرع و اصول کی آراء کا وہ اختلاف ہے جو فقہی احکام و کلیات کی عملی تفصیلات میں ہو اور اس کی زد مہمات اصول پر نہ پڑے، خصوصاً اوّل الذّکر (یعنی فقہی معاملات) میں۔ اس اختلاف سے مراد مذاهب اربعة [رَکْ بہ فقہ] کا باہمی اختلاف نیز وہ اختلاف ہے جو خود کسی مذہب کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان لوگوں کے نظریات کے بر خلاف جو اتحاد عمل پر زور دیتے ہیں، اختلاف بہرحال ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ ان اختلافات کو کتابی شکل میں مدوّن کرنے کی بناء پر علم فقہ کی تحصیل کے ابتدائی زمانے سے لے کر آج تک علوم اسلامیہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا ہے۔ Fr. Kern نے نہایت جامعیت کے ساتھ ان کی یادداشتیں مرتب کی ہیں۔

مآخذ: (۱) Snouck Hurgronje، در *Revue de l'Histoire des Religions*، ۳۷: ۱۷۸ ببعد؛ (۲) گولڈتسیہر Goldziher: *Die Ẓâhiriten*، ص ۹۳ تا ۱۰۲؛ (۳) وہی مصنف: *Vorlesungen über den Islam*، ص ۵۱ تا ۵۳؛ (۴) وہی مصنف، در *Beiträge zur Religionswiss. by the society for the study of Religions in Stockholm*، ۱ (۱۹۱۲ - ۱۹۱۳ء): ۱۰۵ تا ۱۳۲؛ (۵) **F. Kern**، در *ZDMG*، ۵۵: ٦۱ تا ۷۳؛ (٦) اسی کا عربی دیباچہ جو اس نے اپنی طبع طبری: اختلاف الفقہاء کے ساتھ شائع کیا (قاہرہ ۱۹۰۲ء)۔

(گولڈتسیہر I. GOLDZIHER)

الاَخْرَس: عبدالغفار بن عبدالواحد بن وهب، عراق کا عرب شاعر، جو موصل میں ۱۲۲۰ھ / ۱۸۰۵ء کے قریب پیدا ہوا [بروایتے ۱۲۲۵ھ — الاعلام، سرکیس] اور ۱۲۹۰ھ / ۱۸۷۳ء میں بمقام

بصرہ وفات پائی۔ بغداد میں سکونت اختیار کر لینے کے بعد اس نے داؤد پاشا والی بغداد کے ساتھ کچھ راہ و رسم پیدا کر لی۔ مؤخّر الذکر نے اس کی درخواست پر نقصِ گویائی رفع کرنے کے لیے، جس کی بناء پر وہ الاخرس (گونگا) کے نام سے مشہور ہو گیا تھا، ھندوستان بھیج دیا، مگر اس نے عمل جراحی کرانے سے انکار کر دیا۔ اس کے مدحیہ قصائد کی بدولت، جو اس نے داؤد پاشا اور عبدالباقی نیز بغداد اور بصرے کے متعدد معززین کی تعریف میں لکھے، بظاہر اس کی معاش کا بندوبست ھو گیا لیکن عراق میں اس کی شہرت و ناموری کا ذریعہ اس کے دوسرے اشعار ھیں، جو معیاری شاعری کی جملہ اصناف پر حاوی ھیں — غزل، مرثیہ، نوحہ، ھجو، مناظر فطرت اور خودستائی وغیرہ۔ اس نے چند ایک مُوَشّحات اور بعض قابلِ ذکر رندانہ گیت بھی لکھے، جن کی بناء پر وہ انیسویں صدی کا ابو نواس کہلانے لگا تھا۔ اس کا دیوان اگرچہ نامکمل ھے مگر عبدالباقی کے برادرزادہ احمد عزت پاشا الفاروقی کی کوشش سے مدوّن اور ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۶ء میں الطراز الأنفس فی شعر الأخرس کے نام سے قسطنطینیة [۱۳۰۳ھ] میں چھپ گیا ھے۔

مآخذ: (۱) جرجی زیدان: تراجم مشاھیر الشرق، طبع ثالث، ۱۹۲۲ء، ۲: ۲۵۷ تا ۲۶۰؛ (۲) شیخو L. Cheikho: *La Littérature arabe au XIXe Siècle* [الآداب العربية فی القرن التاسع عشر]، طبع ثانی، ۱۹۲۴-۱۹۲۶ء، ۲: ۹ تا ۱۱؛ (۳) M. M. al-Basir: نهضة العراق الادبية فی القرن التاسع عشر، بغداد ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۶ء، ص ۱۰۳ تا ۱۱۹؛ (۴) H. Peres: *La litt. arabe et l'Islam par les textes*، ص ۲۸؛ (۵) براکلمان Brockelmann: تکملة، ۲: ۷۹۲ و حوالجات پیش کردہ؛ [(۶) تاریخ الموصل، ۲: ۲۳۷؛ (۷) العقود الجوهرية، ص ۹۶؛ (۸) العراقیات، ۱: ۹۹؛ (۹) المسک الاذفر، ص ۱۱۶].

(CH. PELLAT)

آخرنر: دیکھیے نجوم۔

اَخْسِیکَث: یا اَخْشِیکَث [یا اَخْسِیکَت، دیکھیے یاقوت] (سُغْدی زبان (Sogdian) میں بمعنی ''امیر کا شہر'')، چوتھی / دسویں صدی میں فرغانہ کا دارالسلطنت اور اس کے امیر اور امیر کے عمّال یا نائبوں کی جائے سکونت، سیر دریا (سیحون) کے شمالی کنارے، کسانسے کے دھانے کے قریب پہاڑ کے دامن میں واقع تھا۔ ابن خُرداذبہ (م ۲۰۸ھ) اس شہر کو ''مدینة فرغانة'' (فرغانہ کا شہر) موسوم کرتا ھے۔ ابن حَوْقل (Kramers) ص ۵۱۲ کے بیان کے مطابق یہ بڑا شہر تھا (ایک مربع میل)۔ اس میں کئی نہریں تھیں اور ایک بلند قلعہ [قُہُنْدُز] جہاں جامع مسجد، والی کا محل اور قیدخانہ تھا۔ اس وقت شہر کے اردگرد ایک فصیل تھی، جس میں پانچ دروازے تھے اور اس کے باہر وسیع بیرونی بستیاں اور باغات پھیلے ھوئے تھے۔ شہر میں اور باہر کی بستی میں ایک ایک منڈی تھی اور قرب و جوار میں زرخیز چراگاھیں تھیں (الاِصْطَخری، ص ۳۳۳؛ المقدسی، ص ۲۷۱؛ القزوینی، ۲: ۱۵۹؛ حدود العالم، ص ۲۷، ۱۱۶)۔

اس شہر کو بظاھر تیرھویں صدی میلادی کے ابتداء میں خوارزم شاہ محمد ثانی کی جنگوں اور ان کے بعد مغلوں کے حملوں نے تباہ کر دیا (شرف الدین علی یزدی: ظفرنامہ، کلکتہ ۱۸۸۵-۱۸۸۸ء، ۱: ۱۳۳؛ ۲: ۶۳۳، یہاں بھی اسے ''اَخْسِیکَنْت'' لکھا ھے)۔ صدر مقام تو نَدْیجان میں منتقل کر دیا گیا تھا لیکن پھر بھی کچھ عرصے تک ''اَخْسی'' — بابر کے زمانے میں یہ شہر اسی نام سے پکارا جاتا تھا — فرغانہ کا دوسرا بڑا شہر رہا (دیکھیے ترجمہ Beveridge، اشاریہ)۔ گیارھویں / سترھویں صدی کے اواخر تک بھی نَمَنْگان فرغانہ کا موجودہ صدر مقام اخسی کے گھٹیا چھوٹے بھائیوں (''توابع'') میں

شمار ہوتا تھا؛ قب بحر الاسرار، در H. Ethé : India Office Cat.، شمارہ ۵۷۵، ورق جب ۱۰۸ ۔ آخسی اور شہتند کے دہنے کے قرب و جوار میں کھنڈروں (مغرب سے مشرق کی جانب ۱،۰۰۰ قدم، شمال سے جنوب کی سمت میں ۶۰۰ قدم، سیر دریا کی سطح آب سے ۱۵۰ قدم اوپر) اور قدیم قلعہ اِسکی اخسی کی N. I. Veselovskiy نے ۱۸۸۵ء میں سیاحت کی تھی (قب Sredneaziatskiy Vyestnik، تاشکنت، جولائی ۱۸۹۶ء) ۔ [اس شہر کی طرف بہت سے علماء منسوب ہیں، جیسے ابوالوفاء محمد بن محمد (م ۶۳۲ھ یا بقول یاقوت ۵۲۲ھ) جو لغت اور تاریخ کے امام تھے، ابو رشاد احمد بن محمد، نوح بن نصر (موجود در ۳۱۵ھ)].

مآخذ : (۱) Schwarz : Iran، ۳ : ۲۶۹ (ضمنی حوالہ، کتاب ھذا میں فرغانہ کا ذکر بالکل موجود نہیں)؛ (۲) لیسٹرینج Le Strange، ۴۷۷ ببعد، ۴۸۹؛ (۳) K. Miller : Mappae arabicae، شٹٹ گارٹ ۱۹۲۶ – ۱۹۳۱ء، ۳ : ۷۸ تا ۸۲، ۹۱ تا ۹۶؛ [(۴) یاقوت : معجم البلدان، ۱ : ۱۵۰].

(B. SPULER سپولر)

آخشام : دیکھیے صلوۃ .

اِخشیدیّہ : مصر کا ایک حکمران خاندان ۔ اس کے عام تاریخی مقام کے لیے دیکھیے مادۂ مصر ۔ اس خاندان کا نام فارسی کے پرانے شاہی لقب اِخشید سے لیا گیا ہے، جو خلیفہ الرّاضی نے لوگوں کی خواہش دیکھ کر ۳۲۶ھ / ۹۳۷ء میں اس کے بانی محمد بن طُغج کو عطا کیا تھا ۔ بعد میں فرغانہ [رک بآں] کے قدیم حکمرانوں کا لقب رہا، جن کی اولاد میں یہ خاندان اپنے آپ کو شمار کرتا تھا ۔ اخشید کے معنی ''شاہ شاہاں'' بیان کیے گئے ہیں، اگرچہ کچھ اور لوگ اس کے معنی ''عبد'' بتاتے ہیں (قب ابن سعید، طبع Tallqvist، عربی متن، ص ۲۳ ببعد، ترجمہ، ص ۴۱)، غالباً اسی مفہوم میں جس میں خلفاء کا اعزازی لقب عبداللہ ہوتا تھا ۔ الاخشید کے باپ اور دادا پہلے ہی سے خلیفہ کے ملازم تھے، لیکن خود اس نے آہستہ آہستہ نیچے سے اوپر کی جانب ترقی کی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ وزیر الفضل بن جعفر، بنوالفرات کے مشہور خاندان کا ایک فرد [دیکھیے ابن الفرات : عدد ۳]، اس کا مربّی و مددگار تھا ۔ جب وہ مصر کے پراگندہ امور کا انتظام کر چکا (۳۲۳ھ / ۹۳۵ء) تو اسے اس کی فکر ہوئی کہ اپنے اس جدید مرتبے کو طاقتور امیر محمد بن الرائق [رک بہ ابن الرائق] کے ہاتھ سے بچائے، جو مصر کے دروازوں تک بڑھتا چلا آ رہا تھا لیکن جس نے اس کے بعد اخشید کو ملک پر الرّملۃ تک حکومت کرنے کی اجازت دے دی تھی، اس شرط پر کہ وہ خراج ادا کرے ۔ اس کے پانچ سال بعد جدید مشکلات پیدا ہو گئیں اور اللجّون پر ایک لڑائی ہوئی، جس میں کوئی فیصلہ نہ ہو سکا ۔ بعد ازآں ان دو جنگ آرا امیروں نے شادی کا رشتہ پیدا کر کے باہم ملاپ کر لیا ۔ الاخشید ۱۴۰،۰۰۰ دینار سالانہ خراج ادا کرتا تھا ۔ ابن الرائق کی وفات کے بعد الاخشید کا ایک نیا دشمن اٹھ کھڑا ہوا اور وہ حمدانی خاندان تھا؛ اور چونکہ الاخشید اس وقت اپنے اقتدار کے اوج پر تھا اس لیے وہ بھی امیر الامراء کا مقام حاصل کرنے کے مقابلے میں شامل ہو گیا ۔ محرم ۳۳۳ھ / ستمبر ۹۴۴ء میں رقّہ کے مقام پر وہ خلیفہ المتّقی سے ملا، اور فرات کے اس کنارے پر کچھ دن تک تو اس خیال میں رہا کہ وہ خلیفہ کا ساتھ دے جو اس وقت ترک طوزون کے ساتھ؛ جو بغداد میں حکومت کر رہا تھا، کشمکش میں مصروف تھا اور پھر جو خلیفہ کا حال ہو وہی اس کا بھی ہو ۔ مگر آخر کار وہ مصر واپس چلا آیا اور سیف الدولۃ حمدانی سے بر سر پیکار

ہوا ۔ لیکن ان کا باہمی جھگڑا ایک صلحنامے پر ختم ہو گیا، جس کی رُو سے خراج کی ادایگی پر دمشق الاخشید ہی کے قبضے میں رہا ۔ الاخشید نے ۳۳۴ھ کے اواخر / جولائی ۹۴۶ء میں وفات پائی ۔ اس کے جانشین یوں تو اس کے دو لڑکے ہوے لیکن وہ محض نام کے بادشاہ تھے ۔ اصلی اقتدار ایک حبشی غلام کافور کے ہاتھ میں تھا اور دوسرے لڑکے کے فوت ہو جانے کے بعد اسی کو مصر کا باقاعدہ بادشاہ بنا دیا گیا اور اسی نے بعد ازآں مصر اور شام کو حمدانیوں کے حملوں سے کامیابی کے ساتھ بچائے رکھا ۔ کافور کی وفات کے بعد الاخشید کے پوتے کو والی بنا دیا گیا لیکن اس خاندان کا بھرم ملک بھر میں جاتا رہا تھا اور مصر، شام سمیت، فاطمیوں کے ہاتھ لگ گیا جو شمالی افریقہ کی جانب سے بڑھتے چلے آ رہے تھے۔

ذیل کی لوح میں اخشیدیوں کے نام بالترتیب دیے جاتے ہیں :-

(۱) محمد بن طُغج الاخشید، ۳۲۳ھ/۹۳۵ء.

(۲) ابوالقاسم اُونُوجُور بن الاخشید، ۳۳۴ھ / ۹۴۶ء.

(۳) ابوالحسن علی بن الاخشید، ۳۴۹ھ / ۹۶۰ء.

(۴) کافور، جس نے اپنے نام سے بھی حکومت کی، ۳۵۵ھ/۹۶۶ء.

(۵) ابوالفوارس احمد بن علی، ۳۵۷ - ۳۵۸ھ/ ۹۶۸ - ۹۶۹ء.

لفظ اُونُوجُور روایات میں کئی طرح سے آیا ہے ۔ الاخشید اور کافور کی شخصیتیں حقیقت میں بڑی اہم تھیں ۔ الاخشید کی بابت کہا گیا ہے کہ جسمانی لحاظ سے تو وہ بڑا طاقتور تھا مگر بزدل اور بالخصوص حریص اور لالچی تھا ۔ اس کی حکومت میں کسی کی ذاتی ملکیت محفوظ نہ تھی ۔ تاہم بعض خوش آیند انسانی خصائل بھی اس کی طرف] منسوب ہیں ۔ کافور غالبًا اس سے زیادہ قابل وقعت ہے، گو اس کی صورت شکل نفرت انگیز تھی [دیکھیے المتنبیؔ کا ھجویہ قصیدہ جس کا مطلع ہے :

الا کلّ ماشیة الهیدبی
فدا کلّ ماشیة الخیزلی]

اس نے اپنی ذھنی صلاحیتوں کی بدولت زندگی کا ایک ایسا راستہ اپنے لیے بنا لیا جو اس زمانے میں بھی اپنی نظیر نہ رکھتا تھا، یعنی ایک سیہ‌فام غلام سے وہ ایک خاندانی بادشاہت کے اقتدار کا مالک ہو گیا ۔ جس وقت وہ اپنے انتہائی عروج پر پہنچ چکا تھا اس وقت بھی اس نے اپنے ادنی مرتبے کو کبھی فراموش نہ کیا اور اس کے جو اوصاف و اخلاق ہم تک پہنچے ہیں ان میں دلخوش کن بہ نسبت ناپسندیدہ اوصاف کے زیادہ ہیں ۔ ان دونوں حکمرانوں نے اپنے اپنے زمانے میں ادبی ذوق کی پرورش کی ۔ المتنبیؔ نے دونوں کی مدح میں قصیدے لکھے لیکن بعد میں ان کی ھجو بھی کی ۔ اخشیدیوں کے عہد حکومت میں خلافت کے دو خاندانوں (عباسیہ اور فاطمیہ) کے درمیان اس بارے میں کشمکش شروع ہوئی کہ ان مختلف حاکموں پر جنھوں نے اپنے اپنے حکمران خاندان قائم کر لیے تھے برائے نام سیادت کس کی ہو ۔ یہ بخت آزما سپاہی (اخشیدی) ان دونوں کو آپس میں لڑاتے رہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اخشیدی دل سے تو فاطمیوں کو اپنا سردار ماننے کی طرف مائل تھے لیکن عباسیوں کے وفادار بھی رہنا چاہتے تھے، کیونکہ ابھی تک انھیں کی دھاک بہت زیادہ بیٹھی ہوئی تھی ۔

مآخذ : ابن سعید : کتاب المُغرِب، طبع Tallqvist، جس میں دیگر تصانیف (المقریزی، الحلبی، ابن الاثیر، ابن خلّکان، ابن خلدون، ابوالمحاسن، السّیوطی، وُسْتنفلٹ : *Statthalter*، ج ۴، وغیرہ) سے مواد اخذ کیا گیا ۔ اس

پر لیا اضافہ صرف الکندی طبع Guest ہے۔

(C. H. BECKER)

الأخضر: (ع) (= سبز) شمالی افریقہ میں شخصی نام الخضر [رَکَ بآن] کی عام طور پر مستعمل ایک غیر فصیح صورت ۔ کئی درویش، بالخصوص قسنطینة میں، اس نام سے مشہور ہیں۔

الأخضری: ابو زیاد عبدالرحمٰن بن سیّدی محمد الصغیر، ایک الجزائری مصنّف دسویں صدی هجری/ سولھویں صدی میلادی میں گزرا ہے ۔ اس کی تصانیف یہ ہیں: (۱) السلم المرونق (تصنیف ۹۴۰ھ / ۱۵۳۳ء)، جو الابہری [رَکَ بآن] کے منطقی رسالے ایساغوجی کی مختصر سی منظوم صورت ہے ۔ اس چھوٹی سی کتاب نے جلد ہی انتہائی شہرت حاصل کر لی اور اس پر لاتعداد شرحیں اور حواشی لکھے گئے (جن میں سے ایک شرح خود صاحب تصنیف نے لکھی ہے) ۔ یہ فاس اور بولاق میں (ان میں اہم ترین اڈیشن ۱۲۹۲ھ کا ہے جو مجمع مہمات المتون میں شامل ہے) اور قاہرة و لکھنؤ میں لتھو یا ٹائپ کے ذریعے بارہا طبع ہو چکی ہے ۔ فرانسیسی میں اس کا ترجمہ *Le Sullam* کے نام سے J. D. Luciasic نے الجزائر میں شائع کیا۔

(۲) اس کی دوسری کتاب موسوم بہ الجوہر المکنون فی صدف الثلاثة الفنون بھی بہت مقبول ہوئی، جو تلخیص المفتاح کی منظوم صورت ہے (براکلمان، ۱ : ۳۵۳)، (تصنیف ۹۵۰ھ / ۱۵۴۳ء) اور جس کی شرح خود مصنف نے لکھی ہے ۔ اس صورت میں یا دیگر مصنفین کی شرحوں کے ساتھ یہ کتاب اکثر قاهرة میں لتھو یا ٹائپ کے ذریعے سے چھپی ہے (سب سے پہلی مرتبہ ۱۲۸۵ھ میں) ۔ اس کی دوسری تصانیف جو لتھو یا ٹائپ کے ذریعے سے شائع ہو چکی ہیں حسب ذیل ہیں:۔

(۳) الدرة البیضاء فی احسن الفنون و الأشیاء، جو علم الحساب، وراثت اور ترکہ جات سے متعلق ایک منظوم مقالہ ہے (تصنیف ۹۴۰ھ / ۱۵۳۳ء؛ [مصنف نے خود اس کی شرح کی، مصر ۱۳۰۹ھ].

(۴) نظم السراج فی علم الفلک، جو علم ہیئت سے متعلق ایک منظوم مقالہ ہے (تصنیف ۹۳۹ھ/ ۱۵۳۲-۱۵۳۳ء) اور

(۵) مختصر فی العبادات، جو مبتدیوں کے لیے امام مالک کے مسلک کے مطابق عبادات سے متعلق ایک مقبول عام رسالہ ہے [الجزائر سے ۱۳۲۴ھ میں چھپ چکا ہے] ۔ اس کی چند دیگر تصانیف بھی قلمی صورت میں موجود ہیں ۔ وہ زاویۂ بنطیوس میں مدفون ہے (البکری: المغرب، ص ۵۲، ۷۲) جس کا موجودہ نام Ben Thious ہے اور جو بسکرة کے شمال مغرب میں واقع ہے اور مرجع خلائق ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان: تکملة، ۲ : ۷۰۵ ببعد؛ (۲) سرکیس: معجم المطبوعات، ۴۰۹ ببعد؛ (۳) محمد بن ابی القاسم الحفناوی: تعریف الخلف برجال السلف، الجزائر ۱۳۲۵ھ تا ۱۳۲۷ھ / ۱۹۰۷ء تا ۱۹۰۹ء۔

(J. SCHACHT شاخت)

الأخطل: (= باتونی، پرگو) ایک عرب شاعر غیاث بن غوث بن الصلت کا لقب، جسکی وفات غالباً ۹۲ھ / ۷۱۰ء سے پہلے ہوئی ۔ اس کا تعلق شمالی شام کے طاقتور قبیلے تغلب [رَکَ بآن] سے تھا ۔ یہ قبیلہ، جو مذهباً یعقوبی (Monophysite) تھا، مسیحی ہی رہا ۔ اس کی ماں لیلی ایک اور عیسائی قبیلے ایاد سے تھی ۔ اس کی پیدائش یا تو حیرہ میں ہوئی (دیکھیے الأغانی، طبع اول، ۷ : ۱۷۰) اور یا رصافة (Sergiopolis) کے قریب ۔ اس کی تاریخ ولادت یقینی طور پر معلوم نہیں اگرچہ خیال یہ ہے کہ ۲۰ھ / ۶۴۰ء کے قریب ہوگی ۔ یہ زندگی بھر عیسائی رہا اور اسے مسلمان بنانے کے سلسلے میں امیہ خاندان کے اہم ارکان کی تمام کوششیں رایگاں گئیں ۔ گو یہ

خود مذہبًا یعقوبی تھا لیکن اس کے تعلقات آلِ سرجون کے ملکائی (Melchite) خاندان سے بھی خاصے خوشگوار تھے [الاَغانی، طبع مذکور، ۷ : ۱۷۰]۔ اس کے اشعار کی بعض کیفیات سے پتا چلتا ہے کہ اسے اپنے مذہب سے محبت تھی اور اس محبت کے اظہار میں یہ خودنمائی سے بھی کام لیتا تھا (دیکھیے اس کا دیوان، جابجا) مگر اس کے اخلاقی معیار پست تھے۔ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر ایک اور مطلقہ عورت سے شادی کر لی تھی۔ وہ ایک زبردست شرابی تھا، جو میکدوں میں منچلی گانے والی لڑکیوں کی صحبت میں اپنا وقت گزارا کرتا تھا۔

الاخطل زندگی بھر اپنے حکمرانوں کے ساتھ ہر گرم و سرد میں شریک رہا۔ [امیر] معاویۃ اوّل کے عہد میں یہ سیاسیات میں بھی الجھ گیا۔ یزید اول کا مقرّب درباری تھا اور اس کی مدح میں اس نے قصائد بھی لکھے۔ چند اور اہمّ ہستیوں مثلاً زیاد اور حجّاج وغیرہ کا بھی ندیم رہا۔ عبدالملک کے زمانے میں یہ خلیفہ کا درباری شاعر بن گیا (دیکھیے الاَغانی، ۲ : ۱۲۲ تا ۱۲۶)۔ اس کے بعد یہ عبدالملک کے جانشینوں کا ملازم رہا اور اپنے اشعار میں دشمنان بنو امیہ کی خبر لیتا رہا (دیکھیے دیوان، ص ۸۰، ۷۳، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۷۷ وغیرہ)۔ لامنز Lammens نے ان نظموں کا تاریخی پس منظر واضح طور پر بیان کیا ہے۔

الاخطل زندگی بھر اپنے معاصر جریر سے لفظی جنگ کرتا رہا۔ گو فرزدق جریر کا ہم قبیلہ تھا اور دونوں تمیمی تھے لیکن مہاجاۃ جریر و الاخطل میں یہ جریر کا مخالف تھا اور الاخطل کی مدد کیا کرتا تھا۔ ان تینوں شعراء کے حالات زندگی کو ایک دوسرے سے جدا کرنا تقریبًا ناممکن ہے۔ مہاجاۃ میں الاخطل اور جریر جاہلیت کی روایات پر جمے رہے اور صرف اپنے اپنے قبائلی جذبات کا اظہار کرتے رہے۔ گو الاخطل کی شاعری پر مذہب کا ایک باریک سا پردہ پڑا ہوا تھا لیکن قدیم بدوی خیالات کی شعاعیں اس پردے سے چھن چھن کر باہر آ رہی تھیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ ولید اول کے زمانے میں الاخطل کی وہ پہلی سی قدر نہیں رہی۔ دورِ ولید کے خاتمے سے ذرا پہلے اس کی وفات ہو گئی۔ اس کی کوئی اولاد نہ تھی۔

الاخطل کے قصائد ہم تک السُکّری کی روایت سے پہنچے ہیں۔ یہ نسخہ اس مواد سے تیار کیا گیا تھا جو ابن الأعرابی نے جمع کیا تھا (دیکھیے براکلمان: تکملۃ، ۱ : ۹۴ اور فہرست، ص ۷۸، ۱۰۸)۔ اس وقت یہ نسخہ چند ہنگامی اور عارضی طباعتوں میں ملتا ہے، مثلاً صالحانی کا مرتب کردہ دیوان الاخطل، بیروت ۱۸۹۱-۱۸۹۲ء، جس کا مخطوطہ پیٹربورگ کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ اس کے بعض اجزا کو صالحانی نے مکمّل کر کے ۱۹۰۵ء [۱۹۰۹ء، در سرکیس] میں بیروت سے شائع کیا، نام وہی رہا یعنی دیوان الاخطل (یہ نسخہ بغداد کے ایک مخطوطے کا عکس تھا)۔ اسی طرح گرِفِنی Griffini نے *al Akhtal, Diwan* کے نام سے ایک اشاعت نشر کی، [چھاپ سنگی] بیروت ۱۹۰۷ء (یہ نسخہ یمن کے ایک مخطوطے کی نقل ہے، [اس پر تعلیقات بھی ہیں]) [اور ایک ملحق دیوان الاخطل بھی شائع کیا، بیروت ۱۹۰۹ء۔ قصیدۃ الاخطل فی مدح بنی امیۃ بھی چھپ چکا ہے، طبع ھوتسماء مع لاطینی ترجمہ، لائڈن ۱۸۷۸ء]۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ فرزدق اور جریر میں شاعرانہ جھڑپیں ہوتی رہتی تھیں، ان جھڑپوں پر مشتمل ایک کتاب نقائض جریر و الفرزدق پہلے مرتب ہو چکی تھی۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی میلادی میں ابوتمّام نے ان نقائض کو جمع کیا جو جریر اور الاخطل کے

مابین ہوے اور انھیں نقائض جریر و الاخطل کے نام سے شائع کر دیا ۔ اس کا ایک مخطوطہ استانبول میں محفوظ ہے ۔

جریر اور فرزدق کی طرح الاخطل کی تخلیقات کا پس منظر بھی اسی کے زمانے کے واقعات ہیں ۔ ان نظموں کو پڑھ کر اس زمانے کے مناقشات اور سیاسی رقابتوں کا نقشہ آنکھوں کے سامنے کھیچ جاتا ہے اور بدوی روایات تو ان میں ہر جگہ عیاں ہیں ۔ دیوان میں قصائد مدحیہ کے علاوہ نقائض کی بھی خاصی تعداد ہے ۔ اس کی شاعری اصناف کلام، اصطلاحات رائجہ اور زبان کے لحاظ سے چند معمولی اختلافات کو چھوڑ کر دیگر معاصر شعراء کے کلام ہی جیسی ہے ۔ الاخطل کو اپنی زندگی میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور اس کی بڑی وجہ بقول بشار بنو ربیعہ کی حوصلہ افزائی تھی ۔ جنھیں الاخطل کی صورت میں ایک ایسا مرد میدان مل گیا تھا جو ان کے مخالفین یعنی بنو تمیم اور بنوبکر سے لڑنے کی بڑی اہلیت رکھتا تھا (دیکھیے المَرْزُبانی: المُوشّح، ص ۱۳۸) ۔ بعد میں جب عراق کے ادبی مراکز نے شاعری کا اپنا معیار وضع کر لیا تو یہ بحث کہ الاخطل، فرزدق اور جریر میں سے ''اشعر'' کون ہے زمانے کا دستور بن گیا ۔ لوگ فن موازنہ کے گرویدہ ہوگئے ۔ یہ چیز قرون وسطٰی کی مشرقی فضا کے رگ و پے میں رچ گئی اور تنقیدی موازنے پر مباحثے بھی ہوتے ۔ چوتھی صدی ھجری / آٹھویں صدی میلادی کے آخر میں ہمدانی نے اپنے مقامات میں انھیں مباحثوں کا خاکہ اڑایا ہے ۔ معلوم یہی ہوتا ہے کہ دوسری صدی ھجری / آٹھویں صدی میلادی کے اواخر یا تیسری صدی ھجری / نویں صدی میلادی کے اوائل میں بصرے و کوفے کے نحویوں اور فقہاے لغة نے الاخطل کو جریر و فرزدق سے اشعر قرار دے دیا تھا (دیکھیے ابوعبیدة، لاَصمعی اور حمّادالراویة کے فیصلے، جن کا موازنہ الأغانی، طبع اول، ۷: ۱۷۱ ببعد، ۱۷۳ اور ۱۸۰ میں ملتا ہے) ۔ بعد کی نسلیں الاخطل کو عربی ادب میں وہ مقام نہیں دیتیں جو اسے کبھی حاصل تھا (قب مثلاً طٰہٰ حسین کا محتاط فیصلہ در حدیث الاربعاء، ۲: ۷۷ ببعد) ۔ یورپ میں اب تک الاخطل کے صرف حالات زندگی ہی کا مطالعہ ہوا ہے ۔

مآخذ: (۱) الأغانی، طبع اول، ۷: ۱۶۹ تا ۱۸۸ (الأغانی، طبع سوم، ۸: ۲۸۰ تا ۳۲۰)؛ (۲) المَرْزُبانی: موشّح، ص ۱۳۲ ببعد؛ (۳) Caussin de Perceval: *Notice sur les poètes Akhtal، Farazdaq et Djerir*، در *JA*، ۱۳: ۲۸۹ ببعد؛ ۱۴: ۵۰ ببعد؛ (۴) لامنز Lammens: *Le Chantre des Omiades*، در *JA*، ۱۸۹۴ء، ص ۹۴ تا ۱۷۶، ۱۹۳ تا ۲۴۱، ۳۸۱ تا ۴۵۹؛ (۵) وہی مصنف: *Études sur le règne du Calife omaiyade Mo'awia*، بیروت ۱۹۰۸ء، ص ۳۹۰ تا ۴۰۳؛ (۶) I. Kračkowskiy: *Der Wein in al-Akhṭal Gedichten*، *Festschrift G. Jacob*، ص ۱۴۶ تا ۱۶۴؛ مزید تفصیل در براکلمان، ۱: ۴۹ تا ۵۲ و تکملة، ۱: ۸۳ ببعد؛ (۸) C. A. Nallino: *Raccolta di Scritti*، ۶: ۷۳ تا ۷۶ (— *La Littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*، ترجمہ از Pellat، پیرس ۱۹۵۰ء، ص ۱۱۵ تا ۱۲۰)؛ [(۹) العقد الفرید، ص ۱۳۳؛ (۱۰) جمهرة، ص ۱۷۰؛ (۱۱) الشعر و الشعراء، ص ۳۰۱؛ (۱۲) خزانة الادب، ۱: ۲۲۰؛ (۱۳) شعراء النصرانیة بعد الاسلام، ص ۱۰] .

(R. BLACHÈR)

الأَخْفَش • (شبرہ چشم یا جس کی پلکیں نہ ہوں)، کئی نحویوں کا عرف عام ہے، جن کی فہرست السیوطی (مزہر، قاہرة بلا تاریخ، ۲: ۲۸۲ ۲۸۳ نے مرتب کی ہے، یعنی ابو الخطّاب، سعید بن مَسْعدة اور علی بن سلیمان دیکھیے نیچے

عبداللّٰہ بن محمد البغدادی، تلمیذ الاصمعی؛ احمد بن عِمران بن سَلَامة الْاَلْہانی، جو ۲۵۰ھ/۸۶۳ء [کذا؟ ۸۶۴ء] سے قبل فوت ہوا، وہ کتاب غریب الموطا کا مصنف، نحوی، لغت نویس اور شاعر تھا (دیکھیے Ben Cheneb: *Classes des Savants de l'Ifriqiya*، ص ۳۴)؛ ہارون بن موسی بن شَرِیک (جو ۲۷۱ھ/۸۸۴-۸۸۵ء میں فوت ہوا)؛ احمد بن محمّد الموصلی جو ابن جِنّی کا استاد تھا؛ عبدالعزیز الاندلسی جو ابن عبدالبرّ کا استاد تھا؛ علی بن محمد الادریسی جو ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء کے بعد فوت ہوا؛ خَلَف بن عمر البَشْکَری البَلَنْسی، جو ۴۶۰ھ/۱۰۶۸ء کے بعد فوت ہوا؛ علی بن اسمعیل بن رجاء القاطمی۔ اس فہرست میں علی بن المبارک (براکلمان: تکملۃ، ۱: ۱۶۵) اور ایک محدث الحسین بن معاذ بن حرب، جو ۲۷۷ھ/۸۹۰ء میں فوت ہوا، کے نام اور شامل کیے جا سکتے ہیں (دیکھیے ابن حَجَر: لسان المیزان، ۲: ۳۱۳-۳۱۴)۔ ذیل کے تین سب سے زیادہ مشہور ہیں؛ ان میں سے پہلے دو بصرے کے مکتب سے تعلق رکھتے ہیں :-

(۱) الاَخْفَش الاکبر: ابوالخطّاب عبد الحمید، [ابن عبدالمجید]، جو ۱۷۷ھ/۷۹۳ء میں فوت ہوا اور جو ابو عمرو بن العلاء کا شاگرد تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ پہلا شخص ہے جس نے قدیم نظموں کی بین السطور شرح لکھی اور بہت سے روزمرہ کے خاص الفاظ جمع کیے۔ اس کے ممتاز شاگردوں میں سیبویہ، ابوزید، ابوعبیدة اور الاصمعی تھے [دیکھیے ہر ایک سے متعلق مادّہ]۔

مآخذ: (۱) سیرافی: اخبار النحویین (طبع Krenkow) ص ۵۲؛ (۲) زُبیدی: طبقات، قاہرة ۱۹۵۴ء؛ (۳) سُیوطی: مزہر، ۲: ۲۳۸، ۲۳۹؛ (۴) ابن تغری بردی، ۱ : ۴۸۵؛ (۵) براکلمان: تکملۃ، ۱ : ۱۶۵؛ [(۶) بغیة الوعاة، ص ۲۹۶؛ (۷) إنباہ الرُّواة، ۲ : ۱۵۷]۔

(۲) الاخفش الاوسط: ابوالحسن سعید بن مَسْعَدة، جو جملہ اخفشوں میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ مُجاشع بن دارِم کی تمیمی شاخ کا مولٰی تھا۔ بلخ میں پیدا ہوا اور ابو شَمِر المعتزلی کا شاگرد تھا، لیکن زیادہ خصوصیت سے سیبویہ کا، جس کے بعد تک وہ زندہ رہا، حالانکہ عمر میں اس سے بڑا تھا۔ اس نے الکتاب کا درس دینا شروع کیا اور اسے دور دور تک معروف کیا۔ اس کا انتقال مابین ۲۱۰ اور ۲۲۱ھ/۸۲۵ اور ۸۳۵ء ہوا۔ اس کی اپنی تصانیف میں سے کوئی بھی باقی نہیں (فہرست، ۱ : ۵۲) [لیکن الزرکلی نے لکھا ہے کہ اس کی شرح معانی القرآن اور شرح ابیات المعانی کے مخطوطے محفوظ ہیں]۔ الثعلبی نے (جو ۴۲۷ھ/۱۰۳۵ء میں فوت ہوا) اس کی کتاب غریب القرآن سے استفادہ کیا ہے اور البغدادی نے اس کی کتاب المعایات کے حوالہ جات اپنی کتاب الخزانة میں بکثرت دیے ہیں (۱ : ۳۹۱؛ ۲ : ۳۰۰؛ ۳ : ۳۶، ۵۲۷)۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبة: المعارف (طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld)، ص ۲۷۱؛ (۲) اَزْہری، در *MO*، ۱۹۲۰ء، ص ۱۲؛ (۳) ابن الأنباری: نزہة، ص ۱۸۳ تا ۱۸۸؛ (۴) زُبیدی: طبقات؛ (۵) سیرافی: اخبار النحویین، ص ۳۹ تا ۵۱؛ (۶) ابن خلّکان، شمارہ ۲۵۰؛ (۷) یاقوت: إرشاد، ۴ : ۲۴۲ تا ۲۴۴؛ (۸) یافعی: مرآة الجنان، ۲ : ۶۱؛ (۹) سُیوطی: بغیة، ص ۲۵۸؛ (۹) وہی مصنّف: مزہر، ۲ : ۲۵۳، ۲۸۷؛ (۱۰) براکلمان: تکملۃ، ۱ : ۱۶۵؛ [(۱۱) إنباہ الرواة، ۲ : ۳۶]۔

(۳) الاخفش الاصغر: ابوالحسن علی بن سلیمان بن المُفَضَّل [الفضل] جو المبرّد اور ثعلب کا شاگرد تھا۔ اس نے بغداد کے صرف و نحو کا علم مصر میں رائج کر کے امتیاز حاصل کیا جہاں احمد النحّاس اس کا شاگرد تھا۔ صرف و نحو پر اس کی تصنیف کردہ ایک کتاب اندلس میں داخل درس

تھی اور وہیں اس پر حواشی لکھے گئے (دیکھیے BAH، ۹ : ۳۱۳ تا ۳۱۴) ۔ اس کا انتقال ۳۱۵ھ / ۹۲۷ء میں ہوا۔

مآخذ : [(۱) ابن خلکان، ۱ : ۳۳۲؛ (۲) بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۳۸؛ (۳) إنباہ الرواۃ، ۲ : ۲۷۶]؛ (۴) براکلمان : تکملہ، ۱ : [۱۸۹]؛ (۵) ان ماہرین علم النحو کے موضوع پر نیز دیکھیے Flügel : *Die Grammatischen schulen der Araber*، ص ۶۶ ببعد۔

(CH. PELLAT و C. BROKELMANN براکلمان)

إخلاص : (ع) صاف اور شفاف رکھنا یا کرنا، ملاوٹ سے پاک رکھنا ۔ بر بنائے محاورہ عبارت اخلاص الدین للہ کے قرآنی استعمال (قب قرآن، ۴ [النساء] : ۱۴۵؛ ۷ [اعراف] : ۲۸؛ ۱۰ [یونس] : ۲۲؛ ۳۹ [الزمر] : ۳، و ۱۶، وغیرہ) یعنی اللہ کی تعظیم و تکریم اور خالصۃً عبادت کرنے کے ضمن میں خود لفظ اخلاص کے معنی (قب ۲ [البقرۃ] : ۱۳۳) مطلق اللہ کی طرف رجوع کرنے کے ہو گئے اور وہ اشراک یا شرک یعنی اللہ کے ساتھ اور معبودوں کو شریک کرنے کے مقابلے میں استعمال ہونے لگا؛ چنانچہ سورہ ۱۱۲ [الاخلاص]، جس میں خدا کی وحدت و یکتائی پر زور دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ کسی کے شریک ہونے سے انکار کیا گیا ہے، سورۃ الاخلاص (نیز سورۃ التوحید) کہلاتی ہے ۔ نماز میں اس سورۃ کو اکثر پڑھا جاتا ہے ۔ اخلاص کا ارتقاء کسی حد تک تصورِ شرک کے ارتقاء کے دوش بدوش ہوا ہے جس میں ہر وہ عبادت الٰہی شامل ہے جو مقصود بالذّات نہ ہو اور اسی طرح اعمالِ مذہبی میں ذاتی اغراض کو ملحوظ رکھنا بھی (قب گولڈ تسیہر Goldziher : *Vorlesungen*، ص ۶۴) ۔ الغزالی کے نزدیک اخلاص کے صحیح معنی مذکورۂ بالا اصطلاحی مفہوم کے علاوہ یہ ہیں کہ ایک شخص کے اعمال کا محرک صرف ایک ہی مقصد ہو؛ مثلاً یہ لفظ وہاں بھی استعمال ہو سکتا ہے جہاں کوئی شخص صرف اس لیے خیرات کرتا ہو کہ لوگ اسے دیکھیں ۔ مذہبی اخلاقیات کی رُو سے، یعنی خصوصاً جس طرح صوفیہ نے اس علم کی تشکیل کی ہے، اخلاص سے خاص طور پر مراد خدا سے قریب تر ہونے کی کوشش ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس نصب العین کو ہر قسم کے ذہنی خیالات سے مبّرا رکھا جائے ۔ اس مفہوم میں یہ ریاء یعنی دیکھے جانے کی خواہش کی ضد ہے ۔ اخلاص کا تقاضا ہے کہ انسان دینی اعمال میں بے غرض ہو اور خودغرضی کا عنصر فنا کر دے جو اللہ کی خالص عبادت میں خلل ڈالتا ہے ۔ اخلاص کا بلند ترین مرتبہ یہ ہے کہ اپنے اخلاص کا احساس بھی انسان کے دل سے جاتا رہے اور دنیا اور آخرت میں ثواب کا کل تصور دل سے نکال دیا جائے۔

مآخذ : (۱) القشیری : الرسالۃ فی علم التصوف، قاہرہ ۱۲۸۴ھ، ص ۱۱۰ تا ۱۱۳؛ (۲) الہروی : منازل السائرین، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۷ ببعد؛ (۳) الغزالی : احیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۴ : ۳۲۲ تا ۳۳۲؛ (۴) وہی کتاب مع شرح المرتضی، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱۰ : ۴۴ ببعد؛ (۵) ترجمہ از H. Bauer : *Islamische Ethik*، حصہ اول، *Über Intention, reine Absicht u. Wahrhaftigkeit*، Hall a. S. ۱۹۱۶ء، ص ۵۵ ببعد؛ (۶) R. Hartmann : *al-Kuschairis Darstellung des Ṣūfītums*، Türk. *Bibl*، ج ۱۸، ص ۱۵ ببعد، ۵۹، ۶۰۔

(C. VAN ARENDONK)

اَخلاط : یا خلاط، جھیل وان کے شمال مغربی کنارے پر ایک شہر اور قلعہ۔

۱ ۔ مغلوں سے پیشتر؛ ۲ ۔ مغلوں اور عثمانلی ترکوں کا عہد۔

۱۔ ارمنی زبان میں اس شہر کو خلاط، Khlat' کہتے ہیں۔ شاید یہ نام اس علاقے کے قدیم باشندوں اُرارتی خلد سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ سِپن طاغ اور نمرو طاغ کے درمیان اس راستے پر واقع ہے جسے عراق عرب سے آنے والے حملہ آور آرمینیہ پہنچنے کے لیے اختیار کیا کرتے تھے۔ البلاذری، ص ۲۰۰، اسے آرمینیۂ ثالث میں شمار کرتا ہے، جو عربوں کے خیال کے مطابق قالی قلا (ارض روم)، اَرجِش اور بجنیس Bahunays (یعنی باغو 'Apahunik'، جہاں مناز گرد واقع ہے یا 'Bznunik'، خلیج اخلاط) پر مشتمل ہے۔

[حضرت] عمر[رض] کے عہد خلافت میں عیاض بن غنم نے اخلاطیوں کے ساتھ معاہدۂ صلح طے کر لیا (البلاذری، ص ۱۷۶، ۱۹۹)۔ چار سو سال تک اخلاط پر باری باری عرب والیوں، آزاد ارمن رئیسوں اور قبیلۂ قیس کے مقامی امیروں کی حکومت رہی (Constantine Porphyrogenitus، باب ۴۴ طبع و ترجمہ Moravcsik—Jenkinis، بوڈاپسٹ ۱۹۴۹ء، ص ۲۰۴ تا ۲۰۵؛ قب J. Markwart، Südarmenien، ص ۵۰۰ تا ۵۰۸ اور M. Canard : H'amdanides، ۱ : ۴۷۱ تا ۴۷۸)۔ اس عہد کے واقعات میں سے مندرجۂ ذیل بیان کیے جا سکتے ہیں: ۳۱۶ھ / ۹۱۸ء [کذا؟ ۹۲۸ء] میں اخلاط پر دمستق John Curcuas کا حملہ (دیکھیے ابن الاثیر، ۸ : ۱۳۶)؛ ۳۲۸ھ / ۹۳۹ء سیف الدولہ کی آمد (تاریخ میافارقین، دیکھیے M. Canard : Sayf al-Daula، الجزائر - پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۷۶ تا ۸۷؛ وہی مصنف : H'amdanides، ۱ : ۴۷۸ تا ۴۸۲)؛ ۳۵۳ھ / ۹۶۴ء میں اخلاط پر نجہ کا قبضہ (مسکویہ، ۲ : ۲۰۱ وغیرہ)۔

۳۷۳ھ / ۹۸۳ء کے لگ بھگ اخلاط، باذ نامی کرد کے مقبوضات کا حصہ بن گیا (Taron کا Asolik، ج ۳، باب ۱۴)؛ اور امرائے آل مروان [رَکّ بان] کے ساتھ وابستہ رہا، تا آنکہ ۴۶۴ھ / ۱۰۷۱ء میں مناز گرد کی لڑائی کے بعد کہا جاتا ہے کہ آلپ ارسلان نے اسے خود اپنی تحویل میں لے لیا (تاریخ میافارقین، ورق ۱۳۵ ب)۔ ۴۹۳ھ / ۱۱۰۰ء میں ترک امیر سقمان القطبی نے اس پر قبضہ کیا اور ایک صدی سے زیادہ عرصے تک وہ شاہ ارمن [رَکّ بان] نامی خاندان کا صدر مقام رہا۔ ۶۰۳ھ / ۱۲۰۷ء میں ایوبی [الملک] العادل کے بیٹے الاوحد نے اسے فتح کر لیا اور اس کی وفات پر ۶۰۹ھ / ۱۲۱۲ء میں وہ اس کے بھائی الاشرف کے ہاتھ لگا۔ اس درمیانی عرصے میں جارجیا والے دو مرتبہ اخلاط پر چڑھ دوڑے (۶۰۵ھ / ۱۲۰۸ء اور ۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء)۔ ۶۲۷ھ / ۱۲۳۰ء میں خوارزم شاہ جلال الدین منکبرنی نے چھے ماہ کے محاصرے کے بعد اسے فتح کر لیا لیکن پھر تھوڑے ہی عرصے کے بعد [الملک] الاشرف نے روم کے سلجوقی علاء الدین کیقباد اول کے ساتھ مل کر ارزنجان کے مقام پر جلال الدین کو شکست دی۔ ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء [کذا، ۱۲۳۵ - ۱۲۳۶ء] میں کیقباد نے خود اخلاط پر قبضہ کر لیا اور باوجود ایوبی ملوک کی مجموعی مخالفت کے اس پر برابر قابض رہا۔

مآخذ : (۱) اخلاط پر مآخذ کی مکمل فہرست A. Gabriel : Voyages archeologiques dans la Turquie Orientale، پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۳۰۲ تا ۳۰۵ (اٹلس کے ساتھ ۲ : ۸۵ تا ۹۰) میں ملے گی؛ (۲) کتبات کے لیے دیکھیے، عبدالرحیم شرف : اخلاط کتابہ لری، استانبول ۱۹۳۲ء (تصحیحات و اضافات از J. Sauvaget، در Gabriel : کتاب مذکور، ص ۳۶۳ تا ۳۶۵ و RCEA، شمارہ ۳۸۸۰ تا ۳۸۸۲، ۳۳۳۰، ۳۶۸۲، ۳۶۹۶، ۳۷۸۲ تا ۳۷۸۳، ۳۸۰۱ تا ۳۸۰۲، ۳۹۹۶، ۵۰۳۸، ۵۱۱۶ تا ۵۱۱۹؛ (۳) F. Honigmann : Ostgrenze d. Byzant. Reichs، برسلز ۱۹۳۵ء، مواضع کثیرہ؛ (۴) V. Minorsky :

Studies in Caucasian History، لنڈن ۱۹۵۳ء، بامداد اشاریہ؛ (۵) لیسٹرینج Le Strange، ص ۱۸۳؛ (۶) H. F. B. Lynch : *Armenia*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ۲ : ۲۸۰ تا ۲۹۷؛ (۷) Bachmann : *Kirchen und Moscheen in Armenien Kurdistan*، لائپزگ ۱۹۱۳ء، ص ۵۸.

(V. MINORSKY مِنورسکی)

۲ - کواسہ طاغ کی جنگ (۶۴۱ھ / ۱۲۴۳ء) کے بعد اخلاط پر مغلوں نے قبضہ کر لیا (۶۴۲ھ / ۱۲۴۳ء)؛ دیکھیے Tomaschek، در *SBAW*، ص ۱۳۳، شمارہ ۴، ص ۱۴ ببعد؛ ابوالفداء (طبع Reiske-Adler، ۴ : ۴۷۲) مگر انھوں نے ملکی رئیسوں کے مقبوضات بحال رکھے (اخلاط میں جارجیا کی ایک شہزادی کے مقبوضات کی توثیق کے لیے دیکھیے : کنجہ کا Cyriac، ص ۲۳۰؛ قب B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*، ص ۲۳۰، حاشیہ ۱) - اخلاط اور بالائی عراق عرب کی آس پاس کی زمینوں اور آرمینیہ کے بلند میدانوں پر مغلوں کا قطعی قبضہ تو صرف بغداد کی تسخیر (۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء) اور ھلاکو کی شام کی طرف پیش قدمی کے ساتھ ھی ساتھ ھوا (۶۵۸ھ / ۱۲۵۹ - ۱۲۶۰ء؛ Spuler : کتاب مذکور، ص ۵۵) - بعد ازیں اخلاط ایلخانیوں اور ان کے جانشین خاندانوں (جلائر، آق قویونلو) کی مملکت میں شامل رہا - یہ شہر ایلخانیوں کی ٹکسال بھی تھی - ۶۴۴ھ / ۱۲۴۶ء میں ایک شدید زلزلے سے شہر کا بڑا حصہ منہدم ھو گیا.

سلطنت عثمانیہ کی تأسیس سے متعلق روایتوں میں سے ایک یہ ھے کہ قبیلۂ اوغز کے، جس سے سلطان عثمان کا مزعومہ والد ارطغرل تھا، فاتحانہ اقدام کا آغاز اسی شہر سے ھوا تھا - چنانچہ کہا جاتا ھے کہ مغلوں کے دباؤ کی وجہ سے اسے اخلاط سے مغرب کی جانب کوچ کرنا پڑا - مگر نشری اس ارطغرل کو عثمان کا باپ تسلیم کرنے سے انکار کرتا ھے (تاریخ، طبع Taeschner، ص ۲۱ تا ۲۲؛ آنقرہ کے مطبوعہ نسخے میں یہ بیان موجود نہیں ھے) - اولیا چلبی (۴ : ۱۰۴) کے بیان کے مطابق عثمانلی ترکوں کے اجداد کی قبریں اسی اخلاط میں بتائی جاتی تھیں - بظاھر یہ شہر صرف سلطان سلیم اوّل کے دورِ حکومت میں آلِ عثمان کے قبضے میں آیا، مگر ۹۵۵ھ / ۱۵۴۸ء میں شاہ طہماسپ نے اس شہر پر قبضہ کر کے اسے زمین کے ھموار کر دیا - سلطان سلیمان اوّل نے، جس کے عہد میں یہ شہر بالآخر سلطنت عثمانیہ میں شامل کیا گیا، جھیل [وان] کے کنارے پر ایک قلعہ تعمیر کرایا (اولیا چلبی کے بیان کے مطابق یہ قلعہ ۹۶۳ھ / ۱۵۵۴ - ۱۵۵۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا) اور اسی قلعے کے جوار میں ایک جدید چھوٹا شہر آباد ھو گیا - عثمانلی دور میں اخلاط مقامی کُرد سرداروں کے زیرِ نگیں رہا اور صرف ۱۸۴۷ء میں سلطان محمود ثانی کے عہدِ حکومت میں براہِ راست عثمانلی حکومت کے زیرِ انتظام آیا - Cuinet کے بیان کے مطابق انیسویں صدی کے آخر میں اخلاط کی قضا کی مجموعی آبادی ۲۳,۶۵۹ تھی (اس میں ۱۶,۶۲۵ مسلمان، ۶,۶۰۹ جارجیا کے ارمنی، ۲۰۰ کلیسائے قدیم کے یونانی اور ۲۰۵ یزیدی تھے) - آج کل یہ جمہوریۂ ترکیہ میں بِتلیس کی ولایت [ایل] میں ایک قضا (اہلچہ) کا صدر مقام ھے - قصبے کی آبادی (۱۹۴۵ء میں) ۳,۱۲۴ اور قضا کی ۲۳,۷۰۲ تھی.

قرونِ وسطٰی کا شہر (اِسکی اخلاط) پہاڑ کی ڈھال پر کھنڈر اور غیر آباد ھے - جدید شہر، جس میں ایک بڑا عثمانلی قلعہ ھے (جس کے صدر دروازے پر سلیم ثانی کا ۱۵۶۸ء کا کتبہ کندہ ھے) اس کے مشرق میں جھیل کے کنارے پر واقع ھے - مؤخر الذکر شہر میں دو مسجدیں (اسکندر پاشا جامعی، جس پر ۹۷۲ھ / ۱۵۶۴ء سے لے کر کتبے ھیں اور ایک مینار،

جو ۹۷۸ھ / ۱۵۷۰ء سے چلا آتا ہے ۔ دوسری قاضی محمود جامعی، جو ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۷ء کی تعمیر ہے ۔ قرونِ وسطٰی کے پرانے ویران شہر اور دورِ حاضر کی بستی کے درمیان ایک مشہور قبرستان ہے، جس میں تیرھویں سے سولھویں صدی تک کے پُرتکلف نقش و نگار سے آراستہ تعویذ ہیں (انھیں میں ۱۳۰۱ء کا مینڈھے کی شکل کا ایک تعویذ بھی ہے) اور سلجوقیوں، مغلوں اور ترکمانوں کے عہد کے بہت سے مسقّف مقابر (تربتیں türbes اور گنبد kümbeds) ہیں ۔ ان میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر یہ ہیں: (۱) اُلُو کُنبد (جس پر کوئی تاریخ نہیں ہے)؛ (۲) سَاندی اغا کُنبدی (۱۲۷۳ء) اب معدوم ہو چکا ہے؛ (۳) اِیکی تُربہ بوغاتای آغا، م ۱۲۸۱ء، اور اس کے بیٹے حسن تیمور، م ۱۲۷۹ء کا مقبرہ؛ (۴) بایندر مسجد (۸۸۱ھ / ۱۴۸۳ء [کذا، ۱۴۷۷ء]) اور تُربہ (۸۹۰ھ/۱۴۹۱ - ۱۴۹۲ء [کذا، ۱۴۸۵ء])، جسے بابا جان نے تعمیر کیا اور جو خاص دلچسپی کی چیز ہے؛ (۵) شیخ نجم الدین تُربہ سی (۱۲۲۲ء)؛ (۶) حسن بادشاہ تُربہ سی (۱۲۷۵ء) اور اِرزِن خاتون تُربہ سی (۱۳۹۶ - ۱۳۹۷ء) ۔

مآخذ : ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر حاجی خلیفہ کی جہان نُما، ص ۲۱۳ ببعد میں آ چکا ہے: (۱) اولیا چلبی، ۴ : ۲۳۱ تا ۲۳۲؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ۱ : ۹۴ الف (زیرِ مادّہ اَخلاط)؛ (۳) Réclus : *Nouv. géogr. univ*، ۹ : ۳۷۶؛ (۴) V. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ۲ : ۵۶۸ تا ۵۶۹ ۔

(F. TAESCHNER)

⊗ **اخلاق** : اسلام نے اخلاقِ حسنہ پر بہت زور دیا ہے ۔ اس کے مبانی اور ارکان ہی میں اخلاقِ فاضلہ کا راز مضمر ہے ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاَخْلَاق (مالک: الموطا، باب حسن الخلق) میں حسنِ اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں ۔ آپؐ خود اخلاقِ فاضلہ کے مجسمہ تھے (قرآن، ۶۸ (القلم) : ۴) اور آپ نے مبعوث ہوتے ہی اس فرض کی تکمیل شروع کر دی تھی ۔ آپ صحابہؓ کو مکارمِ اخلاق کی تلقین فرمایا کرتے تھے (مسلم، باب مناقب ابی ذرؓ) ۔ آپ نے ایک موقع پر فرمایا: اَکْمَلُ الْمُؤْمِنِیْنَ اِیْمَانًا اَحْسَنُھُمْ خُلُقًا (ترمذی)، کامل الایمان وہ شخص ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہیں ۔ اسلام کی کتاب ۔ قرآن مجید ۔ علمِ اخلاق کی ایک حکیمانہ کتاب بھی ہے ۔ اس میں انسانی زندگی کی تہذیب و شائستگی کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ قوم و فرد کی زندگی کے لیے کس قسم کے آداب و اخلاق کی ضرورت ہے، اخلاق کے اصول، فلسفہ، ماخذ اور مرجع کیا ہے ۔ ان میں کن کن وجوہ سے ترقی یا تنزل ہوتا ہے اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول کا طریق کیا ہے ۔ اس نے وہ تمام ذرائع تلقین کیے ہیں جن سے افراد کا کردار درست ہو اور وہ اس قابل ہو سکیں کہ نظامِ قومی میں خوش اسلوبی سے حصہ لے سکیں ۔ غرض اسلام نے اخلاق، فلسفۂ اخلاق اور شخصی اور قومی اخلاق پر مفصل بحث کی ہے ۔ سارا قرآن مجید اخلاقی تعلیمات سے بھرپور ہے ۔ وہ ایک مکمل ضابطۂ اخلاق ہے، جس کی نظر انسانی ہستی کے پورے نظام پر ہے اور اس کے نفاذ میں اس نے وسیع، ہمہ گیر، مفصل، مکمل اور جامع دفعات کا لحاظ رکھا ہے ۔ تمام اخلاقی احوال و کیفیت کا اس میں تفصیل و تشریح کے ساتھ احاطہ کر لیا گیا ہے اور جزئیات تک کا استقصاء کیا گیا ہے ۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ انسان کے فعل اور ترکِ فعل کی اندرونی اور ذاتی سبیلیں کیا کیا ہیں اور کن باطنی محرکات سے ظاہری افعال کا وقوع ہوتا ہے ۔ افعال کی تنقید و تشخیص عملی رنگ میں کن اصولوں کے تابع ہے ۔ خصلت کے نشو و نما کے طریقے اور عادات کے سلسلے

کیا ہیں۔ افعال و جذبات میں کیا نسبت ہے۔ جذبات کو روکنے یا وسعت دینے کے کیا اصول ہیں اور ان کا اعمال پر کیا اثر پڑتا ہے۔ اس نے انسانی زندگی کے ہر شعبے میں اخلاقی طاقتوں کو تسلیم کیا ہے۔ اگر اس کے ضابطۂ اخلاق کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں انفرادی اخلاق، عائلی اخلاق، تمدنی اخلاق، اقتصادی اور معاشی اخلاق، قانونی اخلاق، سیاسی اخلاق اور علمی اخلاق وغیرہ کی دنیا سمائی ہوئی نظر آتی ہے۔ معلوم ہے کہ طبعی قوتوں کے پیمانوں اور مقادیر میں فرق ہے، ان کے آثار اور عملی نتائج میں فرق ہے، میلان طبائع میں فرق ہے، اجتہادات میں فرق ہے اور ان فرقوں سے اخلاقی اقدار کا ایک بحر ناپیدا کنار پیدا ہو جاتا ہے، جسے اسلامی ضابطۂ اخلاق کے کوزے میں بند کیا گیا ہے۔ غرض انسان کی اخلاقی اور نفسانی کیفیات، حالات، حقوق، فضائل اور آداب کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے باہر رہ گیا ہو۔

اسلام کا قانون اخلاق ان لوگوں کے لیے جو نیک اور با اخلاق ہیں ایک سہارا، روحانی منازل تک پہنچنے کے لیے مدارج ارتقاء کا رہنما اور ان لوگوں کے لیے جو با اخلاق بننا چاہتے ہیں ایک صادق دوست اور مشفق راہبر ہے۔ یہ قانون اپنے احکام نہ سرسری طور پر منواتا ہے نہ بطور تحکم، بلکہ ان کے ساتھ ان کی مصلحتیں اور حکمتیں بھی بتاتا ہے اور دلائل بھی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ تجربے، مشاہدے اور آزمایش کے بعد ان کی صحت ثابت ہوتی ہے اور جو معیار بھی ان کی صداقت کی پرکھ اور امتحان کے لیے معیّن ہیں یا نقادانہ اصول کے تحت متعین ہو سکتے ہیں ان پر یہ پورے اترتے ہیں۔

فلسفۂ اخلاق کا سب سے پہلا اور اساسی سوال یہ ہے کہ اخلاق کا مبدأ اور ماخذ کیا ہے۔ اسلام بتاتا ہے کہ انسان کی طبعی حالتیں جن کا سرچشمہ نفس امّارہ ہے انسان کی اخلاقی حالتوں سے کچھ الگ چیز نہیں، بلکہ وہی حالات ہیں جو تربیت سے اخلاقی حالت کا رنگ پکڑ لیتے ہیں۔ خَلق (خ کی زبر کے ساتھ) ظاہری پیدایش کا نام ہے اور خُلق (خ کی پیش کے ساتھ) باطنی پیدایش کا، اور ظاہری اعضاء کے مقابل باطنی اعضاء میں جو انسانی کمالات کی کیفیتیں رکھی گئی ہیں ان کا نام خُلق ہے۔ جس قدر اصولِ اخلاق ہیں وہ سب جذباتِ فطرت کے اثرات ہیں اور فطرت ان سب کا ماخذ ہے اور یہی فطری قویٰ اور طبعی حالتیں جب تک اخلاقی رنگ میں نہ آئیں کسی طرح انسان کو قابلِ تعریف نہیں بناتیں۔ اسی طرح اسلام نے بتایا ہے کہ اخلاق کا مبدأ اور مخزن انسان کی اپنی طبیعت اور اس کی فطری حالتیں ہیں اور انسان کی ذات میں اخلاقی قوتوں کا ہجوم اسی وجہ سے ہے کہ وہ خلقی قویٰ کے تابع ہیں اور اس کے فیضان طبعیہ میں اس کی تحریک پائی جاتی ہے۔ اس نکتے کو امام غزالی نے احیاء العلوم میں خلق کی تعریف کرتے ہوئے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"خلق نفس کی اس ہیئت راسخہ کا نام ہے جس سے تمام اخلاق بلا تکلّف صادر ہوں۔ اگر افعال عقلاً و شرعاً عمدہ اور قابلِ تعریف ہوں تو اس ہیئت کو خلقِ نیک اور اگر برے اور قابلِ مذمت ہوں تو خلقِ بد کہتے ہیں"۔

اگر اخلاق کا مبدأ اور مخزن انسان کے اپنے قویٰ ہیں اور انسان میں بد اخلاقی کے مظاہر نظر آتے ہیں تو کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ بعض جذبات اور قویٰ بذاتِ خود برے ہیں؟ اسلام نے بتایا ہے کہ انسان کا چشمۂ پیدایش گدلا نہیں، نہ گناہ اور بد خلقی اس کا مایۂ خمیر ہے۔ وہ اپنی خلقت میں سادہ اور پاک ہے اور اس کی اصل فطرت

میں ہدایت اور صحیح الہام ودیعت ہے اور اسے اچھی سے اچھی راستی پر پیدا کیا گیا ہے، جیسے فرمایا: لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ (قرآن، ۹۵ (العلق): ۴)۔ اسی طرح حدیث میں ہے: مَا مِنْ مَوْلُوْدٍ اِلَّا یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَةِ فَاَبَوَاهُ یُهَوِّدَانِهٖ اَوْ یُنَصِّرَانِهٖ اَوْ یُمَجِّسَانِهٖ (بخاری، کتاب الجنائز) "انسان کی فطری پیدائش سلامتی پر ہوتی ہے لیکن ماں باپ کی تربیت اسے یہودی، عیسائی یا مجوسی وغیرہ بنا دیتی ہے"۔ گویا انسان اپنی اصل فطرت میں معصوم اور بے داغ پیدا ہوتا ہے اور وہ اپنی پیٹھ پر کوئی بوجھ لے کر دنیا میں نہیں آتا، نہ اس کی پیدائش دوسری پیدائش کا اور اس کا جنم دوسرے جنم کا نتیجہ ہے اور نہ وہ اپنے پچھلے کرموں (اعمال) کے ہاتھ میں مقید ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلام میں کفارہ اور تناسخ ایسے مسائل نہیں ہیں، نہ اس میں کسی ابن اللہ کا تصور ہے جو تمام انسانوں کے پیدائشی گناہوں کا بوجھ اٹھا سکے۔ پھر اسلام بتاتا ہے کہ بد اخلاقی کے ارتکاب کے وقت یہ نہیں ہوتا کہ انسان کی فطرت اور اس کے طبعی اخلاق بدی کے اساسی محرک ہوتے ہیں بلکہ ہوتا یہ ہے کہ فطری مقتضیات کے استعمال میں لغزش اور غلطی اخلاق سیئہ کی تکوین کا باعث ہوتی ہے۔ طبعی قوی جب حدِ صلاحیت میں رہ کر کسی لغزش اور غلطی کے بغیر کام کرتے ہیں تو اس حالت کا نام اخلاق حسنہ ہے۔ امام غزالی نے لکھا ہے: "مذموم اعمال کی طرف نفس کی کشش اور میلان انسانی فطرت اور طبیعت کے خلاف ہے اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے بعض بچوں کو چوری چھپے مٹی کھانے کی عادت ہو جاتی ہے مگر اس کے برعکس اللہ تعالی کی محبت اور اس کی عبادت و معرفت کی طرف نفس کی کشش ایسی ہے جس طرح کھانے اور پینے کی طرف؛ کیونکہ یہ فطرت و طبیعت کے عین مطابق ہے اور قلب کی عین آرزو ہے، اور قلب کیا ہے ایک امرِ الٰہی ہے، جس کا مقتضیات شہوت کی طرف میلان اس کی حدِ ذات سے خارج اور اس پر عارض و طاری ہے۔ (احیاء، ۳ : ۶۲)۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ انسان فطرۃً نیک ہے تو اس وقت بعض ذہنوں میں یہ سوال ابھرنے لگتا ہے کہ اس فطرت میں جذباتِ دافعہ بھی پائے جاتے ہیں اور یہ ایسے جذبات ہیں جن سے متعدد نزاع پیدا ہوتے ہیں، دوسرے ابنائے جنس نقصان اٹھاتے ہیں اور انسانی معاشرے میں بعض اوقات خوفناک صورت حال پیدا ہو جاتی ہے؛ مثلاً حسد، نفرت، غیرت اور غصہ وغیرہ۔ اگر فطرت کے جذبات نیک ہیں تو یہ مصائب اور اذیتیں انسان کے حصے میں کیوں آئیں۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان میں اس قسم کی قوتیں بھی پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے وہ ہزاروں قسم کی مصیبتوں اور آلایشوں میں آئے دن گرفتار رہتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انسان بالطبع گناہ گار پیدا ہوا ہے۔ بلکہ یہ جذبات بھی در اصل مفید ہیں اور ضروریات، مدافعت اور استحقاق حفاظت خود اختیاری کے لیے عطا ہوئے ہیں اور ان کی انسان کو ویسی ہی ضرورت ہے جیسے ہمدردی، حلم اور دوسرے جذبات کی۔ حقیقت یہی ہے کہ انسان کی ذات میں جس قدر قوتیں پائی جاتی ہیں اور جذبات کا جس قدر عطیہ اسے ملا ہے وہ در اصل بجائے خود اخلاق ہیں اور اگر ان میں کبھی کبھی یا بسا اوقات کوئی نقص پایا جاتا ہے یا کوئی لغزش پیدا ہو جاتی ہے تو وہ خود ہمارے غلط استعمال کا نتیجہ ہے۔

اخلاق کا ملکہ ہمارے اندر ودیعت ہے اور ارادہ و تربیت سے اسے لغزشوں سے محفوظ رکھا جا

سکتا ہے۔ اس لیے اسلام کی اخلاقی تعلیم کے دو بنیادی نکتے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ طبعی جذبات کو کچلنا خوبی نہیں اور رہبانیت اور ترکِ دنیا ممنوع ہے۔ قرآن مجید میں ہے: وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ (قرآن، ۵۷ (الحدید) : ۲۷) "عیسائیوں کے دلوں میں رافت اور رحمت ہے اور وہ رہبانیت میں پڑ گئے ہیں، حالانکہ اسے ہم نے ان پر فرض نہیں کیا"۔ نبی اکرمؐ فرماتے ہیں: لا رهبانية في الاسلام (احمد بن حنبل : مسند، ۶ : ۲۲۶) "اسلام رہبانیت کی اجازت نہیں دیتا"۔ گویا اسلام نے انسانی قوتوں کے استیصال کی تعلیم نہیں دی اور بتایا ہے کہ کوئی قوت فی نفسہ بری نہیں بلکہ وہ موقع و محل کے خلاف استعمال کی وجہ سے بری کہلاتی ہے۔ اس نے غصے کو ضبط کرنے والے کی تعریف کی ہے (قرآن، ۳ (آل عمران) : ۱۳۴) غصے کے مٹا دینے والے کی نہیں۔ در اصل دنیا میں نشاطِ کار، ولولہ و انبساط اور رونق و ترقی انسانی قوتوں کو کچل ڈالنے میں نہیں بلکہ ان کے صحیح استعمال میں ہے۔ یہ جو لوگ کہتے ہیں کہ جب تک انسان کی طبیعت میں سے شہوت و غضب وغیرہ طبعی جذبات کو ختم نہ کر دیا جائے تب تک بد اخلاقیوں کا استیصال ہو ہی نہیں سکتا یہ ایک ایسی رائے ہے جس پر کاربند ہونے سے ہم ان راہوں سے بہت دور جا پڑتے ہیں جنھیں خود فطرت نے ہمارے لیے تجویز کیا ہے۔ اسلام کہتا ہے کوئی جذبہ فی نفسہ برا نہیں بلکہ اس کا بے محل استعمال برا ہے۔ اسلام نے جو قانون اخلاق پیش کیا ہے اس کا کبھی یہ منشا نہیں ہوا کہ اس قسم کے جذبات کو نابود ہی کر دیا جائے بلکہ اس نے فطری قوی کی تعدیل و تربیت پر زور دیا ہے۔ دوم یہ کہ طبعی قوی اس وقت اخلاق کا رنگ اختیار کرتے ہیں جب ان کے ساتھ ارادہ اور نیت شامل ہو۔ بخاری کی پہلی حدیث ہے: انما الاعمال بالنیات "انسان کے اعمال اس کی نیت پر موقوف ہیں"۔ گویا اخلاق کا اچھا یا برا ہونا نیت اور ارادے پر مبنی ہے۔ حسن نیت نہ ہو تو بڑے سے بڑا بظاہر اخلاقی کام بھی حسن خلق کے دائرے سے باہر رہ جاتا ہے۔ یہی وہ اساس ہے جس سے اسلام کے فلسفۂ اخلاق میں شروع سے آخر تک بحث کی جاتی ہے۔ جس فعل میں نیک ارادہ شامل نہیں اخلاقی لحاظ سے اس کی کوئی قیمت نہیں۔ اسلام میں نفسِ عمل مطلوب نہیں بلکہ وہ عمل مطلوب ہے جس کی نیت صحیح ہو۔ استحکامِ نیت کی صورت میں اگر کسی وقت عقل و فراست اور قوت فیصلہ تھک جائے اور بدی کا غلبہ انسان سے کسی بد اخلاقی کا ارتکاب بھی کروا دے تو پھر بھی استحکام نیت اور نیتِ خیر کی وجہ سے مزید لغزشوں سے بچنے کے لیے سہارا مہیا رہتا ہے۔ غرض نیک نیتی اسلام میں ایک فرض ہے جو ہر حالت میں قابلِ عمل ہے اور تمام اوصافِ حسنہ کے لیے اعلیٰ درجے کی اخلاقی بنیاد اور سب پر حاوی ہے۔ کیونکہ کوئی فعل اس وقت تک اخلاق پر مبنی اور درست نہیں قرار دیا جا سکتا جب تک اس کے کرنے والے کی نیت درست نہ ہو اور نیک ارادہ اس فعل کا رکنِ اعظم نہ بنے۔ نیک نیتی سے خلقِ حسنہ کی بنیاد شروع ہوتی ہے اور یہی اس کی اساس ہے۔ حلم، صدق، صبر، قناعت، ضبطِ نفس، شجاعت، عفت، دیانت وغیرہ ایسے اخلاق ہیں جن کی قیمتیں تشخیص سے بالا ہیں۔ لیکن اخلاق حسنہ کی فہرست میں یہ بھی شامل ہوتے ہیں جب ان کے ساتھ نیک نیتی شامل ہو اور بد نیتی کے تاثرات سے متنفر ہو۔ نیک نیتی کے بغیر یہی صفات اخلاق سوز ثابت ہو سکتی ہیں۔ جو شخص فریب اور دھوکے کی نیت سے حلیم اور بردبار ہے اس کے

لیے یہ اچھا تھا کہ اس میں یہ حلم اور بردباری نہ ہوتی، کیونکہ وہ اپنے اس بظاہر اچھے خلق سے نیکی اور سعادت کی عملی تحقیر کرتا اور اس خلق نمائی سے لوگوں کو دھوکے میں ڈالتا ہے اور نیک اوصاف کی بےقدری کر کے ان کی اعلٰی قیمتوں میں فرق لاتا ہے۔

غرض اخلاق کا ملکہ ہمارے اندر ودیعت ہے اور ہماری قوتیں فی نفسہ بری نہیں ہیں بلکہ ان کا بیجا استعمال اور ان کے استعمال میں غلطی اور لغزش انہیں بداخلاقی کا لباس پہناتی ہے۔ یہ لغزش، یہ غلطی کس طرح پیدا ہوتی ہے، اسلام نے اس سے بھی پردہ اٹھایا ہے اور ان اسباب پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے کہ انسان بداخلاقیوں میں کیوں مبتلا ہوتا ہے۔ مثلاً (۱) اس کا ایک بہت بڑا موجب بری صحبت ہے۔ اس سے بچنے کے لیے فرمایا: كُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ (قرآن، ۹ (التوبة): ۱۱۹) یعنی بروں کی نہیں بلکہ نیکوں اور صادقوں کی معیت اختیار کرو۔ (۲) جسمانی یا ذہنی بیماری، اس کی طرف توجہ دلانے کے لیے فرمایا: المؤمن القوی خیر واحبّ الی اللّٰہ من المؤمن الضعیف (مسلم، کتاب القدر) ''صحت مند اور قوی مؤمن اس مؤمن سے بہتر اور اللّٰہ تعالٰی کو زیادہ محبوب ہے جو کمزور اور ضعیف ہے''۔ (۳) ماحول کی خرابی۔ اس کے لیے فرمایا: قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَ اَهْلِيْكُمْ نَارًا (قرآن، ۶۶ (التحریم): ۶) تمہارا فرض اپنے آپ ہی کو آگ سے بچانا نہیں بلکہ اپنے ساتھ اپنے اہل و عیال کو بھی برائیوں کی آگ سے بچاؤ۔ اسی طرح فرمایا: وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاۗصَّةً (قرآن، ۸ (الانفال): ۲۵) ''اس فتنے سے بچو جو صرف ظالموں ہی کو اپنی لپیٹ میں نہیں لیتا بلکہ بسا اوقات ساتھ والے بھی اس میں گرفتار ہو جایا کرتے ہیں''۔ جماعتی مصیبتیں جب آتی ہیں تو کنارہ کش افراد کو بھی نہیں چھوڑتیں۔ (۴) جہالت اور بےعلمی یعنی بعض اعمال کے متعلق عدم علم کہ یہ بداخلاقی کے زمرے میں ہیں یا نہیں، اس کے لیے اسلام نے مفصل ضابطۂ اخلاق پیش کیا ہے اور اصولی طور پر بتایا ہے کہ اخلاقِ حسنہ اسماء حسنٰی کا پرتو اور صفات الٰہیہ کا سایہ اور ظل ہیں۔ چنانچہ حدیث میں ہے: حسن الخلق خلق اللّٰہ الاعظم (طبرانی) ''خوش اخلاقی اللّٰہ تعالٰی کا خلق عظیم ہے''۔ گویا وہی اخلاق اچھے ہیں جو صفاتِ ربانی کا عکس ہیں اور وہی اخلاق برے ہیں جو صفات اللّٰہ کے منافی ہیں۔ اس لیے حکم دیا گیا ہے: تخلقوا باخلاقِ اللّٰہ ''اپنے اندر وہ اخلاق پیدا کرو جو الٰہی اخلاق کے رنگ سے رنگین ہیں''۔ قرآن مجید میں ہے: صِبْغَةَ اللّٰهِ ۚ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً (قرآن، ۲ (البقرة): ۱۳۸) اللّٰہ تعالٰی کے رنگ سے بہتر کوئی رنگ نہیں۔ جو اخلاق اخلاق الٰہیہ سے مطابقت رکھیں وہ اچھے ہیں اور جو ان کے منافی ہوں وہ برے۔ اس جہالت کو دور کرنے کے لیے حسن خلق اور سوء خلق سے جتنے اخلاق و اوصاف پیدا ہوتے ہیں ان سب کو اللّٰہ تعالٰی نے مؤمنوں اور منافقوں اور کافروں کے اخلاق و اوصاف میں بیان کر دیا ہے۔ غزالی نے قرآن مجید کی ان آیات کا ایک مجموعہ نقل کیا ہے دیکھیے احیاء، ۳: ۴۷)۔

حسن اخلاق کی پرکھ کا ایک اور اصول اسلام نے وہ بتایا ہے جسے ہم انسان کی نفسیاتی کیفیت کا زندہ احساس اور باطن کی آواز کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ حدیث میں ہے: اِستفتِ قلبک و اِستفتِ نفسک، البرّ ما اطمأنّ الیہ القلب و اطمأنّت الیہ النفس والاثم ما حاك فی القلب و تردّد فی النفس و ان افتاك الناس (احمد: مسند، ۴: ۲۲۸) یعنی جب کسی امر کا اچھا یا برا ہونا طے کرنا ہو تو اپنے دل اور نفس سے پوچھو اور یہ سمجھ لو کہ نیکی وہ عمل ہے جس کے ارتکاب کے بعد دل و نظر میں طمانیت کا احساس

پایا جائے اور گناہ وہ عمل ہے جو دل میں کھٹکتا ہو اور خلجان اور تردد کا موجب ہو ہر چند کہ لوگ تجھے اس کا کرنا جائز ہی کیوں نہ بتائیں۔ یہی وہ حاسۂ اخلاقی ہے جس کا نام لوگوں نے ضمیر کی آواز رکھا ہے۔ یہ آواز نیکی اور بدی کے فطری الہامات کے تابع ہے، جیسے فرمایا: فالھمھا فجورھا و تقوٰھا (قرآن، ۹۱ (الشمس): ۸)۔

انسانی نفس کو نیکی و بدی کی پرکھ کا ملکہ بخشا گیا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے دوسری جگہ نفس لوّامہ کہا گیا ہے (قرآن، ۷۵ (القیمة): ۲)۔

ضمیر کی آواز اور قلب سے فتوی لینے کا ایک پہلو یہ ہے کہ جو فعل یا حرکت ہم کرنے لگیں پہلے اس کا اطلاق خود اپنی ذات پر کر کے دیکھیں، اگر ہم اس سے ماؤف نہیں ہوتے اور وہ ہمارے لیے موزوں اور مفید ثابت ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ اوروں کے لیے بھی درست ہی ہوگا اور اگر خود ہماری اپنی ذات ہی وہ بار نہ اٹھا سکے تو سمجھ لیا جائے کہ ایسا فعل دوسروں کے لیے بھی مناسب نہیں۔ جو شخص دوسروں کے حق میں عدل روا نہیں رکھتا وہ خود اپنی ذات مقابلے میں رکھ کر دیکھے کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کی نسبت ایسا عمل کرے تو خود اس کا اپنا دل کیا کہے گا۔

لیکن اگر ہر انسان میں نفس لوّامہ موجود ہے اور ضمیر کی راہبری پائی جاتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ بہت سے لوگ پھر بھی بداخلاقیوں کے مرتکب ہوتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر اپنی صدائے احتجاج تو بلند کرتا ہے لیکن یہ لوگ اس کی طرف کان نہیں دھرتے؛ دوسرے یہ کہ بداخلاقی ایک زہر ہے اور بار بار کی بداخلاقی سے یہ نفس لوّامہ آخر افسردہ یا ہلاک بھی ہو جاتا ہے۔ پھر اس کے مقابلے میں ان لوگوں کی تعداد بھی دیکھنا چاہیے جو برے کاموں سے متاثر اور پریشان ہوتے اور بداخلاقیوں سے مجتنب رہنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بداخلاقی سے بچنے کا ایک ذریعہ تربیت ہے۔ اس کا سلسلہ بچے کے بڑے ہونے سے نہیں شروع ہوتا بلکہ والدین کے خیالات کا اثر بھی نومولود پر پڑتا ہے اور ان کے ماکولات و مشروبات کا اس میں دخل ہوتا ہے؛ لیکن خاص طور پر اس کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب مرد و عورت رشتۂ نکاح میں منسلک ہوتے ہیں؛ اس سے بڑھ کر اس وقت جب بچہ اپنے ابتدائی مستقر میں قدم رکھتا ہے۔ اسی لیے میاں بیوی کے اختلاط کے وقت کے لیے اسلام نے یہ دعا سکھائی ہے: اللھم جنبنا و جنب الشیطان ما رزقتنا (بخاری، کتاب بدء الخلق) "الٰہی ہمیں بھی شیطانی حملوں سے بچا اور ہماری اولاد کو بھی"۔ اس کے بعد جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو اسلام میں حکم ہے کہ اس کے دائیں کان میں اذان دی جائے اور بائیں کان میں تکبیر کہی جائے۔ پھر بچے کو چھوٹی عمر میں نماز و عبادت کا پابند بنانے کا حکم ہے، کیونکہ یہ چیزیں بدکاری سے بچانے کا ذریعہ ہیں (قرآن، ۱۶ (النحل): ۹۰)۔ غزالی نے بچوں کی تربیت کے لیے، جسے اس نے ریاضت صبیان کا نام دیا ہے، احیاء العلوم میں مفصل لائحۂ عمل واضح کیا ہے۔ بڑے ہو کر بچے کے سامنے مشاہدات و محسوسات کا ایک عالم قدرت کی طرف سے کھل جاتا ہے اور قوانین فطرت یکے بعد دیگرے سامنے آنے لگتے ہیں؛ مختلف قسم کی معلومات کا ذخیرہ بتدریج اس کے دل و دماغ میں جمع ہوتا جاتا ہے اور یہ ذخیرہ خود اس کے اپنے اور دیگر ابنائے جنس کے لیے ایک قانون تربیت بن جاتا ہے۔ پھر بعض لوگ اکثر واقعات کا مشاہدہ بلا ارادہ کرتے ہیں اور سرسری طور پر ان سے گزر جاتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ حافظے نے انہیں اپنے اندر جگہ نہیں دی، لیکن دراصل

وہ مناظر یا مشاہدات خاموشی سے ہماری طبیعت میں درجہ‌وار متمکن ہوتے جاتے ہیں، اسی لیے قرآن مجید نے مشاہدات قدرت کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔

تربیت کا ایک ذریعہ تذکیر و نصیحت بھی ہے۔ قرآن مجید نے فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ (قرآن، ۵۰ (ق) : ۴۵) اور وَّ ذَكِّرْ فَاِنَّ الذِّكْرٰى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِيْنَ (قرآن، ۵ (المائدۃ) : ۵۵) فرما کر تربیت کے اس ذریعے کو بھی اختیار کیا ہے۔

تربیت کا ایک اور ذریعہ تاریخ ہے۔ بعض دفعہ تاریخ کی وقعت اس وجہ سے کم ہو جاتی ہے کہ اس کی وسعت کو بہت محدود کر دیا جاتا ہے۔ اس کی وسعت کو بھی صرف حکومتی دائرے ہی پر ختم کر دی جاتی ہے اور بعض وقت اس میں چند اور اضافوں سے ایک حد قائم کر دی جاتی ہے؛ لیکن اخلاقی لحاظ سے تاریخ میں بڑی وسعت اور اس کی بڑی قیمت ہے۔ ماضی کے واقعات میں صدہا ایسی باتیں اور صدہا ایسے نکات عالیہ ملتے ہیں جن سے ایک اخلاقی دفتر مرتب ہو سکتا ہے اور ان میں عبرت پذیری اور حوصلہ و شوق کا وسیع سامان موجود ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے بار بار اس نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے اور اخلاقی پہلو سے تاریخ کے مطالعے پر زور دیا ہے (قرآن، ۳۰ (الروم) : ۹ ببعد)۔

تربیت و اصلاح کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ انسان کو اس کے عیوب و نقائص معلوم ہوتے رہیں۔ اسلام نے اس طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ حاسبوا قبل ان تحاسبوا (اس سے قبل کہ قیامت میں تمھارا محاسبہ ہو اپنا محاسبہ اس دنیا میں خود کر لو) میں یہی مضمون بیان ہوا ہے اور صوفیہ کے قول مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ (جس نے عرفان نفس حاصل کر لیا اسے عرفان الٰہی حاصل ہو جائے گا) میں یہی نکتہ مضمر ہے۔ اسی چیز کو علامہ اقبال نے خودی کا نام دیا ہے۔ حدیث نبوی صلّی اللہ علیہ و علی آلہ و سلّم: المسلم مرآۃ المسلم (ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے لیے بطور آئینے کے ہے) میں بھی محاسبہ و عرفان نفس کے ایک ذریعے کو بیان کیا گیا ہے۔

مکارم اخلاق میں سے کسی بھی خلق کو پیدا کرنے کے لیے اسلام نے ریاضت و مشق پر بہت زور دیا ہے۔ کسی خلق کو بتکلف اپنانے پر آخر اس کا جزو طبیعت بن جانا اس گہرے تعلق کا مظہر ہے جو باطنی اور ظاہری اعضاء و جوارح کے درمیان موجود ہے۔ ظاہر کا انسان کے باطن پر اور باطن کا ظاہر پر اثر ہوتا ہے۔ احیاء میں امام غزالیؒ نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ جو صفت بھی قلب میں پیدا ہو گی لامحالہ اس کا اثر اعضاء و جوارح پر ہوگا؛ گویا تمام اعضاء اپنی حرکات میں قلب کے فیصلے کے منتظر رہتے ہیں۔ اسی طرح جو عمل اعضاء سے سرزد ہوگا اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اثر قلب پر ضرور پڑے گا۔

غذاؤں کا بھی انسان کے اخلاق پر اثر پڑتا ہے۔ قرآن مجید میں جو بعض غذاؤں کی حرمت کا ذکر ہے اس کے سمجھنے میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ ان کے استعمال سے انسان بعض اعلیٰ اخلاق سے محروم رہ جاتا ہے اور بعض برے اخلاق اس میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ اخلاق پر غذا کے اثر کا ذکر کرتے ہوئے امام غزالیؒ نے لکھا ہے: ''بچے کی دایہ نہایت دیندار اور صالح اور اکل حلال کی خوگر ہونا چاہیے، کیونکہ جو دودھ حرام سے بنے گا اس میں کوئی خیر و برکت نہ ہو گی۔ جب ابتداء ہی سے بچے کی سرشت میں حرام شریک ہو گیا تو آہستہ آہستہ اس کے رگ و ریشہ میں سرایت کر جائے گا اور آگے چل کر وہ بالطبع حرام اور ناپاک امور کی طرف مائل و راغب ہوگا'' (احیاء، ۳ : ۷۷)۔

اسلام نے اخلاقی تعلیم کو رائج کرنے کے

لیے متعدد طریقے اور اسالیب اختیار کیے ہیں؛ مثلاً قرآن مجید میں اخلاق حسنہ کو عمدہ تشبیہوں اور اخلاق رذیلہ کو قبیح مناظر اور قابل نفرت صورتوں میں پیش کیا ہے اور اچھے اخلاق کے اچھے اور بُرے اخلاق کے بُرے نتائج کھول کر بتائے ہیں؛ نیز فضائل اخلاق کو الوہیت، ملکوتیت اور نبوت کے محاسن میں اور رذائل کو شیطان و ابلیس کے خصائص میں شمار کیا ہے اور ان ضرورتوں کا بڑے خوش آیند طریق پر احساس دلایا ہے جو اخلاقی اعمال کی محرک ہیں۔

فرد اور قوم کی اصلاح کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے: اخلاق اور قانون — دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ اسلامی تعلیم میں یہ دونوں پہلو موجود ہیں اور ان کا فرق بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ ایک طرف واعظانہ اور حکیمانہ انداز میں اصلاح اخلاق اور مراعاۃ حقوق پر زور دیا ہے اور دوسری طرف ان برائیوں کے انسداد پر، جن کا اثر براہِ راست دوسروں کے حقوق پر پڑتا ہے، جیسے چوری، ڈاکا، قتل اور اتّہام وغیرہ، انھیں براہِ راست قانون کے تحت رکھا ہے اور ان کے لیے معیّن سزائیں مقرر کی ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی انھیں عام طور پر اخلاقی ضابطے کے طور پر برائیوں کے زمرے میں رکھ کر برائیوں سے کراہت کا روحانی کیف پیدا کیا ہے، کیونکہ محض سیاست اور تعزیری ضابطوں سے اخلاقی ذمے داریاں نہیں پیدا کی جا سکتیں، نہ مجرموں کے دلوں سے کیفیات مجرمانہ کا ازالہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس قانون کا خاصّہ ہے جسے اخلاقی قانون کہا جاتا ہے اور جو دلوں اور خیالات پر حکومت کرتا ہے۔

ایک مسلمان صوفی سے کسی نے پوچھا وہ کیا طریق ہے کہ ہم منہیات اور بلیات سے طمانینت اور استقلال کے ساتھ آزاد ہو جائیں۔ انھوں نے کہا

ایمان باللہ — اس سے انسان سب کمزوریوں اور آفات سے عملاً نجات پاتا ہے۔ ایمان باللہ اسلامی ضابطۂ اخلاق کا بنیادی پتھر ہے، محض اس رنگ ہی میں نہیں کہ صفات الٰہیہ انسان کے منازل اخلاق کے سنگہاے میل ہیں بلکہ اس طرح بھی کہ ایمان باللہ سے قلب کو نیکیوں کے حصول اور بدیوں سے اجتناب کی طاقت ملتی ہے۔ فرشتے اس کی راہبری کرتے ہیں اور وہ تشاکش گناہ سے بچ کر امن و طمانینت کی زندگی بسر کرنے لگتا ہے۔ جیسے فرمایا: إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملٰئكة ألا تخافوا ولا تحزنوا (قرآن، ۴۱ (حم السجدة): ۳۰)، ''جو لوگ اللہ تعالیٰ کو اپنا رب مانتے ہیں اور اس عقیدے پر استقامت اختیار کرتے ہیں وہ ملائکہ کا مہبط بن جاتے ہیں، جو انھیں یہ بشارت دیتے ہیں کہ اب تم خوف و حزن سے نجات پا گئے''۔ یہ غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نہ ماننا اخلاق میں کچھ فتور اور کمی نہیں پیدا کرتا اور ہستی باری تعالیٰ کے اعتراف سے اخلاقی طاقتوں میں کچھ تقویت نہیں آتی۔ اسلام کے نزدیک جس قانون اخلاق میں خدا ترسی کی ضروری دفعہ نہیں وہ بے وقعت ہے۔

اخلاق کی درستی کے لیے اسلام نے جو اصول متعین کیے ہیں ان میں ایمان باللہ کے بعد اصول مکافات کو بھی بڑی اہمیّت حاصل ہے۔ محض اخلاقی ضوابط کا پابند اصلاح اخلاق میں صرف اپنی ذات یا معاشرے یا عملی اجتہادات ہی سے کام لیتا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ اس سے تمدنی منازل میں ایک عملی سہولت پیدا ہوتی ہے؛ لیکن اسلام جب اخلاق حسنہ کی تحریک کرتا ہے تو ساتھ ہی یہ بھی بتاتا ہے کہ ان سے نہ صرف تمدن ہی سدھرتا ہے بلکہ ایک اگلی زندگی بھی سنورتی ہے۔ اس حقیقت پر مبنی تحریص و ترغیب سے اعمال میں ایک خاص قسم کی صداقت اور زور پیدا ہو جاتا ہے۔ قانون مکافات

اخلاقی اصولوں کی تنقید و تعمیل کے لیے ایک تازیانے کا کام بھی دیتا ہے، جس سے بہت سے لوگ متنبہ ہو کر فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

اسلام نے اخلاق کی درستی کے لیے ماثور کی ذات فیض آثار کو بھی پیش کیا ہے اور اس طرح منازل سلوک کو طے کرنے میں زبردست سہولت پیدا کر دی ہے۔ خود نبی اکرم صلعم کی ذات کو قرآن نے بطور اسوہ و نمونہ پیش کیا ہے، جیسے فرمایا: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (قرآن، ۳۳ (الاحزاب): ۲۱) = ''تمھارے لیے نبی اکرمؐ کی زندگی میں اسوۂ حسنہ ہے''۔

تربیت اخلاق کی بطور مثال جو چند صورتیں اوپر بیان ہوئی ہیں وہ سب کی سب اپنی ذات میں ایک اثر اور جذبہ رکھتی ہیں اور اس اثر اور اس جذبے سے ہماری طبیعتیں متاثر ہوتی ہیں اور ہر شخص علیٰ قدر مراتب ان سے فائدہ اٹھاتا ہے۔

اسلام نے تربیت کے محل اثر کی تعیین بھی کی ہے اور بتایا ہے کہ تربیت کا اصل اثر دل و دماغ پر ہوتا ہے، جسے اسلام کی اصطلاح میں ''قلب'' کہتے ہیں۔ تربیت سے پہلے قلب متاثر ہوتا ہے اور قلب کے بعد دوسرے اعضاء و جوارح پر اثر پڑتا ہے اور قلبی قوتوں کے ذریعے ہر حرکت عالم وجود میں متمثل ہو کر بروز ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے: فی الجسد مضغة اذا صلح صلح الجسد کله و اذا فسد فسد الجسد کله الا و ھی القلب (بخاری، کتاب الایمان) — ''انسان کے جسم میں ایک ٹکڑا ہے۔ اگر وہ ٹھیک ہو تو سارا جسم ٹھیک ہو جاتا ہے اور اگر اس میں فساد آئے تو سارا جسم ہی فاسد ہو جاتا ہے۔ دیکھو وہ قلب ہے''۔ چونکہ قلب ہی تربیت کا محل اور مرجع ہے، اس لیے اسلامی قانون اخلاق میں اس امر پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے کہ قلب کے تزکیے اور صفائی کا خاص خیال رکھا جائے اس کو دوسرے لفظوں میں تقوی اور نیت کی پاکیزگی کا نام دیا گیا ہے۔

اصلاحات اور قانون اخلاق کے سلسلے میں اسلام بتاتا ہے کہ اگر ایک شخص ایک نیک خلق رکھتا ہے اور دس بد خلق تو انصاف یہ ہے کہ اس ایک نیک خلق کی قیمت بھی لگائی جائے۔ یہ بڑی بھاری غلطی ہے کہ برے اخلاق کے مقابلے میں ایک خلق کی قیمت بھی کھوا دی جائے۔ اس سے لوگوں کی طبیعتوں میں مادۂ تحریص اور صورت اصلاح روز بروز کم ہوتی جاتی ہے اور لوگ آخر میں یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ یہاں نیکی اور بدی کا ایک بھاؤ ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی یک چشم کی دوسری سالم آنکھ کی بصارت کا بھی انکار کر دیا جائے۔ یہ اصول ایسا غلط ہے کہ اس سے بہت سی حسنات کا بھی خون ہو جاتا ہے۔ اگر ایک شخص چند باتوں میں نیک اور چند میں برا ہے تو کیا وجہ ہے کہ بدیوں کا حساب لیا جائے اور نیکیاں چھوڑ دی جائیں۔ اگر ایک شخص باوجود عام طور پر بد خلق ہونے کے ایک مفلوک الحال انسان کے ساتھ ہمدردی سے پیش آتا ہے تو کیوں اس کا اعتراف نہ کیا جائے۔ ایسا نہ کرنا ایک غاصبانہ فعل ہوگا۔ اس وجہ سے قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ جو شخص ذرہ بھر نیکی کرے گا وہ نیکی بھی شمار ہوگی اور ذرہ بھر بدی بھی حساب و کتاب میں آئے گی (قرآن، ۹۹ (الزلزال): ۷، ۸)۔ اس آخر الذکر فقرے سے مایوسی کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ اسلام نے علم اخلاق کا یہ اصول بھی بیان کیا ہے کہ نیکیاں برائیوں کا دفعیہ کرتی اور انھیں نابود کر دیتی ہیں: اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ (قرآن، ۱۱ (ھود): ۱۱۴)؛ دوسری جگہ فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا (قرآن، ۳۹ (الزمر): ۵۳) = ''اللہ تعالیٰ تمام کے تمام گناہ

بھی بخش سکتا ہے''۔ بد اخلاقیوں کے بوجھ سے دبی ہوئی غمگین دنیا کے لیے یہ ایک عظیم الشان بشارت ہے۔ بعض فلسفی ہر واقعے سے ناامیدی اور مایوسی کا نتیجہ پیدا کرتے ہیں۔ دوسرے کہتے ہیں کھاؤ، پیو اور خوش رہو۔ اخلاقی لحاظ سے یہ دونوں نظریے غلط ہیں۔ پہلا نظریہ انسان کے تمام قوی کو سست اور یخ بستہ کر دیتا ہے اور دوسرا نظریہ اباحت کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ اسلام کے فلسفۂ اخلاق کی شاہ راہ افراط و تفریط کی ان دونوں راہوں کے بیچ میں سے نکلتی ہے اور خوف و رجا کے درمیان ہے (قرآن، ۳۹ (الزمر) : ۹)۔ اسلام نے انسان کے دل میں بیم و رجا دونوں کی کیفیتیں پیدا کی ہیں۔ گناہوں اور کوتاہیوں کی بازپرس کا خوف بھی اور رحمت الٰہیہ کی امید کا سہارا بھی۔ یہ ڈر اسے غافل اور بے پروا نہیں ہونے دیتا اور یہ امید اسے مایوسی اور شکستہ خاطری سے بچاتی ہے۔

اسلام نے اس پر بھی زور دیا ہے کہ انسان کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی اخلاقی طاقتوں کا ایسے طریق پر اظہار کرے جس سے ان کی چمک دمک بھی بڑھ جائے اور لوگ دلی شوق سے اس کے گرویدہ ہوں۔ ہر خلق حسن اگرچہ اپنی جگہ درست ہے لیکن انسان کے طرز عمل سے بھی اس میں بعض اوقات کمی آ جاتی ہے اور اس کی قیمت گھٹ جاتی ہے، بلکہ بسا اوقات وہ نیکی باطل ہی ہو جاتی ہے۔ جو شخص صدقہ و خیرات سے کام لیتا ہے وہ ایک بڑی نیکی کی توفیق پاتا ہے، لیکن اگر وہ صدقہ دیتے وقت احسان جتاتا، مغلظات سے کام لیتا اور سائلوں کو برا بھلا کہتا ہے تو وہ اپنی اس نیکی کی بے وقری کرتا اور اسے باطل کرتا ہے: لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْاَذٰى (قرآن، ۲ (البقرۃ) : ۲۶۴) — ''اپنے صدقات کو احسان جتا کر اور دوسروں کو تکلیف پہنچا کر ضائع اور باطل نہ کرو''۔ پس خلیق ہونے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ صاحب خلق کا طرز عمل اور طریق اظہار ادب آمیز ہو۔

اسلام نے یہ بھی بتایا ہے کہ اخلاق حسنہ اور اخلاق سیئہ ایک تسلسل رکھتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی نوع اور قسم کا سلسلہ باہم ایک نسبت و وحدت رکھتا ہے اور بتاتا ہے کہ کس طرح ایک معمولی ابتدائی نکتے سے رفتہ رفتہ بڑی بڑی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ جو شخص مثلاً صدق و پاکیزگی کے باہمی تعلق سے آگاہ ہے وہ ان دونوں اخلاق کو پورا کرنے میں اس شخص کے مقابلے میں زیادہ عمدگی سے سعی کر سکتا ہے جو ان دونوں کے باہمی رشتوں سے ناآشنا ہے۔ غرض اخلاق کی آپس میں قربت و یگانگت ہوتی ہے اور ان میں باہم نسبتیں پائی جاتی ہیں۔ اسی لیے ایک نیکی کے اختیار کرنے سے دوسری نیکی کا بھی انسان رفتہ رفتہ خوگر ہو جاتا ہے اور بد خلقی کے اختیار کرنے سے دوسرے برے اخلاق سے بھی طبیعت مانوس ہو جاتی ہے۔ یہی اخلاقی دنیا میں حقیقی ارتقاء اور یہی تدریجی انحطاط ہے۔ اسلام نے اس طرف توجہ دلا کر اخلاق کے باہمی رشتوں کی وضاحت تفصیل سے کی ہے۔

اخلاق کی تکوینی اور تدوینی تاریخ کے ضمن میں اسلام نے بتایا ہے کہ گو اخلاقی اقدار فطرت میں مستور ہیں، لیکن اخلاقی زندگی ساکن و جامد شکل نہیں رکھتی بلکہ اس میں حرکت ہے اور دنیا کی اخلاقی ترقی کا ستارہ آسمان حقیقت پر بتدریج طلوع ہوا ہے اور جیسے جیسے انسانی جذبات، احساسات اور ذہنی قوتوں نے نشو و نما پائی ہے ویسے ویسے اخلاقی حقیقتیں بھی رفتہ رفتہ منکشف ہوتی گئی ہیں۔ دنیا کا پہلا مامور اخلاقی ضابطے کا سب سے پہلا مہبط تھا۔ پھر جیسے جیسے زمانہ

ترقی کرتا گیا ضوابط اخلاق میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ دور اول میں، جسے دورِ آدمؑ کا نام دے لیجیے، ابتدائی حالت تھی۔ دورِ ثانی میں اور ترقی ہوئی۔ دورِ ثالث میں کچھ اور ہی سماں نظر آیا۔ آخر حضرت مسیح ناصریؑ مبعوث ہوے۔ آپ نے اخلاقی دنیا میں بہت سے بنیادی کارنامے سرانجام دیے، لیکن انھوں نے بھی یہی فرمایا کہ کہنے کی ابھی اور بھی بہت سی باتیں ہیں، لیکن تم میں ان کی برداشت کی طاقت نہیں، جب وہ یعنی روح حق آئے گا تو تمھیں سب کچھ بتائے گا۔ آخر اسی روح حق کا ظہور قدسی ذات بابرکات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی شکل میں ہوا اور سب سے آخری اور مکمل ضابطۂ اخلاق آپ کو عطا کیا گیا۔ آج دنیا میں جہاں کہیں بھی حسن اخلاق کا کوئی نمونہ ہے وہ انھیں انبیاء و رسل کی تعلیمات کا پرتو اور انھیں کے صحائف اخلاق کا کوئی نہ کوئی ورق ہے۔ غرض اسلامی تعلیم یہ ہے کہ دنیا کی اخلاقی ترقی تمام تر ماموروں کی ذات کے گرد چکر لگاتی رہی ہے اور ان کی تربیتوں سے یہ خوشبو آ رہی ہے کہ آج دنیا میں جہاں کہیں بھی اخلاق فاضلہ کا رنگ و روغن ہے وہ انھیں نفوس قدسیہ کی کوشش کا رہین منت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ادیان کے تمام تر اختلافات کے باوجود اخلاقی ضوابط کے لحاظ سے سب میں ایک نسبت وحدت پائی جاتی ہے اور وہ سب ایک ہی معدن کے جوہر اور ایک ہی سمندر کی موجیں ہیں۔

مآخذ: (۱) ڈونلڈسن D. M. Donaldson: *Studies in Muslim Ethics* (قابل قدر اور بے مثل کتاب ہے)؛ (۲) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، ج ۵ (۱۹۱۲ء)، مقالہ از ڈی بوئر T. J. de Boer: *Ethics*؛ (۳) G. Richter: *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*، لائپزگ ۱۹۳۲ء؛ (۴) D. B. MacDonald: *The Religious Attitude and Life in Islam*، شکاگو ۱۹۰۹ء؛ (۵) C. E. von Grünebaum: *Medieval Islam*، شکاگو ۱۹۴۶ء وغیرہ؛ (۶) L. Gardet: *La Cité Musulmane*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۷) الغزالی: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۸۸۲ء؛ (۸) وہی کتاب، مع شرح المرتضٰی، قاہرہ ۱۳۱۱ھ؛ (۹) الغزالی: میزان؛ (۱۰) القُشیری: الرّسالۃ فی علم التصوّف؛ (۱۱) ابن مسکویہ: تہذیب الاخلاق؛ (۱۲) محمد زکی مبارک: الاخلاق عند الغزالی؛ ترجمہ اردو از نورالحسن خان: غزالی کا تصور اخلاق، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) سعید احمد رفیق: اقبال کا نظریۂ اخلاق، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۴) کرامت حسین: رسالۂ علم الاخلاق، الہ آباد ۱۹۰۷ء؛ (۱۵) سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ج ۶، اعظم گڑھ ۱۹۳۲ء؛ (۱۶) ملا جلال الدین: اخلاق جلالی، لکھنؤ ۱۸۸۰ء؛ (۱۷) نصیر الدین طوسی: اخلاق ناصری، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۸) میرزا احسان احمد: اساس الاخلاق، امرتسر۔

(عبدالمنّان عمر)

اَخْمیم: بالائی مصر میں دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر قاہرہ سے ۲۰۳ میل کے فاصلے پر ایک شہر۔ اس کا یہ نام قبطی نام شمین Shmin اور یونانی نام خِمِّس Khemmis کی نشان دہی کرتا ہے اور بوزنطی متون میں اسے پَنوپولس Panopolis کہا گیا ہے۔ یہ ایک کورہ (pagarchy، پرگنے کی حکومت) کا صدر مقام تھا اور بعد میں فاطمی خلیفہ المستنصر [۴۲۷ تا ۴۸۷ھ] کے دور اصلاحات کے وقت سے ایک صوبے کا صدر مقام ہو گیا۔ بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی میلادی میں اس کی حیثیت بطور صدر مقام باقی نہ رہی اور اسے گرگا کے صوبے میں شامل کر دیا گیا۔ قرون وسطی میں اس کے ارد گرد نہایت زرخیز مزروعہ قطعات تھے، جن میں کھجور کے باغ اور گنے کے کھیت تھے۔ الیعقوبی

کا بیان ہے کہ یہ چمڑے کی چٹائیوں کی صنعت کا ایک مرکز تھا۔ وہاں ایک چنگی خانہ تھا، جس کے اہل کاروں کی سخت گیری پر ابن جبیر کو بہت غصہ آیا تھا۔ اس کی آبادی میں آج بھی عیسائیوں کی ایک بہت بڑی تعداد شامل ہے۔ اسی شہر میں دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی میلادی کے اواخر میں [مشہور] صوفی ذوالنون پیدا ہوئے تھے۔

تمام عرب مصنفین بالاتفاق اَخْمِیْم کے قدیم مندر کی تعریف میں رطب اللسان ہیں (اس کا اس وقت نام و نشان تک نہیں ملتا)۔ یہ مندر Hermes Trismegistus سے اپنی روایتی نسبت کی بناء پر خاص طور سے مشہور و معروف تھا۔ [اس مندر سے متعلق] بیشتر بیانات میں اس قسم کے افسانے شامل ہیں جو فراعنہ کے عہد حکومت کے مصری آثار کے بارے میں بن گئے ہیں، مگر ادریسی نے اس سلسلے میں جو پر لطف بیان دیا ہے وہ خاص توجہ کا مستحق ہے، [کیونکہ] اس نے اپنی تیز قوت مشاہدہ سے عاقلانہ طور پر کام لیا ہے۔ یہ مندر آٹھویں / چودھویں صدی کے دوران میں منہدم ہو گیا اور اس کے ملبے سے ایک مدرسے کی تعمیر میں کام لیا گیا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کچھ ملبہ پہلے ہی اٹھا لیا گیا تھا، چنانچہ مکے کے مؤرخین حرم میں ایسے ستونوں کے لائے جانے کا ذکر کرتے ہیں جو اخمیم سے لائے گئے تھے۔

اس شہر کی تاریخی اہمیت بہت ہے۔ بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی میلادی کے آغاز میں مملوک سرداروں کی باہمی آویزش کے دوران میں اسے تاخت و تاراج کیا گیا اور اس کے حاکم حسن اخمیمی کو قتل کر دیا گیا۔ اس حاکم نے ۱۱۱۳ - ۱۱۱۶ھ / ۱۷۰۲ - ۱۷۰۴ء میں جامع مسجد کو از سرنو درست کرایا تھا اور اس کے اس کام کا ذکر کتبوں میں محفوظ ہے۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی، ص ۳۳۲ (ترجمہ: وِیئت Wiet، ص ۱۸۷)؛ (۲) مقدسی، ص ۲۰۱؛ (۳) الادریسی (ڈوزی و دخویہ)، ص ۴۷ تا ۴۸؛ (۴) ابن جبیر، ص ۵۹ ببعد (ترجمہ Gaudefroy-Demombynes، ص ۶۸ تا ۷۰؛ ترجمہ براڈہرسٹ G. Broadhurst، ص ۵۲ تا ۵۵)؛ (۵) ابن بطوطہ، ۱: ۱۰۳ ببعد؛ (۶) یاقوت، ۱: ۱۶۵؛ (۷) المقریزی، خِطَط (طبع وِیئت Wiet)، ۴: ۱۳۴ تا ۱۳۶؛ (۸) ماسپیرو Maspero و وِیئت Wiet: *Matériaux*، (*MIFAO*) ۳۶: ۲ تا ۷؛ (۹) الجبرتی، ص ۱، ۳۷، ۹۸؛ (۱۰) وِیئت Wiet: *L'Égypte de Murtadi*، ص ۱۰۳ تا ۱۱۰؛ [(۱۱) *Enc. Brit.*، ۱: ۴۸۳].

(G. WIET وِیئت)

اَخْشُوْخ: دیکھیے ادریس.

اِخْوانُ الصَّفاء: اس امر کی قطعی شہادت موجود ہے کہ چوتھی صدی / دسویں صدی کے نصف آخر (۳۷۳ھ / ۹۸۳ء) میں ایک ایسی مذہبی اور سیاسی جماعت موجود تھی جس کے خیالات اور رجحانات پر غالی شیعیت یا شاید زیادہ صحیح الفاظ میں یہ کہنا چاہیے کہ اسماعیلیت [رافضیت اور معتزلیت] کا رنگ غالب تھا۔ بصرہ اس جماعت کا مستقر تھا اور اس کے ارکان اپنے آپ کو "اہل الصفاء و الایمان" کہتے تھے، کیونکہ ان کا مقصد غالبًا یہ تھا کہ ایک دوسرے کی مدد کریں اور جو بھی ذرائع ممکن ہوں ان سے کام لیتے ہوئے، علی الخصوص علم رمزی (معرفت، γνῶσις) کی بدولت، اپنی غیر فانی روحوں کی نجات کے لیے کوشش کریں۔ ان کی سیاسی سرگرمیوں کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں، البتہ رسائل کا ایک مجموعہ، جسے انھوں نے ایک جامع صورت میں مرتب کیا اور جس میں انھوں نے اپنی جماعت کے اغراض و مقاصد سے بحث کی ہے، باقی رہ گیا ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ روحانیات میں حصول افادہ اور ترفع کے متعلق

ان کے نظریات کیا تھے۔ ان رسائل (تعداد میں ۵۲: نسخۂ بمبئی میں پہلے رسالے کے آغاز میں دی ہوئی فہرست نیز اس کے اختتامی اشارات میں بیان کیا گیا ہے کہ کل ۵۲ مقالے ہیں، لیکن چوتھے حصے کے آخری مقالوں میں ۵۱ کا ذکر ہے) کی جمع و ترتیب کا زمانہ عام طور پر چوتھی / دسویں صدی کا وسط بتلایا جاتا ہے اور اس میں جو لوگ شریک کار تھے ان کے اسماء یہ ہیں: ابو سلیمان محمد بن مشیر البستی المعروف بہ المقدسی، ابو الحسن علی بن ہارون الزنجانی، محمد بن نہرجوری العوفی اور زید بن رفاعۃ۔ مزید تفصیلات کا پتا نہیں چلتا، جس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اخوان الصفاء اپنے خیالات کا اظہار پیچیدہ زبان میں کرتے تھے۔ جہاں تک ان اقتباسات کا تعلق ہے جن کی تحقیق کر لی گئی ہے اور جو رسائل میں موجود ہیں وہ زیادہ تر آٹھویں اور نویں صدی کی تصنیفات سے لیے گئے ہیں۔ فلسفیانہ اعتبار سے اخوان الصفاء کی حیثیت وہی ہے جو یونانی، ایرانی اور ہندی حکمت و دانش کے قدیم مترجمین اور جامعین کی تھی اور جن کا نقطۂ نظر انتقادی تھا۔ ہرمس اور فیثاغورث، سقراط اور افلاطون کا حوالہ بار بار ملتا ہے۔ ان میں ارسطاطالیس کا درجہ بڑا بلند ہے اور اسے منطق، افلوطینی الٰہیات اور کتاب التفاحۃ کا مصنف ٹھہرایا گیا ہے۔ ارسطاطالیسی فلسفے کے نسبۃً زیادہ مکمل اور خالص علم کی، جس کی ابتدا الکندی سے ہوئی، اخوان الصفاء کے رسائل میں کوئی جھلک نہیں ملتی اور یہ ان کے ذہنی رویے کا ایک خاص پہلو ہے کہ وہ الکندی کا کوئی اقتباس نہیں دیتے یا اگر دیتے ہیں تو اس کا ذکر نہیں کرتے، حالانکہ اس کے مرتد شاگرد ابو معشر (م ۲۷۲ھ / ۸۸۵ء) ایسے عجیب و غریب منجم کے کئی حوالے ملیں گے۔ بہر حال یہ کوئی ناممکن بات نہیں کہ الکندی اور اس کے شاگردوں سے ان کے ادبی تعلقات قائم ہوں۔ تیرھویں رسالے کے اس لاطینی ترجمے کی رو سے جو ازمنۂ متوسطہ میں ہوا یہ کسی محمد کی تصنیف ہے، جو الکندی کا شاگرد تھا؛ قب T. J. de Boer: *Zu Kindi und seiner Schule*، در *Archiv f. Gesch. d. Philos.*، ۱۳ (۱۸۹۹ء): ۲۲ ببعد۔ رسائل کے منقولات نمایاں طور پر انتقادی نوعیت کے ہیں اور ان کا مرکزی خیال روح کے آسمانی مبدأ اور خدا کی طرف اس کے رجوع کا عقیدہ ہے۔ عالم نے خدا سے صدور کیا، جیسے لفظ کا متکلم یا روشنی کا سورج سے ہوتا ہے۔ وحدتِ خداوندی سے بہ منزل اول ایک وجود ثانی یعنی عقل نے صدور کیا، اس سے ایک تیسرے یعنی روح، پھر ایک چوتھے یعنی ابتدائی مادّے، ایک پانچویں یعنی عالم فطرت، ایک چھٹے یعنی اجسام یا مکانی مادّے، ایک ساتویں یعنی کروں کی دنیا، ایک آٹھویں یعنی عالم تحت القمری کے عناصر اور ایک نویں یعنی ہماری دنیا کے مَوالید ثلاثہ، معدنیات اور حیوانات نے۔ اس کونی عمل میں پہلے تو جسم کا ظہور ہوتا ہے، جو اساس ہے تفرد شر اور نقص کی۔ انفرادی نفوس نفس عالم کا محض ایک جزء ہیں۔ جسم مر جاتا ہے تو وہ پاک و صاف ہو کر لوٹ جاتے ہیں، جیسے نفس عالم یوم آخرت میں خدا کی طرف لوٹ جائے گا۔ اخوان الصفاء موت کو قیامت صغری اور نفس عالم کے اپنے خالق کی طرف رجوع کو قیامت کبری سے تعبیر کرتے تھے۔

ان کے نزدیک بھی وہ حکمت اور دانائی ہے جس پر تمام قوموں اور تمام مذاہب کا ہمیشہ اتفاق رہا۔ کوئی بھی فلسفہ ہو اس کا اور ہر مذہب کا مقصد ہی یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو نفس انسانی کو خدا کے مشابہ بنایا جائے۔ اس مذہبی عقیدے کی روحانی تعبیر کے لیے قرآن [مجید] کے مطالب بھی تمثیلی رنگ میں بیان کیے گئے ہیں اور یہی

تمثیلی انداز مغربی [؟ مشرقی] الاصل قصوں، مثلاً کلیلۃ و دمنۃ، کے بارے میں اختیار کیا گیا ہے، جیسا کہ گولٹ تسیہر Goldziher نے کبوتروں کی حکایت کے سلسلے میں بتایا ہے کہ حیوانات نے ایک دوسرے کا مخلص دوست (اخوان الصفاء) بن کر کس طرح اپنے آپ کو شکاری کے پھندے سے چھڑایا۔ یہی وجہ ہے کہ اس مجلس کا نام بھی ''اخوان الصفاء'' ہوا۔

ان باون رسائل نے، جن کا لب و لہجہ موعظانہ ہے، غیر ضروری طوالت اور تکرار مضامین کے باوجود سطحی طور پر ایک دائرۃ المعارف کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ پہلا حصّہ چودہ رسائل پر مشتمل ہے، جن میں ریاضیات اور منطق کا ذکر بطور تمہید کے آیا ہے۔ دوسرے حصّے میں، جو سترہ رسائل پر مشتمل ہے، علوم طبیعیہ، نیز علم النفس کا ذکر آیا ہے۔ تیسرے حصّے میں ما بعد الطبیعیات سے بحث کی گئی ہے اور آخری حصّے کے گیارہ رسائل میں تصوف، نجوم اور سحر کا بیان ہے۔ چوتھے حصّے (پورے سلسلے کے پینتالیسویں شمارے) کے ایک مضمون میں اس جماعت کی نوعیت اور تنظیم سے بحث کی گئی ہے۔

[علوم کا اصطفاف اسی بنا پر قائم کیا گیا ہے جو ارسطو نے اختیار کی اور جیسا کہ فلوپونوس اور الفارابی [رک بآں] کے ذریعے ان تک پہنچی۔ یہ امر اس لیے اہم ہے کہ آگے چل کر یہود نے علوم کے اصطفاف میں جس طرح قدم اٹھایا اس میں ان رسائل کا تھوڑا بہت اثر موجود ہے۔

اعدادی تصوف، اعداد تامہ اور اعداد متحابّہ کے علاوہ رسائل میں عددی اصطفاف بھی اختیار کیا گیا ہے، یعنی اشیاء کی صف بندی باعتبار ان کے ایک ایک، دو دو یا تین تین بار وقوع کے۔ ایسے مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں جن کا تعلق متساوی المحیط اشکال سے ہے۔ مد و جزر، کسوف و خسوف اور زلزلوں کی توجیہ۔ آواز نتیجہ ہے ہوا کے ارتعاشات کا۔ ان میں یہ سوال بھی اٹھایا گیا ہے کہ وہ سب آوازیں جو ایک وقت میں پیدا ہوتی ہیں باہم مل کیوں نہیں جاتیں۔ اخوان الصفاء کے نزدیک خلا کا وجود محال ہے۔]

مآخذ: (۱) براکلمان Brockelmann، (۱۸۹۸ء)، ۱: ۲۱۴ میں دیے ہوئے حوالوں کے علاوہ حسب ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے: (۲) T.J. de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*، ص ۶۷ تا ۸۹ (انگریزی ترجمہ، ص ۸۱ تا ۹۹)؛ (۳) گولٹ تسیہر I. Goldziher: *Über die Benennung "Ichwān-al-Ṣafā"*، (در *Der Islam*، ۱: ۲۲ تا ۲۶)؛ (۴) Louis Massignon: *Sur la date de la composition des "Rasāil Ikhwān al-Ṣafā"* (وہی کتاب، ۴: ۳۲۴)؛ [(۵) R.A. Nicholson: *Lit. Hist. of the Arabs*، ص ۳۷۰ تا ۳۷۲، کیمبرج ۱۹۰۲ء]۔

(د بوئر T.J. De Boer [و سیّد نذیر نیازی])

الاخوان المسلمون: اٹھارھویں صدی کے اوائل سے اس وقت تک اسلامی احیاء اور سیاسی بیداری کی جتنی کوششیں عرب دنیا میں ہوئیں ان میں سب سے ممتاز مقام ''الاخوان المسلمون'' یا زیادہ صحیح طور پر ''جمعیۃ الاخوان المسلمین'' کو حاصل ہے، جس کی بناء حسن البنّا نے مصر میں ڈالی۔ حسن البنّا ۱۹۰۶ء میں مصر کے ایک چھوٹے سے قصبے محمودیۃ میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم و تربیت اسلامی ماحول میں ہوئی، سند فراغت ۱۹۲۷ء میں قاہرۃ کے ایک تعلیمی مرکز ''دارالعلوم'' سے لی۔ اس دوران میں ان کی سیرت و کردار کو متاثر کرنے میں اسلامی تعلیمات، تصوف اور قومی تحریک آزادی کا بڑا ہاتھ رہا۔ تحصیل علم کے بعد ۱۹۲۷ء ہی میں ان کا تقرر اسماعیلیۃ میں ایک سرکاری سکول میں استاد کی حیثیت سے ہو گیا۔ اسماعیلیا انگریزوں کی استعمار پسند کارروائیوں کا بڑا مرکز تھا۔ حسن البنّا کو مغربی طاقتوں کے سیاسی او

معاشی استحصال اور جبر و جور کا اندازہ یہیں ہوا۔

تحریک کی تاریخ: مارچ ۱۹۲۹ء میں حسن البنّا نے اسماعیلیہ میں "جمعیۃ الاخوان المسلمین" کے نام سے اس تحریک کا سنگ بنیاد رکھا، جو بعد میں عرب دنیا کی سب سے طاقتور تحریک بن گئی۔ رسمی طور پر اس کے قیام کا اعلان ۱۱ اپریل ۱۹۲۹ء کو کیا گیا۔ ۱۹۳۳ء میں حسن البنّا کا تبادلہ قاہرہ میں ہو گیا۔ اس وقت تک تحریک کی شاخیں مختلف شہروں اور قصبوں میں قائم ہو چکی تھیں اور اسماعیلیہ ان کا مرکز تھا۔

قاہرۃ میں یہ تحریک تنظیم و توسیع کے ایک نئے مرحلے میں داخل ہوئی۔ دوسری جنگ عظیم سے پہلے اس کی تنظیم نہ صرف سارے مصر بلکہ بعض دوسرے ممالک میں بھی قائم ہو چکی تھی، بلکہ یہ تحریک اتنی قوی ہو گئی تھی کہ معاشرتی نوعیت کے بعض مطالبات حکومت کے سامنے رکھ دیے دیے گئے۔

۱۹۳۶ء میں فلسطین کی کشمکش شروع ہوئی۔ "الاخوان" نے ہر ممکن طریقے سے عربوں کی حمایت کی۔ یہ تحریک برطانیہ کے سخت خلاف تھی اور آخر تک رہی۔ عرب و فلسطین کی حمایت کی بنا پر سارے عرب ممالک میں "الاخوان" مقبول ہو گئے۔

۱۹۳۸ء تک اس تحریک میں پوری پختگی پیدا ہو چکی تھی۔ ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگ عظیم کی ابتداء کے ساتھ "الاخوان" نے سیاسی، تعلیمی، معاشی، معاشرتی اور تجارتی جد و جہد کے لیے میدان میں قدم رکھا۔ رکنیت میں ایسے لوگوں کا اضافہ ہوا جو دماغی کام کرنے والے یا معاشرے کے زیریں طبقے سے تعلق رکھنے والے تھے۔

جنگ عظیم (۱۹۳۹ - ۱۹۴۵ء) کے دوران میں مصر کے سیاسی حالات نہایت خراب رہے۔ انگریزی سامراج کے خلاف "الاخوان" کی جد و جہد اپنے عروج کو پہنچ گئی۔ دوران جنگ کے وزارتی رد و بدل انگریز آقاؤں کے اشارہ چشم و ابرو پر اور ان کے مفاد کے مطابق ہوتے تھے، جس کے نتیجے میں "الاخوان" کے تعلقات ان وزارتوں سے بہت خراب تھے۔

جنگ کے اختتام کے بعد اسمٰعیل صدقی کی وزارت کے زمانے میں (فروری - دسمبر ۱۹۴۶ء) انگریزی اقتدار کے خلاف "الاخوان" کے مظاہروں اور سرگرمیوں میں اور زیادہ شدت پیدا ہو گئی۔ معاشی اور ثقافتی میدانوں میں عدم تعاون کی التجاء کی گئی، یہاں تک کہ وہ مصر سے غیر مشروط انخلاء پر آمادہ ہو جائیں۔ مصری حکومت سے انہوں نے مطالبہ کیا کہ انگریزوں سے مذاکرات ترک کر کے ان کے خلاف اعلانِ جہاد کیا جائے۔ ۱۹۴۸ء کی جنگ فلسطین میں "الاخوان" نے عرب لیگ کے پرچم تلے حصہ لے کر عدیم المثال جرأت اور دلیری کا مظاہرہ کیا۔ ان کے بہت سے آدمی جنگ میں کام آئے۔ محمود فہمی النقراشی (دسمبر ۱۹۴۶ - ۱۹۴۸ء) نے اعلان جہاد کے دوبارہ مطالبے پر جنگِ فلسطین سے پیدا شدہ حالات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انگریزوں کو خوش کرنے اور اپنی حکومت قائم رکھنے کے لیے ۸ دسمبر ۱۹۴۸ء کو "الاخوان" کو غیر قانونی تنظیم قرار دے کر ان پر پابندی عائد کر دی۔ بیس روز بعد النقراشی کو قتل کر دیا گیا۔ اس قتل کا الزام "الاخوان" پر لگایا گیا، چنانچہ جوابی کارروائی کے طور پر ۱۲ فروری ۱۹۴۹ء کو حسن البنّا کو قتل کر دیا گیا۔ اس وقت جو حالات تھے ان کے پیش نظر اس قتل میں حکومت کا ہاتھ معلوم ہوتا تھا۔ حکومت نے تحریک کو کچل ڈالنے کی پوری کوشش کی۔ ۱۲ جنوری ۱۹۵۰ء کو نحاس پاشا کی حکومت نے "الاخوان" پر سے پابندیاں ہٹانا شروع کر دیں اور ۱۵ دسمبر ۱۹۵۱ء کو "الاخوان" کی بعض جائدادیں واگذار ہوئیں، جن

میں مرکزی دفتر اور مطبع کی عمارتیں بھی شامل تھیں۔ یہ دور نئے سرے سے تعمیر کا دور ہے: ’’الاخوان‘‘ نے اپنی گم شدہ حیثیت جلد دوبارہ حاصل کر لی اور اکتوبر ۱۹۵۱ء کی آزادی کی کشمکش میں پورا حصّہ لیا۔ داخلی سیاست میں اس زمانے میں ’’الاخوان‘‘ نے کسی قدر معتدل طرز عمل اختیار کیا۔ یہ دور اس لحاظ سے بے حد اہم ہے کہ ’’الاخوان‘‘ کے مصنفین نے اسلام کے مختلف پہلوؤں پر معرکہ آرا تصانیف تیار کیں اور موجودہ دور کے مسائل کا تفصیلی حل پیش کیا۔ ’’الاخوان‘‘ کی فکری تاریخ میں یہ دور نہایت نتیجہ خیز ہے۔

حسن البنا کے قتل کے بعد سے ۱۹۵۰ء تک تحریک کا پورا نظم و نسق احمد حسن الباقوری کے ہاتھ میں رہا۔ اس کے بعد ’’الاخوان‘‘ کی ہیئت تاسیسیہ (جنرل اسمبلی) نے تحریک کے معاملات صالح العشماوی، مدیر الدعوۃ، کے سپرد کر دیے، جو تنظیم کے نائب مرشد عام (اسسٹنٹ ڈائرکٹر) بھی تھے اور حسن البنا (مرشد عام) کی عدم موجودگی میں ان کی ذمہ داریاں سنبھالا کرتے تھے۔ غیر متوقع طور پر جنرل اسمبلی کے باہر ایک شخص حسن الہضیبی کو ۱۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو مرشد عام بنا دیا گیا۔ حسن الہضیبی ۱۹۴۲ء میں ’’الاخوان‘‘ کے زیر اثر آئے تھے اور حسن البنا سے بہت متاثر تھے۔ الہضیبی نے ۱۹۱۵ء میں قانون کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۲۴ء تک وکالت کی۔ اسی سال وہ عدالۂ مصریہ میں حاکم (جج) ہو گئے اور ستائیس سال اس عہدے پر کام کیا اور عدالت فائقہ (سپریم کورٹ) کے مشیر رہے؛ تاہم الہضیبی کی شخصیت میں وہ ساحرانہ کشش نہ تھی جو تحریک کے بانی کی خصوصیت تھی۔ ان کے تقرر نے ’’الاخوان‘‘ کے اندر اختلاف پیدا کر دیا اور اس اختلاف کے نتیجے میں اگرچہ کوئی متوازی جماعت وجود میں نہ آئی تاہم یہ چیز بالکل بے اثر بھی نہ رہی۔

شاہ فاروق شروع سے تحریک سے حد درجے خائف تھا اور حسن البنا سے بے حد مرعوب۔ اس نے انگریزوں کے اشارے پر ’’الاخوان‘‘ کو انقلاب پسند فوجی افسروں کے خلاف استعمال کرنا چاہا، مگر یہ ممکن نہ ہو سکا۔ انقلاب کے شروع ہوتے ہی ’’الاخوان‘‘ نے انقلاب کی پوری حمایت کی اور فوجی افسروں سے مل کر اپنے مشترکہ دشمن شاہ فاروق سے پیچھا چھڑا لیا۔ شاہ فاروق کا تو کہنا یہ تھا کہ اسے نکالنے والے اصل میں ’’الاخوان‘‘ ہی تھے اور انہیں نے فوجی افسروں کو اس کے خلاف استعمال کیا۔

فوجی افسروں سے ’’الاخوان‘‘ کے تعلقات کی ابتداء دوسری جنگ عظیم کے شروع (۱۹۳۹ء) میں ہو چکی تھی۔ حسن البنا نے اپنی دعوت کو فوجی افسروں میں پھیلانے کی طرف خاص توجہ کی تھی اور مختلف ذرائع سے فوج میں نفوذ حاصل کر لیا تھا۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں ’’الاخوان‘‘ کا اثر فوج میں اور زیادہ بڑھ گیا۔ ۱۹۴۸ء کی جنگ فلسطین میں ’’الاخوان‘‘ اور فوجی افسر دوش بدوش لڑے اور ’’الاخوان‘‘ کی پامردی اور خلوص نے ان افسروں کو بہت متاثر کیا۔ خود جمال عبدالناصر پر ’’الاخوان‘‘ سے ہمدردی کا الزام تھا۔ ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء کی جنگ سوئیز میں ’’الاخوان‘‘ کو پھر فوجی افسروں کی معیت میں داد شجاعت دینے کا موقع ملا۔ اس طرح دونوں بہت قریب آ گئے۔ ۱۹۴۸ء میں تنظیم کے غیر قانونی قرار دیے جانے کے بعد بھی دونوں کے تعلقات برقرار رہے تھے، مگر ان تعلقات کے ساتھ یہ حقیقت ہے کہ ایسے فوجی افسر بھی کم نہ تھے جو اپنا طریق کار ’’الاخوان‘‘ سے آزاد رہ کر متعین کرنا چاہتے تھے۔ اس کے علاوہ ان میں سے بعض ’’الاخوان‘‘ سے قریب ہونے کے باوجود مغربی اثرات کے تحت لادینیت (سیکولرزم) کی طرف مائل تھے۔

۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء کو انقلاب برپا ہو گیا۔ انقلابی کونسل ''الاخوان'' سے ہمدردی رکھتی تھی، چنانچہ حسن البنّا کی برسی کے موقع پر اعلیٰ فوجی افسروں نے انھیں خراج عقیدت و تحسین پیش کیا۔ شروع میں دونوں میں اتنی قربت تھی کہ انقلابی کونسل کو ''الاخوان'' کا آلۂ کار سمجھا جانے لگا تھا۔ جدید مصر کی تعمیر کن اصولوں پر ہو اور کس کی رہنمائی میں؟ یہ ایسا سوال تھا جس نے دونوں کے درمیان اختلاف کی ناقابل عبور خلیج پیدا کر دی، جو بڑھتی ہی چلی گئی۔ ''الاخوان'' اسلامی ریاست کے قیام کے خواہاں تھے اور اسلامی خطوط پر حکومت کی رہنمائی کرنا چاہتے تھے۔ انقلابی ان کی رہنمائی پر کسی طرح رضامند نہ تھے اور بعض لادینی ریاست کو ترجیح دیتے تھے۔ ''الاخوان'' کی یہ تجویز کہ محرمات کا مکمل انسداد ہو، یا بعد میں یہ تجویز کہ قانون سازی ان کی نگرانی میں ہو، مسترد کر دی گئی۔ نہر سوئیز پر انگریزی۔ مصری مذاکرات کے ''الاخوان'' شدید مخالف تھے۔ وہ انگریزوں کے سوئیز سے غیر مشروط انخلاء پر مصر اور اس کے سخت برخلاف تھے کہ سوئیز کو بین الاقوامی شاہراہ تسلیم کیا جائے اور انگریزوں کو واپسی کا حق دیا جائے۔ ۲۸ مارچ ۱۹۵۴ء کو جمال عبدالناصر فوجی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے ابھرے اور یکم ستمبر ۱۹۵۴ء کو انخلاء کے معاہدے پر انگریزی اور مصری حکومت کے دستخط ہو گئے۔ اب حکومت اور ''الاخوان'' کی کشمکش نقطۂ عروج پر پہنچ گئی۔ ۲۶ اکتوبر ۱۹۵۴ء کو ایک شخص نے جمال عبدالناصر کی جان لینے کی ناکام کوشش کی۔ اس شخص کو ''الاخوان'' سے منسوب کیا گیا اور تحریک کو غیر قانونی قرار دے کر بڑے پیمانے پر گرفتاریاں ہوئیں۔ چھے اخوانیوں کو، جن میں بعض بہترین دماغ اور چوٹی کے فضلاء تھے، پھانسی دے دی گئی، تین سو کو طویل المیعاد قید با مشقت کا حکم ہوا اور دس ہزار سے زیادہ کو مختلف سزائیں دی گئیں۔ انقلابی حکومت سے ''الاخوان'' کے تعلقات کیسے ہی رہے ہوں یہ ناقابل انکار حقیقت ہے کہ انقلاب کی راہ ''الاخوان'' کی ہموار کی ہوئی تھی اور فوجی حکومت نے ''الاخوان'' ہی کے لگائے ہوئے پودے کے پھل کھائے۔ اس پابندی کے بعد سے یہ تحریک زیر زمین ہے۔

اہم نظریات: مصر پر فرانسیسی حملے کے بعد اسلام کے علاوہ سب سے زیادہ طاقتور عامل، جس نے مصر کے ذہنی، روحانی اور مادّی نقطۂ نظر کی نئی تشکیل کو متأثر کیا ہے، مغرب پسندی ہے۔ مغرب پسندی کی روح تحریک ''الاخوان'' کی روح سے بنیادی طور پر متضاد ہے۔ ''الاخوان'' کی نظر میں مغرب پسندی کا اوّلین مقصد یہ ہے کہ معاشرتی زندگی کے سارے مظاہر میں سے مذہب کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا جائے؛ اس کے پیچھے الحاد، مادّیت، تجربیت اور انکار غیب کی طاقتیں کام کر رہی ہیں؛ چنانچہ ان کے نزدیک مغرب کے سیاسی اور فوجی تسلّط سے کہیں زیادہ تباہ کن اور دور رس یہ نظریاتی اور معاشرتی حملہ ہے، جس نے مسلمانوں میں احساس کمتری کو فروغ دیا ہے اور اپنے ملّی اور قومی سرمایے سے نفرت کرنا سکھایا ہے۔ مغربی تصورات سے بیزاری کے باوجود ''الاخوان'' ٹکنولوجی اور سائنس کی ترقیات سے بیش از بیش فائدہ اٹھانے کے حق میں ہیں۔

مغربیت کا اہم ترین مظہر نظریۂ ''قومیت'' ہے۔ ''الاخوان'' کے نزدیک قومیت کا مغربی تصور، جس کی بناء زبان، علاقے، نسل یا ثقافت پر ہو، سراسر غیر اسلامی ہے اور ناقابل قبول۔ اس کی ترقی اسلام کا تنزل ہے۔ قومیت کے مغربی تصور کو اپنانے کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اسلامی اتحاد پارہ پارہ ہو گیا اور عیسائی اور یہودی سامراجی طاقتیں مسلمانوں پر

مسلط ہو گئیں۔ ان کے خیال میں قومیت کے نظریے کو قبول کرنے کا مطلب سامراجی طاقتوں کے ہاتھ مضبوط کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ قومیت کو ''جاہلیت جدیدۃ'' کہتے ہیں۔

''الاخوان'' کے نزدیک صرف اسلام ایسی چیز ہے جو دینی اور دنیوی معاملات میں مسلمان افراد اور مسلمان ملکوں اور حکومتوں کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام صرف روحانی اور مذہبی معاملات پر مشتمل نہیں؛ وہ بیک وقت ایمان و عبادت، وطن و قوم، مذہب و حکومت، روحانیت و عمل، قرآن و شمشیر، سب کچھ ہے۔ اسلام ایسے عالمگیر اور دائمی اصولوں کے مجموعے کا نام ہے جو زبان و مکان کی قیود سے ماوراء ہیں اور ہر نسل، رنگ و قوم کے لیے قابل عمل۔ اسلام کے اس جامع تصور کے نتیجے میں وہ سیاست اور مذہب کی علیحدگی کے سخت ترین مخالف ہیں۔ یہ علیحدگی ایک قطعی خارجی عنصر ہے، جو عیسائی مبلغین، مستشرقین، مغرب زدہ سیاستدانوں اور مغربی تعلیم کے ذریعے مسلمانوں میں داخل ہوا۔ اسلام کو سیاست و حکومت سے علیحدہ رکھنے کا مطلب ''الاخوان'' کی نظر میں اسلام کا گلا گھونٹنا ہے۔

اسلام کے نظریۂ دوام و آفاقیت اور انسانی معاشرے کے تغیر پذیر ہونے کی بنا پر ''الاخوان'' اجتہاد کے استعمال پر پورا زور دیتے ہیں۔ فقہ کے عظیم الشان ذخیرے کو وہ اس مسلسل جد و جہد کا نتیجہ بتاتے ہیں جو ضروریات و مسائل کو سامنے رکھ کر اسلام سے رہنمائی حاصل کرنے کے لیے کی گئی۔ وہ اس ذخیرے کے شایانِ احترام اور قیمتی ہونے کے قائل ہیں، مگر آخری سند صرف قرآن و سنت کو تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن قرآن و سنت کی تعبیر کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضوان اللہ علیہم کی تعبیرات سے ہم آہنگ ہو۔ حق اجتہاد کا صحیح استعمال ان کے نزدیک اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسان کے نفس کا تزکیہ ہو چکا ہو اور وہ نفسانی آلودگیوں اور امراض سے پاک ہو چکا ہو۔

''الاخوان'' کی نظر میں سیاست و حکومت اسلام کے کل کا ایک ایسا لازمی جزء ہے جسے اس کے اخلاقی اور روحانی اجزاء سے کسی طرح جدا نہیں کیا جا سکتا۔ وہ حکومت کو ارکان اسلام میں سے ایک رکن بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا مرتبہ بنیادی اصول و عقائد کا ہے نہ کہ فقہی فروع کا۔ اسلام کا سیاسی نظام ان کے نزدیک نظریۂ خلافت پر مبنی ہے، جس کے مطابق انسان کی حیثیت خدا کے بندے اور اس کے نائب کی ہے۔ اس طرح انسان صرف ایک محدود نیابتی اقتدار کا مالک ہے۔ اسلام کا نظام ان کے نزدیک مذہبی حکومت (تھیوکریسی)، جمہوریت، آمریت اور شہنشاہیت، سب سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ خلیفہ کے لیے وہ ''قرشیت'' کی شرط کو ضروری نہیں بتاتے۔ خلیفہ کا انتخاب براہ راست یا شوریٰ کے واسطے سے، دونوں طرح ہو سکتا ہے۔ خلیفہ کی اطاعت اس پر منحصر ہے کہ وہ شرعی قوانین کی پیروی اور ان کا نفاذ کرے۔ شرعی قوانین کی کھلی ہوئی خلاف ورزی سے اطاعت کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ ''الاخوان'' کے نزدیک شوریٰ اسلامی سیاسی نظام کی بنیاد ہے۔ مجلس شوریٰ کے ارکان شریعت کے عالم، صاحب صلاح و تقویٰ اور زمانے کے حالات کے واقف کار ہونا چاہییں۔ اسلامی ریاست کی اہم ترین ذمہ داری قانون شریعت کا نفاذ ہے۔ شریعت ان کے نزدیک ان اصول اور نظریات کا مجموعہ ہے جنہیں خدا نے قرآن کی شکل میں انسان کی ہدایت کے لیے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا، جو اس کے شارح اور مبین بھی ہیں۔ یہ مکمل زندگی کا نظام ہے اور انسانی

زندگی کو ایک ناقابل تقسیم وحدت قرار دے کر عمل پیرا ہوتا ہے۔ خدا کا یہ نازل کردہ قانون، خواہ فوجداری ہو یا دیوانی یا شخصی، انسان سے غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ قانون سازی کا حق صرف اللہ کو ہے۔ رسول کی حیثیت اس قانون کے لانے والے، اس کو نافذ کرنے والے اور اس کی شرح و تفصیل کرنے والے کی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی ریاست میں ’’الاخوان‘‘ کے نزدیک قانون سازی کی سرے سے گنجائش ہی نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شریعت نے ہمیں عمومی نوعیت کے اصول دیے ہیں، ہر موقع اور محل کے لیے تفصیلی قوانین نہیں دیے، خاص طور سے زمان و مکان کے اختلاف سے متاثر ہونے والے معاملات میں۔ اس طرح ملتِ اسلامیہ کے لیے وضعِ قوانین کے حق اور عمل اجتہاد کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔ قانون سازی کے عمل پر یہ پابندی ضرور ہے کہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں اور روح سے متصادم نہ ہو اور منصوص احکام سے توافق رکھے۔ شریعت کے اصول و قواعد کو مجروح کرنے والے سارے قوانین باطل ہیں۔

’’الاخوان‘‘ کے نزدیک معاشی آزادی اور استحکام کے بغیر سیاسی آزادی بے معنی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ روٹی کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے؛ مگر ان کے نزدیک مسلم ممالک کے درد کا مداوا سرمایہ داری، اشتراکیت، یا اشتمالیت نہیں۔ یہ سب نظام ان کی نظر میں اسلام کی روح سے متصادم ہیں اور مسلمانوں کے مخصوص مسائل کو حل کرنے کے ناقابل۔ صرف خالص اسلامی بنیادوں پر معاشی تنظیم ہی مسلمانوں کے مسائل کو حل کر سکتی ہے۔ ان کے نزدیک معاشی میدان میں اسلام کا مقصود معاشرتی بہبود ہے۔ اس کے حصول کے لیے اسلام جہاں قانون سازی سے مدد لیتا ہے تاکہ ایک صحت مند معاشرہ وجود میں آ سکے اور قائم رہ سکے اور ایک مخصوص سطح سے نیچے نہ گرنے پائے، وہاں وعظ و نصیحت، تبلیغ و ارشاد اور اخلاقی تعلیم کو بہت زیادہ اہم قرار دیتا ہے، تاکہ انسان جانور کے مرتبے سے اٹھ کر ایک ارتقاء یافتہ اور اخلاقی زندگی گزارنے کے لیے شعوری طور پر تیار ہو سکے۔ ’’الاخوان‘‘ کے نزدیک اسلام ذاتی ملکیت کو جائز قرار دیتا ہے، مگر صرف اس حد تک کہ معاشرے کے مجموعی مصالح سے اس کا تصادم نہ ہو۔ ’’الاخوان‘‘ ہی وہ پہلی جماعت ہے جس نے ملکیتوں کی تحدید کا مطالبہ کیا۔ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ جبر پر مبنی غیر فطری معاشی مساوات کا اسلام قائل نہیں۔ اسلام نہ طبقات کو ختم کرتا ہے اور نہ طبقاتی منافرت اور کشمکش کی تبلیغ کرتا ہے۔ وہ بالائی اور زیریں طبقات کے فرق کو کم سے کم تر کر کے ایسے باہمی تعلقات کو فروغ دینا چاہتا ہے جن کی بنیاد ہمدردی اور جذبۂ امداد باہمی پر ہو؛ چنانچہ وہ اکتناز، ذخیرہ اندوزی اور اظہارِ دولت و ثروت کو حرام بتاتا ہے، قوم کی دولت میں غریبوں کا حق مقرر کرتا ہے اور استحصال بے جا کے سارے ذرائع اور طریقوں کو ناجائز بتاتا ہے۔ سود استحصال بے جا کا سب سے بڑا ذریعہ ہے؛ اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں؛ اسی لیے ’’الاخوان‘‘ کا کہنا ہے کہ بینکوں کے موجودہ نظام کو، جس کی ریڑھ کی ہڈی سود ہے، ختم کر کے نفع اور نقصان میں شرکت کے اصولوں پر بینک قائم کرنا چاہییں۔ ان کے نزدیک اسلام اپنی ریاست کے سارے باشندوں کے سماجی تکافل کی ذمہ داری بلا کسی امتیاز کے لیتا ہے، معدنی اور قدرتی ذرائع کی کھوج اور حصول ضروری قرار دیتا ہے۔ ’’الاخوان‘‘ صنعتوں کو فروغ دینے پر زور دیتے ہیں۔ انھوں نے مطالبہ کیا کہ سب کمپنیوں کو قومی ملکیت قرار دیا جائے، حتیٰ کہ نیشنل بینک کو بھی، جو غیر ملکیوں کا سب سے بڑا ذریعہ

استحصال ہے ۔

”الاخوان“ کی نظر میں معاشرتی اصلاحات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے ۔ اسلامی معاشرہ ان کا نصب العین ہے ۔ اصلاح معاشرہ کے لیے ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ تمام انسانوں کے درمیان اخوت کا اعلان کیا جائے؛ مرد اور عورت دونوں کی ترقی کی راہ کھولی جائے اور عام انسانی حقوق میں ان کی باہمی مساوات و کفالت کی تبلیغ کی جائے؛ ہر فرد کی زندگی، ملکیت، کام، صحت، آزادی اور تعلیم کے حق کو تسلیم کیا جائے؛ اس کے پیٹ اور جنس کی جائز خواہشات کی تکمیل کے مناسب مواقع بہم پہنچائے جائیں؛ جرائم کی روک تھام میں سخت گیری سے کام لیا جائے؛ ساتھ ہی حکومت اپنے مخصوص دائرے میں اسلامی نظام برپا کرنے کی جد و جہد کرے ۔ معاشرے کی اصلاح و تعمیر کو چار ترتیب وار مرحلوں میں تقسیم کیا گیا ہے : ۱ ۔ مسلمان فرد؛ ۲ ۔ مسلمان قوم؛ ۳ ۔ مسلمان خاندان؛ ۴ ۔ مسلمان حکومت؛ ان میں ہر بعد والا مرحلہ پہلے کی اصلاح و تعمیر کا محتاج ہے اور سب کی بنیاد فرد ہے ۔ جب تک فرد کی اصلاح نہ ہو کسی بات کی اصلاح نہیں ہو سکتی ۔ اس اصلاح کا آخری سرا حکومت کی اصلاح ہے، جس کے بعد ہی مکمل اسلامی نظام اپنی تمام برکتوں کے ساتھ برپا ہو سکتا ہے ۔

عملی کام : ”الاخوان“ کے ان نظریات نے انہیں براہ راست ملک کی سیاسی، معاشی، سماجی، ثقافتی، تعلیمی اور طبی زندگی میں حصہ لینے اور اسے بہتر بنانے پر مجبور کیا، ورنہ اس وقت ملک کی سب جماعتوں کی توجہ صرف سیاسی امور تک محدود تھی ۔ یہ کام مختصر طور سے حسب ذیل نوعیت کے تھے :

فلاحی اور سماجی خدمات : قاہرۃ میں ”الاخوان“ کے مرکز کے قیام کے بعد ہی ایک ایسا دفتر قائم کیا گیا جس کا کام غریبوں اور محتاجوں کی مدد، بے روزگاروں کو روزگار فراہم کرنے کی جد و جہد، ضرورت مندوں کو چھوٹے سرمایے کے قرضوں کی فراہمی، مریضوں کا مفت علاج، حفظان صحت کے اصولوں کی اشاعت اور غریبوں کو ارزاں نرخوں پر غذا کی فراہمی تھا ۔ ۱۹۴۵ء میں اس دفتر کی حیثیت مستقل ہو گئی اور اس کا نام ”جماعات اقسام البرّ و الخدمة الاجتماعیه للاخوان المسلمین“ رکھ دیا گیا، یعنی ”اخوان کا سوشل ویلفیر بورڈ“ ۔ تحریک کے پہلی بار غیر قانونی قرار دیے جانے سے پہلے مصر کی وزارت امور رفاہ عامہ کے رجسٹریشن کے تحت اس ادارے کی پانچ سو شاخیں کام کر رہی تھیں ۔ ”الاخوان“ کے مرکزِ عام کے ماتحت شعبے بھی رفاہ عام کے کاموں میں حصہ لیتے تھے، مثلاً شعبۂ محنت کشاں کا کام کارخانوں کے حالات کا مطالعہ، مزدوروں سے متعلق قوانین کی تشریح و تنقید، محنت کشوں کے حقوق کے لیے جد و جہد، باہمی امدادی منصوبوں میں شمولیت کی ترغیب وغیرہ تھا ۔ اسی طرح شعبۂ ماہرین زراعت کا کام تھا زراعت کے جدید اور اصلاحی طریقوں کی ترویج اور زرعی صنعتی منصوبوں کی تیاری، جس میں مویشیوں کی افزائش نسل، عمدہ بیج کا استعمال، دودھ سے تیار شدہ اشیاء نیز ترکاریوں وغیرہ کو ڈبوں میں محفوظ کرنا شامل تھا ۔ ماہرین عمرانیات کا شعبہ ایسی عملی تحقیقات اور فنی تجاویز پیش کرتا تھا، ایسے ادارے قائم کرتا تھا جو معاشرتی انصاف قائم کرنے میں حکومت کی مدد کریں، معاشرتی کفالتِ باہمی کے منصوبے کا نفاذ کرتا تھا اور امداد باہمی کی انجمن قائم کرتا تھا ۔

جسمانی تربیت : جسمانی تربیت ”اخوانوں“ کے فرائض میں داخل تھی ۔ جماعت کے پہلی مرتبہ غیر قانونی قرار دیے جانے سے پہلے ان کے بڑے بڑے سپورٹس کلب قائم تھے، جن کے ٹورنامنٹ مصر کے

بڑے بڑے شہروں میں ہوتے تھے۔ ملک میں "الاخوان" کی ننانوے ٹیمیں فٹ بال کی، بتیس باسکٹ بال کی، اٹھائیس ٹیبل ٹینس کی، انیس بھاری وزن اٹھانے کی، سولہ باکسنگ کی، نو کشتی کی اور آٹھ تیراکی کی تھیں۔ غیر قانونی قرار دیے جانے کے بعد اس شعبے میں کچھ اضمحلال آ گیا، تاہم ۱۹۵۲ء میں جو دو کیمپ موسم گرما کے لگائے گئے ان میں کثیر تعداد میں لوگوں نے شرکت کی۔

حسن البنّا نے ۱۹۳۸ء میں سرکاری مصری سکاؤٹ تنظیم سے ہٹ کر "فریق الرحلات" (جماعت سفر) کے نام سے ایک نئی سکاؤٹ تنظیم بنائی۔ ۱۹۴۱ء میں اس کے لیے مخصوص پروگرام وضع کیا گیا۔ یہ اخوان سکاؤٹ "جوّالۃ" کہلاتے تھے۔ ان کی تربیت کے نگران وہ لوگ تھے جو فوجی مشقیں کیے ہوئے تھے۔ سکاؤٹ تنظیم نے بڑی تیزی سے ترقی کی؛ ان کی تعداد ۱۹۴۰ء میں ۲،۰۰۰ اور ۱۹۴۲ء میں ۱۵،۰۰۰ ہو گئی۔ پھر یہ تنظیم دیہات میں پھیلنے لگی۔ ۱۹۴۳ء میں انہی کے ذریعے دیہی علاقوں میں سماجی منصوبے چلائے گئے۔ ۱۹۴۵ء میں یہ تعداد ۴۵،۰۰۰ ہو گئی اور ۱۹۴۶ء کے اواخر میں ۶۰،۰۰۰۔ ۱۹۴۷ء کے مشہور عرصے میں ان لوگوں نے بہت کام کیا۔ بعد میں تعداد میں اور اضافہ ہوا۔ ۱۹۴۸ء میں تنظیم کو غیر قانونی قرار دیا گیا تو یہ نظم بھی ختم ہو گیا۔ فوجی انقلاب کے بعد نئے سرے سے اس کی تنظیم ہوئی اور ۱۹۵۳ء میں ان کی تعداد پھر ۷،۰۰۰ ہو گئی تھی۔

ثقافتی و تعلیمی خدمات: "الاخوان" روحانی تربیت پر بہت زور دیتے تھے۔ شعبۂ خاندان روحانی تربیت کا ذمہ دار تھا۔ اس نظام کے تحت ہر بھائی (اخ) پر اٹھائیس فرائض کی ادائیگی لازمی تھی۔ مرکز کا "شعبۂ اشاعت دعوت" دعوتِ اسلامی کے موضوع پر چھوٹی بڑی کتابیں شائع کرتا تھا۔ مرکز سے قریب قریب تیس، اور "الاخوان" کی لکھی ہوئی دوسری ایک سو موجودہ کتابیں شائع کی گئیں، جو مذہبی، سیاسی، معاشرتی، معاشی، ادبی اور سوانح وغیرہ ہر طرح کے موضوعات سے بحث کرتی ہیں۔ خاندانی نظام کے لیے علیحدہ اسلامی نصاب شائع کیا گیا، نیز تربیت کے لیے ہفتہ وار اجتماعی درس اور خطبات کا انتظام تھا۔ "الاخوات المسلمات" یعنی ارکان خواتین کے علیحدہ پروگرام ہوتے تھے اور "مدارس جمعۃ" کے نام سے بچوں کے لیے الگ۔ مرکز میں شعبۂ پیشہ وراں کے تحت علمی پائے کے علمی لیکچر ہوتے تھے۔ مقررین میں مصر کے چوٹی کے ارباب علم و فن شامل تھے۔ مرکز میں ایک کتب خانہ تھا، جس میں اسلام سے متعلق تمام موضوعات پر کتابیں جمع کی گئیں۔ یہ کتب خانہ انقلابات کی نذر ہو گیا۔

الاخوات المسلمات: مغربی اثرات کے تحت مصر میں عورتوں کی تعلیم کی حمایت، پردے کی مخالفت اور عورت مرد کے آزادانہ میل جول کی وکالت بڑے زور سے شروع ہوئی اور ان مقاصد کے حصول کے لیے ۱۹۲۳ء میں "جمعیۃ الاتحاد النّسائی المصری" کا قیام عمل میں آیا۔ ان اثرات کو ختم کرنے اور عورت کو اس کا اسلامی مقام دلانے کے لیے "الاخوان" نے کتابیں لکھنے کے علاوہ عملی کوشش بھی کی۔ ۱۹۳۲ء میں "فرق الاخوات المسلمات" کے نام سے جماعت کے تحت عورتوں کی تنظیم کی گئی۔ ۱۹۴۴ء میں اس کی جدید تنظیم عمل میں آئی۔ ۱۹۴۸ء میں اس شعبے کی پچاس شاخیں تھیں، جن میں پانچ ہزار عورتیں شامل تھیں۔ تنظیم کا مقصد عورت کے متعلق معاشرے کے نقطۂ نظر کی تصحیح، اس کے حقوق کا اعتراف، نسوانی اصلاح و بیداری کی قیادت کی باگ ڈور عورتوں کے سپرد کرنا اور ان

کے معاشرتی فریضۂ حیات کی تعیین تھا۔ بچوں کے لیے علیحدہ تربیت گاہیں قائم کی گئیں۔ خانگی طبی امداد کی تعلیم کا انتظام ہوا۔ تبلیغ کرنے والی عورتوں کے لیے مبلغات کی درس گاہیں قائم کی گئیں، نیز دستکاری کے مراکز اور زنانہ محتاج خانے کھولے گئے۔

اقتصادی خدمات: قومی دولت کی افزایش و تحفظ اور معاشی آزادی ''الاخوان'' کے مقاصد میں شامل ہے، چنانچہ مختلف اوقات میں سات بڑی کمپنیاں قائم کی گئیں: ۱۔ اسلامی معاملات کمپنی (۱۹۳۹ء)، جس نے ''ٹرانسپورٹ سروسز'' اور پیتل کی ایک فیکٹری کھولی؛ ۲۔ عربی کان کن کمپنی (۱۹۴۷ء)؛ ۳۔ الاخوان المسلمون کا کارخانۂ پارچہ بافی (۱۹۴۸ء)؛ ۴۔ الاخوان مطبع؛ ۵۔ ٹریڈنگ اینڈ انجینیرنگ کمپنی؛ ۶۔ ٹریڈنگ انجینیر کمپنی؛ ۷۔ عربی اشتہارات کمپنی۔ ان کے علاوہ باہمی اشتراک سے ''اخوانیوں'' نے بہت سی کمپنیاں قائم کیں۔

طبّی خدمات: ''الاخوان'' کا طبی شعبہ ڈاکٹروں کی ایک جماعت پر مشتمل ۱۵ نومبر ۱۹۴۴ء کو قائم ہوا۔ ۱۹۴۵ء میں اس کی کھولی ہوئی ڈسپنسری میں زیر علاج مریض ۲۱،۸۷۷ اور ۱۹۴۷ء میں ۵۱،۳۰۰ تھے۔ طنطا میں اس کے قائم کردہ شفاخانے میں یہ تعداد ۱۹۴۶ء میں ۵،۰۰۰ اور ۱۹۴۷ء میں ۸،۰۰۰ تھی۔ اس شعبے نے مختلف جگہ شفاخانے قائم کیے، جن میں اقامتی اور گشتی شفاخانے اور ڈسپنسریاں بھی تھیں۔ ۱۹۳۸ء میں طبّی شعبے کا بجٹ تئیس ہزار پاؤنڈ تھا۔ پہلی مرتبہ پابندی اٹھنے کے بعد اس شعبے کو حیرت انگیز ترقی ہوئی۔

صحافت: مختلف اوقات میں ''الاخوان'' کی طرف سے جو روزنامے، ہفتہ نامے، یا ماہ نامے شائع ہوئے وہ یہ ہیں: ترجمان (Organ) روزنامے: الاخوان المسلمون؛ ہفتہ نامے: الاخوان المسلمون، الشہاب، الکشکول، التعارف، الشعاع النذیر، المباحث؛ ماہنامے: المنار، الشہاب؛ صرف نقیب، ترجمان نہیں: ہفتہ نامے: الدعوۃ، منزل لوسی، منبرالشرق؛ ماہ نامے: المسلمون۔

''الاخوان'' بیرون مصر: حسن البنّا نے بعض اسلامی ممالک کو ۱۹۳۷ء سے پہلے خطوط لکھے تھے، مگر تحریک کی شاخیں ۱۹۳۷ء کے بعد ہی کھلیں۔ دمشق میں ۱۹۳۷ء میں ایک شاخ قائم ہوئی جو ''الاخوان'' کی سب سے طاقتور شاخ رہی۔ شام کے مختلف علاقوں میں مختلف ناموں سے ان شاخوں کا قیام انجمنوں کی صورت میں عمل میں آیا، مگر سب مل کر ''شباب محمد'' کہلاتی تھیں۔ ان انجمنوں کی مجموعی کانفرنسیں ہوتی رہیں۔ ۱۹۴۴ء میں حلب میں پانچویں کانفرنس میں ان کو متحد کر کے مصطفیٰ السّباعی مشہور عالم و خطیب کو مراقب عام مقرر کیا گیا۔ تفصیلی پروگرام یبرود [شام میں حمص اور بعلبک کے مابین] میں ۱۹۴۶ء میں وضع کیا گیا۔

۱۹۴۶ء میں یروشلم میں ایک شاخ قائم ہوئی اور فلسطین کے دوسرے قصبات میں بھی تحریک پہنچ گئی۔ ۱۹۴۶ء میں لبنان، اردن اور فلسطین کی ایک مجموعی کانفرنس ہوئی اور صیہونیت کے خلاف اور ''الاخوان'' کی تائید میں تجاویز منظور ہوئیں۔ لبنان میں ۱۹۴۶ء ہی میں ایک شاخ قائم ہوئی، جس نے جنگ فلسطین کے دوران میں خاص سرگرمی کا مظاہرہ کیا۔ لبنان میں ۱۹۴۹ء میں ''الاخوان'' کا کام زیادہ ہوا۔ سوڈان میں کام کی ابتدا ۱۹۴۶ء میں ہوئی اور مختلف مقامات میں پچیس شاخیں قائم ہو گئیں۔ عراق میں یہ تحریک بغداد کے شیخ محمد محمود الصّواف کے تحت چلتی رہی۔ شمالی، نیز مشرقی افریقہ کے بعض حصوں،

مثلاً اسمرا (اریٹیریا) اور تطوان (مراکش) وغیرہ، میں بھی یہ تحریک پہنچی۔ "الاخوان" کا دعوٰی تھا کہ ان کی شاخیں انڈونیشیا، پاکستان اور ایران میں بھی ہیں، مگر یہاں در اصل اس جماعت کے ارکان نہیں بلکہ "الاخوان" کے ہمدرد موجود ہیں۔

مآخذ: علاوہ "الاخوان" کے مذکورۂ بالا روزناموں، ہفتہ ناموں اور ماہ ناموں کے: (۱) حسن البنّا: مذکرات الدعوة و الداعیة، قاہرة ۱۹۵۸ء؛ (۲) من خطب حسن البنّا: الحلقة الاولٰی، دمشق ۱۹۳۸ء؛ (۳) البنّا: نحو النّور، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۴) البنّا: المنہاج، قاہرة ۱۹۳۸ء؛ (۵) البنّا: الی ایّ شیء ندعوا الناس، قاہرة بدون تاریخ؛ (۶) البنّا: ہل نحن قوم عملیون، قاہرة؛ (۷) البنّا: دعوتنا فی طور جدید، قاہرة؛ (۸) البنّا: عقیدتنا؛ (۹) البنّا: المؤتمر الخامس، قاہرة بدون تاریخ [مصر ۱۹۵۱ء؛ اردو ترجمہ: الاخوان المسلمون، از طہٰ حسین، کراچی ۱۹۵۲ء]؛ (۱۰) البنّا: مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، بغداد بدون تاریخ؛ (۱۱) البنّا: الاخوان المسلمون تحت رایة القرآن، بغداد بدون تاریخ؛ (۱۲) سید قطب: العدالة الاجتماعیة فی الاسلام، قاہرة ۱۹۴۹ء؛ (۱۳) عبدالقادر عودہ: الاسلام بین جہل ابنائه و عجز علمائه، بغداد ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) عودہ: المال و الحکم فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۵) عودہ: الاسلام و اوضاعنا القانونیة، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۶) محمد الغزالی: الاسلام و الاوضاع الاقتصادیة، قاہرة ۱۹۵۲ء؛ (۱۷) محمد الغزالی: من ہنا نعلم، قاہرة ۱۹۵۴ء؛ (۱۸) محمد الغزالی: عقیدة المسلم، قاہرة ۱۹۵۲ء؛ (۱۹) محمد الغزالی: الاسلام المفتری علیه بین الشیوعیین والرأسمالیین، قاہرة ۱۹۵۱ء؛ (۲۰) قانون النظام الاساسی لہیئة الاخوان المسلمین، ترمیم کردۂ ۸ دسمبر ۱۹۴۵ء؛ (۲۱) عبدالرحمٰن البنّا: ثورة الدم، قاہرة ۱۹۵۱ء؛ (۲۲) البہی الخولی: المرأة بین البیت و المجتمع، قاہرة بدون تاریخ؛ (۲۳) کامل الشریف: الاخوان المسلمون فی حرب فلسطین، قاہرة ۱۹۵۱ء؛ (۲۴) حقائق التاریخ، قصّة الاخوان کاملة، قاہرة بدون تاریخ؛ (۲۵) فتحی العسّال: حسن البنّا کما عرفته، قاہرة؛ (۲۶) احمد انور الجُندی: قائد الدعوة او حیاة رجل و تاریخ مدرسة، قاہرة ۱۹۴۵ء؛ (۲۷) احمد انس الحجاجی: رَوح و ریحان، قاہرة ۱۹۴۵ء؛ (۲۸) احمد محمد حسن: الاخوان المسلمون فی المیزان، قاہرة بدون تاریخ؛ (۲۹) محمد شوقی زکی: الاخوان المسلمون و المجتمع المصری، قاہرة ۱۹۵۴ء؛ (۳۰) اسحاق موسی الحسینی: الاخوان المسلمون: کبری حرکات الحدیثة فی الاسلام، بیروت ۱۹۵۵ء؛ (۳۱) کمال کیرہ: محکمة الشعب، ۵ جلد، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۳۲) کمال کیرہ: محاکمات الثورة، ۴ جلد، قاہرة ۱۹۵۴ء؛ (۳۳) Francis Bertier: *L'Ideologie Politique des Frères Musulmans*، در *Orient*، ج ۸، ۱۹۵۸ء؛ (۳۴) فضل الرّحمان: *Al-Ikhwan al-Muslimun, A Survey of Ideas and Ideals*، در *Bulletin of the Institute of Islamic Studies*، علی گڑھ ۱۹۵۹ء، ص ۹۲ تا ۱۰۲۔

(فضل الرّحمان)

اَخُوَنْد: (Akhund و Akhūnd) ایک لقب، جو پہلے وسطی ایشیا میں اور تیموری دور کے بعد ایران میں خوجہ افندی کی جگہ علماء کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور جس سے بعض اوقات ایک مخصوص منصب دینی بھی مراد ہوتا تھا۔ مشرقی ترکستان میں یہ لفظ افندی (Sir) کے بجائے استعمال ہوتا ہے اور "آخُنْم" کی شکل میں بھی بولا جاتا ہے۔ مغربی ترکستان میں اس کا اطلاق بلند مرتبہ علماء پر اور اطراف قزان میں اس بڑے امام پر ہوتا تھا جو محلے کے اماموں کی نگرانی کرتا تھا اور اماموں اور مفتی کے مابین واسطے کا کام دیتا تھا۔ اس لفظ کی بابت یہ گمان تھا کہ یہ فارسی لفظ خوند یا خواند سے بنا ہے (دیکھیے کاترمیر Quatremère: *Histoire des sultans mamlouks*، ۱: ۵۶، ۹۹؛ راڈلوف Radlov: *Wb.*، ۱: ۱۳۵)؛ لیکن یہ مسئلہ ایسا آسان نہیں جیسا کہ

خیال کیا گیا تھا، کیونکہ اس کے شروع کے الف کی وضاحت ترکستان میں مستعمل ایرانی بولیوں کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ بدی صو کے اطراف اور خصوصاً دریاے چو کے حوضے میں مغلوں کے زمانے میں بھی جو عیسائی ترک آباد تھے ان کے پادریوں کو ارکؤن یا ارخون کہا جاتا تھا اور بالکل ممکن ہے کہ اسی لفظ نے آگے چل کر اخون کی شکل اختیار کر لی ہو۔ خیال ہے کہ لفظ ارخون arkhon یونانی لفظ ἄρχων (دیکھیے Dozy : Supplement، ۱ : ۲۷؛ محمد قزوینی : جہان گشای جوینی، ۳ : ۴۰۰ ببعد) یا ارمنی زبان سے (Marr : Zapiski vost. otdel russk. arkh. obshch، ۱۶ : ۲۶ ببعد) ماخوذ ہے۔ Rubruck، جس نے اس لفظ کو Organum کی شکل میں لکھا ہے، کہتا ہے کہ ترکمانوں کے (جن سے بظاہر مسلمان قارلق مراد ہیں) بدی صو کے علاقے پر قبضہ کرنے سے پہلے اس لقب کا اطلاق نسطوری العقیدہ روحانیوں [قسیسوں] پر کیا جاتا تھا (دیکھیے Rockhill : The Journey of William of Rubruck، در Hakluyt Society، سلسلۂ دوم، عدد ۴، لندن ۱۹۰۰ء، ص ۱۴۲)۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہے کہ دریاے چو Chu کے حوضے [طلاس] کو مغلوں کے زمانے تک ارغو کہتے تھے (دیکھیے محمود کاشغری، ۱ : ۳۰ [وہ علاقے جو طراز اور بالاساغون کے درمیان ہیں])۔ اگر لفظ ارغون، بمعنی باشندگان خطۂ ارغو، کو ارغو سے مشتق سمجھا جائے تو ترکی قواعد صرف کی خلاف ورزی نہ ہو گی (دیکھیے مارکوارٹ Marquart : Ungarische Jahrbücher، ۹ : ۷۹)۔ یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ ان علاقوں کا ایک عظیم قبیلہ، جس کا نام آج کل ارغون Argun ہے، چودھویں۔ پندرھویں صدی میں بھی اسی نام سے مشہور تھا۔ تاہم قزاقی بولی میں عوامی شاعر یا عاشق [مغنی، ستار] کے معنی میں ایک لفظ Akin ہے جسے رادلوف Radlov (Wb.، ۱ : ۹۸ - ۹۹) لفظ آخوند کا مرادف ٹھیراتا ہے۔

(احمد زکی ولیدی طوغان [د۔ آ، ترکی])

اَخُوْنْد پَنْجُو : (۹۳۳ — ۱۰۴۰ھ) ⊗

شیخ عبدالوہاب ابن یوری پشاوری معروف بہ اخوند پنجو سید غازی، بابا نو سلجای سید حسینی کے بیٹے تھے۔ آپ ۹۳۳ھ میں یوسف زئی کے علاقے میں، جو پشاور کے شمال میں واقع ہے، پیدا ہوئے۔ آپ کے والد نے، جو ایک متقی اور پرہیزگار آدمی تھے، ۹۴۵ھ کے قریب ضلع ہزارہ کے راستے ہندوستان سے نکل کر موضع نار حسین علاقۂ یوسف زئی میں سکونت اختیار کر لی اور شجو مان ختو خیل کے زیر سایہ، جو اس وقت اس سر زمین کا حاکم تھا، زندگی بسر کرنے لگے۔ اس کے بعد اپنے بیٹے عبدالوہاب کو، جن کی عمر اس وقت چودہ سال تھی، اپنے ساتھ لے کر حدود ۹۴۷ھ میں موضع جوہڑ کجر بگرام میں جا کر اقامت گزیں ہو گئے۔ عبدالوہاب نے اسی جگہ تعلیم پائی۔ ان کے والد نے ۹۶۹ھ میں اٹک کے قصبے میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔ عبدالوہاب نے ۹۸۱ھ میں اڑتالیس سال کی عمر میں اکبرپورے میں، جو پشاور کے مشرق میں تیرہ میل کے فاصلے پر واقع ہے، سکونت اختیار کی اور تا دم آخر وہیں مقیم رہے۔ ۹۹۱ھ میں آپ نے اکبرپورے کے مقام پر میر ابوالفتح قسمی کے ہاتھ پر سلسلۂ چشتیہ صابریہ میں بیعت کی۔ میر صاحب ممدوح شیخ جلال الدین تھانیسری کے مرید تھے۔ آپ نے سوات و تیراہ میں بہت شہرت حاصل کی اور افغانوں میں ایک صاحب کرامات ولی اللہ کی حیثیت سے مشہور ہو گئے؛ چنانچہ کابل و خیبر سے لے کر اٹک تک تمام لوگ ان کے مرید و معتقد بن گئے۔ غنوانی کی روایت کے مطابق (تحفة الاولیاء، ص ۳۳) اکبر بادشاہ نے بھی ۹۹۳ھ میں اکبرپورے کے مقام

پر اخوند پنجو کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی عقیدت اور اخلاص کا اظہار کیا تھا ۔ بقول مفتی غلام سرور اخوند پنجو نشرِ علوم اور درس و تدریس کی ترغیب و تحریص میں ساعی رہتے تھے ۔ آپ پشتو زبان بولتے تھے، لیکن شعر فارسی میں کہتے تھے ۔ آپ ہندی زبان میں بھی بات چیت کر سکتے تھے ۔ آپ نے فقہ حنفی کی کتاب کنز الدقائق کو پشتو میں نظم کیا تھا۔ اخوند پنجو نے چھیانوے سال کی عمر میں اکبرپورے کے مقام پر بتاریخ ۲۷ رمضان المبارک ۱۰۴۰ھ بروز دوشنبہ بوقت چاشت وفات پائی اور اسی جگہ دفن ہوئے ۔ خزینة الاصفیاء کے مؤلف نے آپ کا سن وفات ۱۰۷۴ھ لکھا ہے، لیکن رضوانی کا قول (جو ۱۰۴۰ھ ہے) زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ رضوانی نے متوفی کے معاصر ماخذ سے تحقیق کر کے یہ تاریخ لکھی ہے ۔

اخوند پنجو لوگوں کو ہمیشہ ارکانِ خمسۂ اسلام کی پابندی کی تاکید کرتے رہتے تھے اور اسی وجہ سے پنجو کے نام سے مشہور ہو گئے ۔ آپ کی خدمت میں صاحبِ اثر و رسوخ مریدوں کا ایک ہجوم رہتا تھا اور وہ آپ کے فیوض و برکات کی نشر و اشاعت اطراف و اکناف میں کیا کرتے تھے اور کتابیں بھی لکھا کرتے تھے، مثلاً شیخ عبدالرحیم ابن میاں علی نے فارسی زبان میں مناقب اخوند پنجو کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی، جس کو خاکی اکبرپوری نے ۱۱۹۸ھ میں مناقب خاکی کے نام سے نظم کیا اور پھر فارسی نظم کو میاں پادشاہ (ساکن کندی شیخان، اکبرپورے) نے پشتو نظم کے سانچے میں ڈھالا ۔ شیخ عبدالغفور عباسی پشاوری نے بھی اخوند کے مناقب و محاسن تحریر کیے ہیں۔

اس کے علاوہ آپ کے مریدوں میں سے دو بھائی اخوند چالاک اور اخوند سالاک مشہور تھے، جو کوہستان چغرزئی، رود اباسین اور کابل گرام کے باشندے تھے اور اصلاً ترک تھے ۔ انہوں نے اخوند کے ہزاروں مریدوں اور مجاہدوں کے ساتھ ہزارے اور بنیر کے کوہستان میں دینِ اسلام کی تبلیغ کی اور جہاد کر کے وہاں کے لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا ۔ اس وقت سلطان محمود گدن اور یارخان غرغشتی بھی ان غزوات میں شامل تھے ۔ فتاویٰ غریبہ اخوند چالاک کی تالیفات میں سے ایک نہایت معتبر کتاب ہے ۔ مولوی اسمٰعیل شہید دہلویؒ نے بطورِ خاص موضع ہندو زندہ میں مالِ غنیمت کی تقسیم اور بدری کے مقام پر سردار یار محمد خان کے قتل کے سلسلے میں اسی کتاب غریبہ سے سند و فتویٰ حاصل کیا تھا ۔ ان کی دوسری کتاب بحر الانساب ہے، جو افغانوں ترکوں، سیدوں اور مشائخ طریقت کے سلسلۂ نسب کے متعلق ہے ۔ تیسری کتاب غزوبہ ہے، جو بنیر اور کوہستان ہزارہ سے سرحدات چلاسات تک کے علاقے اور کنگت میں رہنے والے کافروں اور ان کے درمیان جنگ کے واقعات پر مشتمل ہے ۔ یہ تینوں کتابیں فارسی زبان میں ہیں ۔ چوتھی کتاب مناقب حضرت اخوند پنجو ہے ۔ یہ بھی ایک معتبر کتاب ہے۔

مآخذ : (۱) میر احمد شاہ : تحفة الاولیاء، لاہور ۱۳۲۲ھ؛ (۲) نصراللہ خان نصر : حضرت اخوند پنجو صاحب، (بزبان پشتو) پشاور ۱۹۵۵ء؛ (۳) مفتی غلام سرور لاہوری : خزینة الاصفیاء، جلد اول، مطبوعہ نولکشور ۱۹۱۴ء؛ (۴) ملا مست زمند : سلوک الغزاة، (پشتو اکادمی کابل کا قلمی نسخہ)؛ (۵) صباح الدین کاکاخیل : تذکرۂ شیخ رحمکار، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۶) صدیق اللہ : مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء۔

(عبدالحیی حبیبی افغانی)

⊗ **اخوند درویزہ** : ننگرہاری، ثم پشاوری، پشاور کے ایک مشہور ولی اللہ اور عالمِ دین ۔

درویزہ بن گدائی بن سعدی جیون بن جنی کی نسل سے تھے۔ اخوند درویزہ کا اپنا بیان یہ ہے کہ جیون بن جنی کابل کے مشرق میں افغانستان کے درۂ مہمند میں اقامت گزین ہوئے۔ جیون بن جنی دراصل قندس (قندوز) کے رہنے والے ترک تھے اور بلخ کے حکمرانوں کے رشتے دار تھے۔ جب مہمندوں سے اختلاف پیدا ہوا تو بلخ کے حکمداروں نے ان کی حمایت کی اور اسی طرح انہیں ننگرہار کے لوگوں کی سرداری مل گئی۔ ان کے سات بیٹے تھے، جن میں سے ایک کا نام محمد تھا۔ اس بیٹے سے درغان پیدا ہوا اور اس نے کوہ سفید (سپین غر) کے دامن میں پاپین کے مقام پر سکونت اختیار کی۔ درغان کا بیٹا سعدی شیخ مولی یوسف‌زئی (رک بان) کا ہمعصر تھا اور ۸۲۰ھ کے قریب یوسف‌زئی اقوام کے ساتھ سوات چلا آیا اور اسی جگہ شیخ مولی (رک بان) کے اصول تقسیم اراضی کے مطابق زمیندار بن گیا۔ اس کا حصہ مولی زئی مندو زئی میں مقرر ہوا؛ لیکن بعد میں اسی جگہ سعدی مارا گیا اور اس کے بیٹے گدائی نے وہاں سے نکل کر علاقہ بنیر میں اسمعیل خیل کے ملک میں چغرزئی کے مقام پر سکونت اختیار کر لی۔

گدائی نے پاپین کے شہزادوں کے خاندان کی ایک عورت سے شادی کی، جس کا نام فراری بنت نازو خان بن ملک داور بائی تھا اور جو سلطان توسنا اور سلطان بہرام (رک بہ قسمت تاریخ افغانستان، زیر عنوان حکمرانان گنر و یوسف زئیان) کی نسل سے تھی۔ تاریخ پشاور کے مؤلف کے بیان کے مطابق شیخ درویزہ اسی فراری کے بطن سے یوسف زئی کے علاقے (شمالی پشاور) کے گاؤں ننگر زئی میں ۹۴۰ھ کے نواح میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے اسی علاقے میں تحصیلِ علم کی اور بڑے پرہیزگار شخص ثابت ہوئے۔ ان کے ایام جوانی کے استاد ملا سنجر پابینی، ملا مصر احمد، ملا محمد زنگی اور ملا جمال الدین ہندی تھے۔ انہوں نے سید علی ترمذی (رک بان) سے روحانی فیض حاصل کیا اور سلسلۂ کبرویہ چشتیہ میں منسلک ہو گئے۔ عمر کا معتدبہ حصہ انہوں نے سوات سے لے کر تیراہ تک افغانوں کے ملک میں دین کی تبلیغ اور لوگوں کی ہدایت کے لیے بسر کیا اور بہت رسوخ حاصل کر لیا۔ شیخ درویزہ خود لکھتے ہیں کہ وہ لوگوں میں اس قدر محبوب عام اور مرجع انام بن گئے تھے کہ قوم یوسف‌زئی کے ایک بزرگ ملک دولت مولی زئی نے یمن و برکت کے خیال سے اپنی بہن مریم کا نکاح ان کے ساتھ کر دیا۔ ان دنوں شیخ درویزہ کی والدہ قندس (قندوز) میں تھیں اور ان کے والد وہاں فوت ہو گئے تھے، اس لیے شیخ کو قندس جانا پڑا۔ اس سفر سے لوٹ کر آپ پھر یوسف زئی کے علاقے میں آ گئے اور بایزید پیر روشن (رک بآن) کے مقابلے میں مخالفانہ تبلیغ کا علم بلند کیا، بلکہ انہوں نے اپنی ساری عمر اسی کوشش میں صرف کر دی کہ لوگوں کو پیر روشن بایزید کی پیروی کرنے سے باز رکھیں۔ شیخ درویزہ عموماً بایزید کے ساتھ اور ان کے مریدوں کے ساتھ مناظرے اور بحثیں کیا کرتے تھے اور انہیں علی‌الاعلان منبر پر اور عام گزرگاہوں پر کافر، ملحد اور بے دین کہا کرتے تھے۔ وہ ایک آتش بیان خطیب، اثر انگیز مقرر و مؤلف اور نہایت سخت گیر متعصب تھے؛ پشتو، فارسی اور عربی میں تقریر کرتے تھے، شعر کہتے تھے اور تبلیغ کرتے تھے۔ افغان انہیں ’’بابا‘‘ کہتے تھے۔ شیخ درویزہ نے سو سال سے زیادہ عمر پا کر ۱۰۴۸ھ میں وفات پائی۔ موضع ہزارخانہ میں، جو پشاور کے جنوب میں واقع ہے، آپ کا مزار تا حال مشہور اور مرجع انام ہے۔

اخوند درویزہ پشتو زبان کی نثر فنی یعنی مقفی

اور مسجع عبارت کے ترقی دینے والوں میں سے ہیں ۔ آپ ایک خاص طرز کے بانی ہیں اور بایزید کے پیروؤں میں بھی ان کی طرز نگارش نے رواج پایا ۔ اس بناء پر پشتو ادب کی تاریخ میں وہ خود، ان کے شاگرد اور ان کا خاندان سب بہت زیادہ اہمیت کے حامل ہیں ۔ ان کی تالیفات حسب ذیل ہیں :-

(۱) مخزنِ اسلام : یہ کتاب مسجع نثر میں پشتو زبان میں لکھی گئی ہے ۔ اس میں عربی اور فارسی کی عبارتیں بھی آ گئی ہیں ۔ اس کتاب میں اہلِ سنت و جماعت کے عقائد کی تشریح کے ساتھ ساتھ اسلام کے مختلف فرقوں کا حال بیان کیا گیا ہے، نیز تصوف کے مسائل اور ارکانِ خمسہ کے احکام کے ساتھ پیر روشن بایزید کے فرقے کی مخالفت کی گئی ہے ۔ ضمناً اس میں افغانوں سے متعلق بعض تاریخی واقعات بھی آ گئے ہیں اور یہ کتاب افغانوں کی تاریخ اور بایزید اور اس کی اولاد کے حالات کے لیے ایک اہم ماخذ شمار کی جاتی ہے ۔ علاوہ ازیں یہ اس پشتو نثرنویسی کا بھی ایک عمدہ نمونہ ہے جو ۱۰۰۰ھ کے نواح میں رائج تھی ۔ مخزن کے آخر میں چند ملحقات ہیں، جو خاندان درویزہ کے فاضل اشخاص نے بعد میں بڑھائے ہیں، مثلاً کریم داد [یا عبدالکریم] بن درویزہ (م ۱۰۷۲ھ)، جس کی اپنی متعدد تالیفات بھی ہیں؛ محمد حلیم بن عبداللہ بن درویزہ؛ ملا اصغر برادر درویزہ؛ عبداللہ بن درویزہ؛ نور محمد بن کریم داد، مصطفٰی محمد بن نور محمد، عبدالسلام، شیر محمد و جان محمد ۔ ان میں سے ہر ایک نے مخزن کے آخر میں اپنی طرف سے کچھ عبارتیں بڑھا دی ہیں، جن میں درویزہ کی طرزِ نگارش کا چربہ اتارنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ چونکہ مخزنِ اسلام ایک ایسی کتاب ہے جو افغان مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے لکھی گئی ہے اس لیے دو تین سو سال گزر جانے کے بعد بھی اس کے ہزارہا نسخے لکھے جاتے رہے ہیں ۔ یہ نسخے افغانستان اور سرحد میں بہ کثرت ملتے ہیں ۔ مطبوعہ کتاب کے علاوہ اس کتاب کے مخطوطات بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں ۔

(۲) تذکرۃ الابرار والاشرار : فارسی زبان میں ۲۳۶ صفحات کی ایک کتاب، جس کی تالیف ۱۰۲۱ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اور ۱۳۰۹ھ میں مفتی محمود کی فرمایش پر ہندو پریس پشاور میں دوسری بار چھپی ۔ جیسا کہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے درویزہ نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ اپنے مخالفوں کو "اشرار" کی ذیل میں بتا کر انھیں ملحد اور بیدین ظاہر کریں اور اپنے طرفداروں کی ایک جماعت کو ابرار کا نام دے کر دیندار اور خدا کا دوست دکھائیں ۔ پہلی فہرست میں غالبًا وہ لوگ ہیں جو پیر روشن بایزید کے مرید اور پیرو تھے ۔ اخوند درویزہ اور دہلی کی حکومتِ مغلیہ دونوں اس گروہ کے سخت جانی دشمن تھے ۔ دوسرا گروہ جنھیں ابرار کا نام دیا گیا ہے غالبًا سید علی ترمذی کے مریدوں اور پیروؤں پر مشتمل تھا ۔ یہ کتاب تمام و کمال اشرار کے عقائد و اقوال کی ردّ و قدح اور ابرار کی مدح و توصیف سے بھری ہوئی ہے اور اس میں ضمنًا افغانوں سے متعلق بعض تاریخی واقعات، نیز میاں روشن بایزید کے اور خود اپنے خاندانی حالات بھی رقم کیے گئے ہیں، جو بہت غنیمت ہیں ۔ اس کتاب میں اخوند درویزہ نے فقہ، تفسیر، عقائد اور تصوف کی ابتدائی کتابوں کے حوالے دیے ہیں ۔

(۳) ارشاد الطالبین : فارسی زبان میں ایک ضخیم کتاب ۔ یہ بڑی تقطیع کے ۵۰۲ صفحات پر مشتمل ہے اور ۱۲۷۸ھ میں مطبع پشاور میں چھپی اور احمد بخش تاجر نے شائع کی ۔ یہ چار ابواب پر مشتمل ہے ۔ باب اول توحید، ایمان، نماز

اور وضوء کے بیان میں؛ باب دوم توبہ، پیر کامل کی علامات، علم اور ذکر کے بیان میں؛ باب سوم سلوک، اخلاقِ حمیدہ اور صبر و شکر کے بیان میں اور باب چہارم اخلاقِ ذمیمہ، علامات قیامت، مختلف مسائل اور طبی فوائد کے بیان میں ہے۔ گویا کہ یہ کتاب فقہ اخلاق، سلوک، تصوف حتّٰی کہ طب کے مسائل و مطالب کا بھی ایک بڑا مجموعہ ہے، جس میں پرانے زمانے کے فقہاء، مفسرین، متصوفین، واعظین اور علماے اخلاق و ارباب فتوی کی کوئی ایک سو کتابوں کے حوالے دیے گئے ہیں۔

(۴) شرح قصیدۂ امالی: فارسی زبان میں، اس کا مخطوطہ کتب خانۂ سید فضل صمدانی، شمارہ ۸۵۷، اسلامیہ کالج پشاور، میں موجود ہے۔ اخوند درویزہ کی یہ سب کتابیں تحقیق و تدقیق کے رنگ سے خالی ہیں۔

مآخذ: (۱) اخوند درویزہ: تذکرۃ الابرار و الاشرار، پشاور ۱۳۰۹ھ؛ (۲) وہی مصنف: مخزن اسلام پشتو، مخطوطہ؛ (۳) وہی مصنف: ارشاد الطالبین، پشاور ۱۲۷۸ھ؛ (۴) آریانا دائرۃ المعارف، ج ۱، طبع انجمن دائرۃ المعارف افغانستان، کابل ۱۹۴۳ - ۱۹۴۴ء؛ (۵) مقالہ از قیام الدین خادم، در سالنامۂ کابل، ۱۹۴۳ - ۱۹۴۴ء، بعنوان ''تطوّرات نثر پشتو''؛ (۶) مفتی غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، ج ۱، نولکشور ۱۹۱۴ء؛ (۷) عبدالحی حبیبی: مؤرخین گمنام افغان، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۸) رحمان علی: تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۸۹۲ء؛ (۹) عبدالحی حبیبی: افغانستان در عصر تیموریان ہند، مخطوطہ؛ (۱۰) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۱۱) وہی مصنف: تاریخ ادب پشتو، ج ۲، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) سید احمد شاہ رضوانی: تحفۃ الاولیاء، لاہور ۱۳۲۲ھ؛ (۱۳) عبدالحی حبیبی: پشتانہ شعراء، ج ۱، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۱۴) صدیق اللہ: سہ خاندان ادباے پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۱۵) عبدالحکیم رستاقی: سکینۃ الفضلاء، ہند ۱۳۵۰ھ؛ (۱۶) نصراللہ نصر: اخوند درویزہ، پشاور ۱۹۵۰ء؛ (۱۷) گوپال داس: تاریخ پشاور، لاہور ۱۸۷۰ء؛ (۱۸) عبدالحی حبیبی: تاریخچۂ شعر پشتو، قندھار ۱۹۳۵ء؛ (۱۹) مولوی عبدالرحیم پشاوری: لباب المعارف، آگرہ ۱۹۰۸ء؛ (۲۰) مکتوب عبدالکریم یا کریم داد بن درویزہ ننگرہاری، مخطوطہ، شمارہ ۱۰۳، در اسلامیہ کالج پشاور؛ [(۲۱) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیۃ، نولکشور لکھنؤ ۱۳۲۴ھ، ۳۱۷]۔

(عبدالحی حبیبی افغانی)

اَخُونْد زادہ: مرزا فتح علی (۱۸۱۳ تا ۱۸۷۸ء)، ترکی روزمرّہ میں طبع زاد ڈراموں کا پہلا مصنّف۔ وہ ایک تاجر کا بیٹا تھا، جو ایرانی آذربیجان سے نقل مکان کر کے آیا تھا۔ (جعفر اوغلو کے بیان کے مطابق) وہ ۱۸۱۱ء میں یا (*Soviet Encyclopaedia*، ۱۹۵۰ء کے مطابق) ۱۸۱۲ء میں شیکی S̲h̲ēki میں پیدا ہوا، جس کا موجودہ نام نوخا ہے۔ ایک قریبی عزیز کی بدولت اسے اچھی ادبی اور فلسفیانہ تعلیم کے حصول کا موقع مل گیا۔ وہ ایک مسلمان عالم کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تھا، لیکن اس تعلیم کے باعث وہ نسبۃً زیادہ آزاد و روشن خیالات سے بہرہ ور ہوا۔ گنجہ (قرہ باغ) میں ایک مذہبی عالم سے تعلیم پانے کے بعد اخوند زادہ نے روسی ثانوی (انٹرمیڈیٹ) سکول میں، جو مسلمانوں کے لیے شیکی میں انہیں دنوں کھولا گیا تھا، اپنی تعلیم پوری کی۔ اس کا امکان ہے کہ جمال الدین افغانی اور مَلْکم خان سے میل جول کی وجہ سے اسے مسلمانوں کے جدید رجحانات سے شناسائی کا موقع ملا ہو، لیکن اس قسم کے اثرات، جن کا سوچرلی نے اخوند زادہ کے گھر والوں کی اطلاعات کی بناء پر ذکر کیا ہے، بپایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ سکے۔ اپنے عہد شباب میں اخوند زادہ فارسی شاعری کے رنگ میں اشعار کہتا تھا، چنانچہ اس کی ایک ایسی تصنیف وہ مرثیہ ہے جو اس نے پشکن Pushkin کی موت پر لکھا تھا۔

بطور تمثیل نگار اس کی قوتِ عمل کا اصل محرک تھیٹر کی وہ ترقی تھی جو تفلس میں وہاں کے فوجی گورنر Prince Worontsow (۱۸۴۴ - ۱۸۴۸ء) کی بدولت رونما ہوئی، کیونکہ اخوند زادہ اسی حاکم کے دفتر میں بطورِ ترجمان ملازم تھا۔ ۱۸۵۰ اور ۱۸۵۷ء کے درمیان اس نے چھے طربیہ تمثیلیں (Comedies) اور ایک تاریخی قصہ آذری ترکی میں لکھا، جن کے نام حسب ذیل ہیں: (۱) حکایت ملا ابراہیم خلیل کیمیاگر، ۱۸۵۰ء؛ (۲) حکایت ایم ژوردان (Jourdan) حکیم نباتات و مستعلی شاہ جادوگر مشہور، ۱۸۵۰ء؛ (۳) سرگذشت وزیر خانِ سراب، ۱۸۵۰ء؛ (۴) حکایت خرس قولدر باصان (ایک ریچھ کی کہانی، جس نے راہزن کو پکڑا تھا)، ۱۸۵۲ء؛ (۵) سرگذشت مرد خسیس، ۱۸۵۲ - ۱۸۵۳ء؛ (۶) حکایت وکلاء مرافعہ، ۱۸۵۵ء؛ اور ایک تاریخی طربیہ قصہ الدانمیش کواکب (یعنی فریب خوردہ ستارے)، ۱۸۵۷ء۔ اسی تاریخ اور اپنی تمثیلات میں مصنف نے جاگیرداری، فساد، راہزنی، محکمۂ عدل و انصاف میں رائج رشوت، خرابیوں اور اوہام پرستی کے خلاف، جن کا اس وقت قفقاز میں زور تھا، اپنے ترقی پسندانہ خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہیں کہیں روسی حکام کی اطاعت و وفاداری کی تلقین بھی کرتا ہے، جس سے اس کی غرض ماوراے قفقاز کی مسلم آبادی (انیسویں صدی تک آذری ترکوں کی اصطلاح رائج نہ ہوئی تھی) کو جدید تہذیب میں رنگنے کا راستہ صاف کرنا تھی۔

ان میں سے اس کی کئی تمثیلات روسی ترجموں کی شکل میں حکومت کے سرکاری مجلے قفقاز (Kavkas) میں شائع ہوئیں اور تفلس اور سنت پیٹرز برگ میں سٹیج پر دکھائی گئیں۔ اصلی [آذری] زبان میں انھیں پہلی دفعہ ۱۸۷۰ء کے اواخر میں آذربیجان کے سرکاری مدارس کے طلاب نے پیش کیا۔ ان تمثیلی کہانیوں اور تاریخ کا مکمل آذری ترکی نسخہ ۱۸۵۹ء میں تفلس میں شائع ہوا۔ اس کی دوسری طباعت آذربیجان (SSR) کی وزارت ثقافت کی طرف سے ۱۹۳۸ء میں مصنف کی ایک سو پچیسویں برسی کی یاد میں شائع کی گئی (اس سے پہلے ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ء کے عرصے میں مدارس میں استعمال کے لیے متعدد الگ الگ طباعتیں شائع ہو چکی تھیں)۔ ان تمثیلوں کا منشی محمد جعفر نے فارسی زبان میں ترجمہ کیا۔ عدد ایک کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں باربیا د مینار Barbier de Meynard نے کیا، در JA، ۱۸۸۶ء؛ عدد ۲ و ۵ (فارسی سے) جرمن زبان میں وہرمنڈ A. Wahrmund نے کیا، وی آنا ۱۸۸۹ء، اور فرانسیسی میں (اصل ترکی سے) L. Bouvat نے کیا، پیرس ۱۹۰۶ء؛ عدد ۳ کا انگریزی میں (فارسی سے) ہیگرڈ W.H.O. Haggard اور لسٹرینج G. Le Strange نے کیا: *The Vazir of Lankuran*؛ عدد ۴ کا فرانسیسی میں باربیا د مینار نے *Recueil de textes et de traductions* میں ترجمہ کیا، پیرس ۱۸۸۹ء؛ عدد ۵ کا فرانسیسی میں L. Bouvat نے JA، ۱۹۰۳ء میں؛ عدد ۶ کا فرانسیسی میں (فارسی سے) *Dem* Ailliére نے *comédies turques* کے نام سے کیا، پیرس ۱۸۸۸ء؛ منثور طربیہ وقائع کو L. Bouvat نے JA، ۱۹۰۳ء میں طبع اور ترجمہ کیا۔

تمثیل نگاری میں اس کی سرگرمی کے باعث اسے ''قفقازی گوگول'' (Gogol) یا ''مشرقی مولیئر'' (Molière) کا لقب حاصل ہوا۔ اس کے علاوہ اخوند زادہ نے سیاسیات پر، استبداد اور مذہبی حکومت کے خلاف بھی رسالے لکھے، نیز اپنے ایجاد کردہ نظام ابجد کے بارے میں دو یادداشتیں مرتب کیں، جس سے اس کا مقصد اسلامی زبانوں بالخصوص ترکی روزمرہ بولیوں کو سہل تر اور زیادہ ترقی پذیر بنانا تھا۔

مآخذ: (۱) کوچرلی F. Köčerli (روسی میں)

Kočarlinsky): آذربیجان ادبیات ماتیریللری، باکو ۱۹۲۵ء، ۲ / ۱ : ۲۰۷ ببعد (اس میں اخوندزادہ کی تزک شامل ہے)؛ (۲) A. Akherdov: Shisu'i deyat'dnost' Mirzi Fatali Akhundowi، باکو ۱۹۲۸ء؛ (۳) اے جعفر اوغلو: اوتی طقوزنجی عصر بیوک آذری ریفارمیٹری میرزا فتح علی اخوندزادہ، در ''Festschrift'' برائے بونیلی Bonelli، روم ۱۹۴۰ء، ۶۹ تا ۸۵؛ (۴) اے۔ وہاب یورتسور: میرزا فتح علی آخوند زادہ نک حیاتی و اثرلری، آنقرہ ۱۹۵۰ء؛ وہی مصنف: آذربیجان درام ادبیاتی، آنقرہ ۱۹۵۰ء؛ (۵) H. W. Brands: *Azerbaiğānisches Volksleben und modernistische Tendenz in den Schauspielen Mirzā Fetḥ-ʿAli Aḥundzādes (1812-78)*، مقالہ Marburg/L. ۱۹۵۲ء (تا ہنوز غیر شائع شدہ)؛ (۶) M. F. Achundov (ـ اخوند زادہ): *deeli Pis'ma Kemalad*، باکو ۱۹۵۹ء (آذری میں)؛ (۷) M. Rafili: *Mirza Fatali Achundov*، ماسکو ۱۹۵۹ء (روسی میں)؛ (۸) K. Tarverdieva: *Abovjan i Achundov*، جروان Jerevan ۱۹۵۸ء (ارمنی میں)؛ نیز دیکھیے (۹) F. Gasymzade: *XIX esr Azerbajdžan edebijjaty tarichi*، باکو ۱۹۵۶ء (آذری میں)، ص ۲۹۰ تا ۳۷۰؛ (۱۰) G. Gusejnov: *Iz istorii obščestvennoj i filosofskoj mysli v Azerbajdžane XIX veka*، ۲: ۱۶۲ تا ۲۹۵، مطبوعہ ۱۹۵۸ء.

(H. W. BRANDS)

⊗ **اخوند صاحب سوات**: حضرت میاں عبدالغفور بن عبدالواحد، جنہوں نے اخوند صاحب سوات کے نام سے شہرت پائی۔ اپنے زمانے کے مشہور روحانی پیشوا، مجاہد اور موجودہ ریاست سوات کے بانی تھے۔ آپ کی پیدایش سوات کے ایک گاؤں جبڑی میں قوم صافی کے ایک معمولی دیہاتی خاندان میں ان پڑھ چرواہے ماں باپ کے ہاں ہوئی۔ سال ولادت کے متعلق مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت کے مطابق سال ولادت ۱۷۹۰ء ہے۔ پلوڈن Plowden ۱۷۹۴ء لکھتا ہے اور حیات الثانی کا مصنف ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۴ء بیان کرتا ہے۔ بچپن کے ایام آپ نے اس گاؤں میں بھیڑ بکریاں اور مویشی چرانے میں بسر کیے۔ آٹھ سال کی عمر میں حصول علم کے لیے خدک زئی کے علاقے کے بڑنگولا گاؤں میں چلے گئے۔ وہاں سے سرحد کے علاقۂ مردان کے گاؤں گوجر گڑھی میں آ کر آپ نے چند سال ملّا عبدالحکیم اخوندزادہ سے درس لیا۔ اس کے بعد آپ نے پشاور سے پانچ میل مشرق کی طرف میاں عمر صاحب چمکنی کے مزار سے متعلق مدرسے میں اپنے درسوں کی تکمیل کی۔ سلسلۂ نقشبندیہ کا خرقہ آپ نے حضرت جی صاحب پشاوری سے حاصل کیا اور تور ڈھیری مردان کے صاحب زادہ محمد شعیب، مؤلف کتاب مرآة الاولیاء، سے طریقۂ قادریہ اخذ کیا۔ ازاں بعد قریہ بیکی دغل میں بارہ سال ریاضت و مجاہدہ اور زہد و تقوی میں گزارے اور بزرگی میں شہرت حاصل کی (نواح ۱۸۲۸ء)۔ اس کے بعد دریاے اٹک کے کنارے کے ایک مقام ہنڈ کا مشہور ملک خاوی خان آپ کا مرید بن گیا۔ ۱۲۴۳ھ کے لگ بھگ ہندی مجاہدین کا ایک قافلہ سید احمد بریلوی اور مولوی اسمٰعیل شہید کی سرکردگی میں درۂ بولان و قندھار و کابل کی راہ سے پشاور کے شمال میں اشنغر کے مقام پر پہنچا اور وہاں پہنچ کر ان لوگوں نے پنجاب کے سکھوں کی حکومت کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا۔ اخوند عبدالغفور نے بھی اس جہاد میں ان کا ساتھ دیا اور اخوند صاحب کے ترغیب دلانے پر ان کے مرید اور معاصر خوانین، مثلاً ہنڈ کا خاوی خان، ٹوٹہ کا سید امیر باچا، زیدہ کا اشرف خان اور پنجتار کا فتح خان بھی اس جہاد میں شامل ہو گئے۔ اخوند عبدالغفور نے پنجتار کی مشہور

جنگ اور قلعۂ ہنڈ کی فتح میں بہ نفسِ نفیس حصّہ لیا۔ اس کے بعد اخوند صاحب خٹک کے علاقۂ تسل کے مقام پر ملّا محمد رسول سے علومِ دینی کی تکمیل میں مشغول ہو گئے اور وہاں سے سوات چلے گئے۔ سوات، بنیر، باجوڑ، دیر اور صوبۂ سرحد کے شمالی علاقوں میں ہزارہا اشخاص آپ کے مرید بن گئے۔ ۱۸۳۵ء میں جب امیر دوست محمد خان سکھوں اور اپنے بھائی سردار سلطان محمد خان طلائی کے مقابلہ کرنے کے لیے کابل سے آیا تو امیر موصوف نے اخوند صاحب کو بھی اس جہاد میں شامل ہونے کی دعوت دی۔ اخوند صاحب سوات کے ہزارہا غازیوں اور مریدوں کے ہمراہ پشاور سے نو میل جانب غرب شیخاں کے مقام پر امیر کے حضور میں پہنچ گئے اور ۱۱ مئی ۱۸۳۵ء تک اپنے مریدوں کی معیت میں سکھوں کے خلاف جنگ کرنے میں شامل رہے۔ ازاں بعد سوات کو واپس چلے گئے اور موضع سیدو میں، جو اب ریاست سوات کا مرکزی مقام ہے، سکونت پذیر ہو گئے۔ ۱۸۴۹ء میں انگریزی لشکر نے پشاور کو سر کر کے سوات پر حملہ کیا۔ اخوند عبدالغفور نے سوات، باجوڑ، اور بنیر کے لوگوں کا ایک بڑا جرگہ طلب کر کے ۱۸۵۰ء میں اس علاقے میں اسلامی اور شرعی حکومت قائم کر لی اور ستھانہ کے سید اکبر شاہ کو، جو سید احمد شہید بریلویؒ کے رفقاء میں سے اور ان کے معتمد علیہ مشیر اور خزانہ دار تھے، سوات کے شرعی امام کی حیثیت سے منتخب کر لیا۔ شرعی قوانین جاری کیے، بیت المال قائم کیا اور خود اخوند عبدالغفور صاحب شیخ الاسلام بنے۔ سید اکبر شاہ موصوف ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء کو فوت ہو گئے اور سوات میں نفاق پیدا ہو گیا۔ مبارک شاہ ولد سید اکبر شاہ نے ۱۸ جولائی ۱۸۵۷ء کو نارنجی کے مقام پر اور اپریل ۱۸۵۸ء میں پنجتار کے مقام پر انگریزوں کے لشکر کا، جو میجر واکسن اور میجر جنرل سڈنی کاٹن Sidney Cotton کے زیرِ قیادت بڑھ آیا تھا، مقابلہ کیا۔ اس کے بعد جب ۲۶ اکتوبر ۱۸۶۲ء کو بریگیڈیر نیویل چیمبرلین Neville Chamberlaine نے سات ہزار مسلح فوج اور توپ خانہ لے کر کوتل امبیلہ کے مقام پر سوت کے غازیوں پر حملہ کیا تو اخوند صاحب سوات اور مولوی عبداللہ مجاہد نے انگریزی لشکر کے خلاف جہادِ عظیم کیا۔ انگریزوں کے نو سو آٹھ آدمی مقتول و مجروح ہوئے اور غازیوں کے لشکر میں سے تین ہزار نے جامِ شہادت نوش کیا۔ اس کے بعد اخوند صاحب نے قتل گڑھ کی مشہور جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں، جو ۱۸ نومبر ۱۸۶۳ء کو وقوع پذیر ہوئی۔ اخوند صاحب پندرہ ہزار مجاہدین کی مدد سے ۱۵ دسمبر تک انگریزوں کے لشکر سے لڑتے رہے، لیکن چونکہ بنیر کے لوگوں اور مجاہدین کے درمیان نفاق پیدا ہو گیا اس لیے اخوند صاحب سوات نے انگریزوں کے ساتھ صلح کر لی اور سیدو شریف کو لوٹ گئے (۲۷ دسمبر ۱۸۶۳ء)۔ اخوند صاحب نے سوات کی سرزمین کو اپنی عمر کے آخری ایام تک انگریزوں کے اثر و نفوذ سے محفوظ اور آزاد رکھا۔ اس علاقے میں ان کے ہزاروں مرید اور پیرو تھے، جو انہیں اپنا بے تاج بادشاہ سمجھتے تھے۔ صوبۂ سرحد اور افغانستان کی افغان اقوام کے تمام بزرگ اور خوانین اخوند صاحب کے تابعِ فرمان اور مخلص تھے۔ آپ کے پیش کار کا نام سید لطیف خان تھا۔ افغانستان کے بادشاہ بھی انہیں اور ان کے مریدوں کو احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اخوند صاحب نے اپنے بیٹے کی شادی چترال کے حکمران خاندان میں امان الملک مہتر چترال کی دختر سے کی۔ آپ نے حج بیت اللہ بھی کیا۔ زندگی بھر قبائل کے باہمی اختلافات کو رفع کرنے اور ان کی آزادی کے

تحفظ اور اس ملک میں اسلامی اور شرعی حکومت کے قیام کے لیے کوشاں رہے۔ ۱۸۷٦ء میں احمد خان اسحاق زئی، حاکم جلال آباد، امیر شیر علی خان بادشاہِ افغانستان کی طرف سے سفیر مقرر ہو کر اخوند صاحب کی خدمت میں حاضر ہوے اور انھیں انگریزوں کے خلاف لڑنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی، لیکن اخوند صاحب نے دربارِ کابل کی درخواست قبول نہ کی۔ ہنٹر Hunter لکھتا ہے کہ اخوند صاحب ایک ایسی شخصیت کے مالک تھے جو قبائل میں حیرت انگیز رسوخ رکھتی تھی۔ سید جمال الدین افغانی نے بھی البیان کے تتمے میں اخوند صاحب کے زھد، ان کی پاکیزگیِ اخلاق، ان کے شوقِ جہاد اور خواھشِ آزادی کی بہت تعریف کی ہے۔ پادری ھیوز Hughes نے بھی ان کی کرامتیں بیان کی ھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اخوند صاحب افغانوں کے دینی اور سیاسی ابطال میں سے تھے اور راہِ آزادی کے بہت بڑے مجاھد۔ آپ نے سوات میں افغانوں کی ایک آزاد قومی اور اسلامی حکومت کی بنیاد عملی طور پر رکھ دی۔ اخوند صاحب کی وفات ۱۲ جنوری ۱۸۷۷ء کو واقع ہوئی۔ آپ کا مزار سیدو شریف میں اب تک مرجع خلائق ہے۔ اخوند صاحب کی تالیفات میں سے ایک مثنوی مناجات زبانِ پشتو میں ہے، جو اب تک طبع نہیں ہوئی۔ آپ کے مریدوں میں سے کئی بڑے مشہور و معروف بزرگ اور مجاھد گزرے ھیں، مثلاً ھدہ علاقۂ جلال آباد افغانستان کے بزرگ مجاھد ملّا نجم الدین، متوفی ۱۳۱۹ھ؛ شیخ عبدالوھاب مشہور بہ مانکی شریف، مؤلف عقائد المومنین (پشتو)، متوفی ۱۳۲۲ھ، مانکی، تحصیل نوشہرہ، میں شیخ ابوبکر المعروف بہ پاسنی ملّا (غزنوی) اور اخوند صاحب موسہی، کابل۔ ان حضرات نے بھی اپنے پیر و مرشد کی طرح بڑی شہرت پائی۔

اخوند صاحب سوات کے دو بیٹے تھے: ایک عبدالحنّان اور دوسرے عبدالخالق۔ ان دونوں نے ۱۸۹۷ء میں مالاکنڈ کے علاقے میں انگریزوں کے خلاف جہاد کیا اور اس کے بعد وفات پا گئے۔ میاں گل عبدالودود ولد عبدالخالق نے ۱۹۱۷ء میں سوات میں زیادہ رسوخ حاصل کر لیا اور سوات کی پادشاھی کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۲۳ء میں انھوں نے بنیر اور چیکیسر کو بھی سوات میں ملحق کر لیا۔ ۱۹۲٦ء میں ھندوستان کی برطانوی حکومت نے بھی باضابطہ انھیں سوات کا والی تسلیم کر لیا۔ تقسیمِ ھند کے وقت تک وھی سوات کے بادشاہ تھے، لیکن ۱۹۴۷ء میں انھوں نے سوات کے پاکستان کے ساتھ ملحق ہونے کا اعلان کر دیا اور ۱۹۴۹ء میں اپنے بیٹے شہزادہ عبدالحق جہان زیب کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ ۱۲ دسمبر ۱۹۴۹ء کو لیاقت علی خان، وزیر اعظم پاکستان، نے سیدو شریف جا کر سرکاری طور پر ان کی ریاست کو تسلیم کرنے کے مراسم ادا کیے۔ جناب عبدالودود اب تک سیدو شریف میں بود و باش رکھتے ھیں اور ان کا بیٹا جہان زیب سوات کا ھردلعزیز اور ترقی خواہ حکمران ہے۔

مآخذ: (۱) سید عبدالغفور قاسمی: تاریخ سوات، پشاور ۱۳۵٦ھ؛ (۲) صدیق اللّٰہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۳۹ء؛ (۳) نصراللّٰہ نصر: اخون صاحب سوات، پشاور ۱۹۵۰ء؛ (۴) صدیق اللّٰہ: پشتانہ شعراء، ج ۲، کابل ۱۹۳۲ء؛ (۵) ولی محمد سواتی: مناقب اخوند صاحب سوات (منظوم پشتو)، مخطوطہ در کابل؛ (٦) محمد زردار خان: صولت افغانی، نولکشور ۱۸۷۹ء؛ (۷) Warburton: Notes on Buner، مطبوعۂ لندن؛ (۸) Yabgitus: Frontier Expeditions، مطبوعۂ لندن؛ (۹) W. Bellow: یوسف زئی، کلکتہ ۱۸۹۲ء؛ (۱۰) پنڈت بہاری لال: Notes on Peshawar، دھلی ۱۹۰۲ء؛ (۱۱) Lumsdon: Report on Swat، کلکتہ ۱۹۰۰ء؛ (۱۲) Rev Hughes:

The Akhwand of Swat، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۱۳) *Central Asia*، ۱۸۷۳ء؛ (۱۴) Cap. G. B. Pluden : *Personalities of Swat*، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۱۵) سالنامۂ کابل، از نشریات اکادمی افغان، کابل ۱۹۳۹ء؛ (۱۶) میجر ریورٹی Major Raverty : *Notes on Afghanistan*، کلکتہ ۱۸۹۰ء؛ (۱۷) H. L. Navil : *Campaigns in North West Frontier*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۱۸) Cunningbam : *The Sikhs*، کلکتہ ۱۹۰۱ء؛ (۱۹) James : *Peshawar Statement*، کلکتہ ۱۸۹۸ء؛ (۲۰) ڈارمسٹیٹر فرنسوی (د پشتو نخواعار و بہار)، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۲۱) مثنوی غازالدین (پشتو مخطوطہ)؛ (۲۲) محمد حیات خان: حیات افغانی، لاہور ۱۸۶۷ء؛ (۲۳) جمال الدین افغانی: تتمة البیان فی التاریخ الأفغان، قاهرة ۱۹۰۱ء؛ (۲۴) مولانا محمد اسماعیل توروی سرحد: صاحب سوات، پشاور ۱۹۵۳ء؛ (۲۵) مولانا صفی اللہ: نظم الدُرر فی سلک السِیَر، مخطوطہ؛ (۲۶) حاجی احمد علی: برہان المؤمنین علی عقائد المضلین، مخطوطہ۔

(عبدالحی حبیبی افغانی)

آخی: پیشہ وروں کی ان انجمنوں (guilds) کے رؤساء کا لقب جو اناطولیہ میں تیرھویں اور چودھویں صدی میلادی میں کچھ نوجوان مل کر بنا لیتے تھے۔ یہ لوگ فُتُوّة [رک بآن] کو اپنا نصب العین قرار دیتے تھے اور یہی زیادہ تر اھل حرفہ کے زمرے میں بھرتی کیے جاتے تھے۔ ابن بطّوطة (۲: ۲۶۰) اس نام کا تعلق عربی کے اس لفظ [اَخی] سے بتاتا ہے جس کے معنی ''میرا بھائی'' ہیں۔ یہ توضیح اگر صوتی یکسانی کے سوا کسی اور حقیقت پر بھی مبنی ہے تو یہ مخاطبت کی شکلوں سے القاب کے بن جانے کی ایک مثال ہوگی، کیونکہ ایسی ہی مثالیں عربی ''سیّدی'' اور ترکی ''خانم'' اور ''بیگم'' وغیرہ میں بھی موجود ہیں؛ تاہم زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ ان دونوں الفاظ کی صوری یکسانیت محض اتفاقی ہے اگرچہ خود اخیوں نے بھی اس توجیہ کو بخوشی قبول کر لیا تھا؛ نیز بعض اوقات فارسی ترجمے میں اسی توجیہ کے پیش نظر اخی کے بدلے ''برادر'' لکھا جاتا ہے (قب ناصری طبع Schumacher و Taeschner، ص ۳۸)۔ در اصل یہ ایک ترکی لفظ ہے (قب J. Deny، در *JA*، ۱۹۲۰ء، ص ۱۸۲ ببعد؛ H.H. Schaeder، در *OLZ*، ۱۹۲۸ء، ص ۱۰۴۹، حاشیہ ۱)، جو پہلے ہی سے اویغور زبان میں بشکل ''اَقی'' موجود ہے اور جس کے معنی ''فیاض'' ہیں۔ A. von Gabain : *Alttürkische Grammatik*، فرہنگ (Glossary)، بذیل مادّہ؛ *Turfantexte*، ۶ : ۳۰ تا ۳۔ یہ لفظ اسی شکل اور انھیں معنوں میں (نیز قب اَقِیْق بمعنی فیاضی) وسطی ترکی (کاشغری) میں ملتا ہے، مثلاً الکاشغری: دیوان لغات الترک میں (اقی، ''الجواد''، ۱: ۸۴ — طبع عکسی، ص ۵۷؛ اقِیق، ۳: ۱۲۹ — طبع عکسی، ص ۵۲۰؛ براکلمان: *Mitteltürkischer Wortschatz*، بذیل مادّہ) اور پند آموز نظم موسومہ عتبة الحقائق، مصنفۂ ادیب احمد بن محمود یوگنیکی میں، باب نہم (طبع R. Rahmati Arat، استانبول ۱۹۵۱ء، ص ۵۸ تا ۶۱، اشاریہ بذیل مادّہ؛ زیر عنوان ہبة الحقائق، طبع نجیب عاصم، استانبول ۱۳۳۳ء، ص ۵۲ تا ۵۵؛ قب J. Deny، در *RMM*، ۱۹۲۵ء، ص ۱۱۹، حاشیہ ۱)؛ ''اقی اِر'' بمعنی ''فیاض شخص'' اور ''اَقی بُول'' بمعنی ''فیاض بنو''؛ ان کی ضد ''بخیل'' اور ''بخیلق'' یا ''بُخل'' اور خسیس اور خسیسلق ہیں۔ آخر الذکر کتاب میں ''اَقِی'' کی متبادل شکل اخی بھی استعمال ہوئی ہے اور یہی وہ واحد شکل ہے جو رومی۔ ترکی میں بلا استثناء مستعمل ہے۔ کئی مرتبہ قدیم ترین رومی۔ ترکی ادب میں اس کا استعمال ندائیہ انداز سے (بمعنی ''اے مرد فیاض''، ''اے عالی نسب''، ''اے بطل'') شعر

کے ختم میں بطور ردیف کیا گیا، مثلاً کتاب دده قورقود میں (طبع E. Rossi، ورق ۹۵-الف، تین دفعہ؛ طبع کِلیسلی رفعت، ص ۱۶؛ طبع گوک آی Gokyay، ص ۹)، یونس اِمرہ کی دو نظموں میں (طبع برہان امید، ۲: ۳۳۳ و ۳۶۱؛ طبع عبدالباقی گولپنارلی، ص ۱۱۷) نیز دوسرے مقامات پر مثلاً انوری [کے اشعار میں] (طبع مکرمین خلیل، ص ۴۳)۔ یہ لفظ فارسی لفظ ''جوانمرد'' کا پورا مفہوم حاصل کر کے، جو خود اس لفظ نے عربی لفظ فتی، الفتی، سے حاصل کیا تھا، عام معنی سے گزر کر خاص معنی یعنی ''حامل فتوّة'' (فارسی: فُتُوُّت؛ ترکی: فتوّت) کی طرف منتقل ہو گیا (قب شائڈر H. H. Schaeder، مقام مذکور)۔

اَخی کی اصطلاح ان معنوں میں کہ اس کا حامل فتوت کا مالک (صاحب فتوت یا فتوت دار) ہے ہمیشہ نام سے پہلے استعمال ہوتی ہے اور کبھی کبھی ایسے اشخاص کے لیے بھی استعمال کی گئی ہے، جو ساتویں / تیرھویں صدی سے پہلے گزرے تھے؛ مثلاً یہ اصطلاح صوفی شیخ اخی فرج زنجانی (م ۴۵۷ - ۴۵۸ھ / ۱۰۶۵ - ۱۰۶۶ء کے لیے استعمال ہوئی ہے) اور کہا جاتا ہے کہ شاعر نظامی (ولادت ۵۳۵ھ / ۱۱۴۱ء) کے استاد کا بھی یہی لقب تھا؛ تاہم صرف ساتویں / تیرھویں صدی میں اور زیادہ خصوصیت سے آٹھویں / چودھویں صدی ہی میں جا کر یہ نام کل مشرق اوسط میں عموماً اور اناطولیہ میں خصوصاً بکثرت ملتا ہے۔ پھر نویں / پندرھویں صدی کے دوران میں وہ بتدریج دوبارہ غائب ہو جاتا ہے۔

زیادہ مخصوص مفہوم میں ''اخیّت'' تنظیم فتوّة کی وہ خاص شکل ہے جو اس نے اناطولیہ میں مؤخر سلجوقیوں کے بعد کے زمانے میں اختیار کر لی تھی۔ یہاں [یعنی اناطولیہ میں] اس تحریک کے خود اپنے ادب سے بخوبی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے (ناصری کا فارسی فتوت نامہ، جو ۶۸۹ھ / ۱۲۹۰ء میں شمال مشرقی اناطولیہ میں لکھا گیا اور مثنوی کی صورت میں ۸۸۶ اشعار پر مشتمل ہے؛ ترکی فتوت نامہ نثر میں، جو یحیی بن خلیل البُرغازی نے غالباً آٹھویں / چودھویں صدی میں یا اس کے بعد مرتب کیا؛ وہ اہم باب جو فتوت پر عطّار کی منطق الطیر کے پرانے ترکی ترجمے از گل شہری، میں موجود ہے اور جس کا مطالعہ F. Taeschner نے *SBPAW*، ۱۹۳۲ء، ص ۷۴۴ تا ۷۷۰، میں کیا ہے) اور ان اشارات سے بھی جو مختلف مصنّفین کے ہاں پائے جاتے ہیں (جن میں سے ابن بطوطہ کا بصیرت افروز تبصرہ سب سے زیادہ جاذب توجہ ہے، ۲: ۲۵۴ تا ۳۵۴، اور خاص طور پر ص ۲۶۰ ببعد پر، یعنی الاخیّة الفتیان کا باب) اور علاوہ ازیں کتبوں اور دستاویزات سے بھی، (حوالہ جات کی ایک فہرست، جس میں اب بہت سے اضافے کیے جا سکتے ہیں، *Islamica*، ۱۹۲۹ء: ۲۹ تا ۷۴ میں درج ہے)۔ عاشق پاشازادہ (طبع Giese)، ص ۲۰۱ تا ۲۰۲ (= طبع استانبول، ص ۲۰۵) نے اخیان کا ذکر غازیان، ابدالان اور باجیان کے ساتھ ان چار قسم کے لوگوں میں کیا ہے جو روم (اناطولیہ) کے اندر سیر و سیاحت کرتے رہتے تھے (مسافر لر و سیاح لر) (اس بیان پر تبصرے کے لیے دیکھیے P. Wittek، در *Byzantion*، ۱۹۳۶ء، ص ۳۱۰)۔ [عاشق زادہ کے] اس جملے کے الفاظ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اناطولیہ میں کہیں باہر سے آئے تھے۔ ممکن ہے کہ ان کا تعلق درویشوں سے اور اسی قماش کے دیگر لوگوں سے ہو جو سیلاب کی طرح مشرق (خراسان و ترکستان) سے امنڈ آئے تھے اور جن کے متعلق دیگر ذرائع سے بھی پتا چلتا ہے کہ وہ مغلوں کے زمانے (تیرھویں صدی کے دوسرے نصف حصّے) میں اناطولیہ آئے تھے۔ اس کی تصدیق یوں ہوتی ہے کہ مغلوں کے

دور سے پہلے مملکت ایران میں اخیوں کی موجودگی کا ذکر آیا ہے۔ اناطولیہ میں اخیوں کی موجودگی کے سب سے قدیم حوالے بھی (خصوصًا در افلاکی: مناقب العارفین، قب کاہن Cl. Cahen، دیکھیے نیچے) اُس زمانے کے ہیں جب [اناطولیہ کے] ایران سے تعلقات قائم تھے۔ اس کے ساتھ ہی تنظیم اخیت کی مختلف صورتوں پر غور کرتے وقت ہمیں اس تعلق کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے جو انہیں دربار بغداد کی مہذّب و شایستہ فتوۃ سے تھا۔ اس کا قرینہ تنظیم فتوۃ کے مجدّد خلیفہ الناصر لدین اللہ (۵۷۵ تا ۶۲۲ھ/۱۱۸۰ تا ۱۲۲۵ء) اور روم کے سلجوقی سلطان کے اُن باہمی تعلقات میں ملتا ہے جن کی تصدیق اکثر کی جاتی رہی ہے۔

جس زمانے میں رومی سلجوقوں کی سلطنت پارہ پارہ ہو رہی تھی اور اناطولیہ کا علاقہ متعدد ترکی ریاستوں میں منقسم ہو رہا تھا (تیرھویں صدی کا نصف ثانی) تو اخیوں نے، جو ان کے ہمعصر یا کچھ عرصے بعد کے مصنّفین (مثلًا ابن بی بی، آق سرایی، پیرس کا گمنام مخطوطہ اور افلاکی) کے قول کے مطابق [فوجی] گروہوں (رُنُود) کی قیادت کرتے تھے، نمایاں سرگرمی دکھائی، جس سے ایک صدی پہلے کے بغداد کے عیّاروں [رکّ بآن] اور شام کے اَحداث [رکّ بآن] [نیز لکھنؤ کے بانکوں] کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ چودھویں صدی کے پہلے نصف حصّے میں اخیوں کا ذکر ابنِ بطّوطۃ نے، جس کی انھوں نے اُس کے سفرِ اناطولیہ کے دوران میں (تقریبًا ۱۳۳۳ء) ہر شہر میں خاطر و مدارات کی، اُس زمانے کے اناطولیہ کی مختلف النوع ریاستوں کے مجموعے میں اتّحاد و اتّفاق کے ایک اہم عنصر کے طور پر کیا ہے۔ ایسے شہروں میں جہاں کوئی حکمران نہیں رہتا تھا انھوں نے ایک قسم کا نظامِ حکومت قائم کر رکھا تھا اور انہیں امیر کا منصب حاصل ہوتا تھا ([مثلًا] آق سرائے [میں]، ابن بطّوطۃ، ۲: ۲۸۶؛ قیسریہ [میں]، ۲: ۲۸۸ ببعد)۔ بعض اوقات وہ عدالتی اختیارات بھی رکھتے تھے ([مثلًا] قونیہ [میں]، ابن بطّوطۃ، ۲: ۲۸۱)۔ معلوم ہوتا ہے کہ آنقرہ میں ان کی حیثیت خاص طور پر مضبوط تھی، جب کہ سیواس کے مغل والی کا اقتدار وہاں تک وسیع نہ ہوا تھا۔

شرف الدین، جو آنقرہ کے اِن اخیوں میں سب سے زیادہ متموّل اور بارسوخ تھا، اپنے مقبرے کے کتبے مؤرخہ ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء میں اپنے آپ کو اخی المعظّم کہتا ہے (مبارک غالب: آنقرہ، ۲: ۱۵ ببعد، شمارہ ۲۰؛ *Islamica*، ۱۹۲۹ء، ص ۴۳، عدد ۳ ب)۔ بقول نشری (طبع Taeschner، ص ۵۲ (=طبع آنقرہ، ص ۱۹۰ تا ۱۹۲) مراد اوّل نے ۷۶۲ھ/۱۳۶۰-۱۳۶۱ء میں اس شہر کا قبضہ انہیں کے ہاتھوں سے لیا تھا۔ اوّلین سلاطین عثمانیہ کے حوالی و موالی میں بھی ہمیں اخی نظر آتے ہیں، چنانچہ ان میں سے بعض نے فتحِ بروسہ میں حصہ لیا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے *Islamica*، ۱۹۲۹ء، ص ۳۰)۔ اس واقعے کی بناء پر گیزے Fr. Giese (ZS، ۱۹۲۴ء، ص ۲۵۵ تا ۲۵۸) نے اخیوں کو ایسی افواج تصور کیا ہے جن کے ذریعے آلِ عثمان نے اپنی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور یہ قیاس بھی ظاہر کیا ہے کہ آلِ عثمان خود بھی جماعت اَخی میں شریک تھے؛ تاہم یہ اس لیے بہت غیر اغلب ہے کہ اَخی تحریک شہری نوعیت کی تھی اور اس کی انجمنیں اہلِ حرفہ پر مشتمل تھیں۔ [اس کے برعکس] P. Wittek کا یہ خیال بہت زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ گیزے نے جو کردار اخیوں سے منسوب کیا ہے وہ دراصل غازیوں کا ہے، جو دین کی حمایت میں لڑتے تھے اور اخیوں کے مماثل ایک عسکری تنظیم رکھتے تھے (پہلے *ZDMG*، ۱۹۲۵ء، ص ۲۸۸ ببعد اور پھر اکثر و بیشتر)۔ لیکن اس کے

برخلاف مراد اوّل کے ایک وقف نامے (وقفیہ) مورخہ ۷۶۷ھ / ۱۳۶۶ء اور حاجی بیکتاش کے ایک کتبے مؤرخہ ۷۶۹ھ / ۱۳۶۸ء سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ سلطان غالباً سیاسی وجوہ کی بنا پر جماعتِ اَخی میں، جو اب تک طاقتور تھی، شامل ہو گیا تھا۔ (دیکھیے ٹائشنر Fr. Taeschner، *War Murād I Grossmeister oder Mitglied des Achibundes*، در *Oriens*، ۱۹۵۳ء، ص ۲۳ تا ۳۱)؛ تاہم اس واقعے سے ترقی کرنے کے بجائے تحریک اخی زوال پذیر ہونے لگی، کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ جب سلاطین عثمانی کو اخیوں کی مزید ضرورت نہ رہی تو انھوں نے ان سے اپنے تعلقات منقطع کر لیے۔

اخیوں کا اپنا ادب سیاسی زندگی میں کسی سرگرمی کی طرف اشارہ نہیں کرتا، بلکہ اس میں اخی تحریک ایک نیم مذہبی، درویش صفت جماعت کے رنگ میں نظر آتی ہے۔ اس کے تین مدارج تھے: (۱) یِگِت (‘‘نوجوان آدمی’’، جو عربی لفظ فتی کا [ترکی] ترجمہ ہے۔ اس سے جماعت کا معمولی غیرشادی شدہ رُکن مراد تھا)؛ (۲) اَخی (کسی انجمن فتیان کا صدر اور ایک زاویے، یعنی اجتماع خانے، کا مالک؛ بعض اوقات ایک شہر میں ایک سے زائد ایسے زاویے ہوتے تھے) اور (۳) شیخ۔ بظاہر یہ آخری درجہ عملاً کوئی فعّال کردار نہ رکھتا تھا اور اس سے مراد غالباً کسی درویش بستی کا پیشوا ہوتا تھا، جس سے اخی جماعت کے لوگ اپنے آپ کو وابستہ سمجھتے تھے۔ اس قسم کی وابستگی ہر جماعت کی انفرادی نوعیت پر موقوف تھی؛ چنانچہ پتا چلتا ہے کہ اخیوں کے مولویہ، بکتاشیہ، حُروفیہ اور غالباً دیگر سلسلوں سے تعلقات تھے۔ پھر معمولی ارکان کی بھی دو قسمیں ہوتی تھیں۔ وہ یا تو قولی، ‘‘زبانی ارکان’’ ہوتے تھے، یعنی وہ جو زبان سے اجمالی طور پر اقرار کر لیں؛ یا سیفی، ‘‘تلوار کے ارکان’’، جو غالباً کارگزار ارکان ہوتے تھے۔ ان کی نشانی، بقول ابن بطوطة، ۲ : ۲۶۲، ایک چھری (سکّین) ہوتی تھی؛ وہ سر پر سفید اونی ٹوپی (قلنسوة) اوڑھتے تھے، جس کے سرے سے ایک ہاتھ لمبا اور دو انگشت چوڑا کپڑے کا ٹکڑا لٹکا رہتا تھا (جس کی زمانۂ مابعد کے ینگی چری کے سر کے لباس کچہ [Keče = کچہ کلاہ، نمدے کی ٹوپی] سے مشابہت قابل توجہ ہے)۔ بقول ابن بطوطة اخی انجمن کے شرکاء روزانہ شام کے وقت اپنے سرگروہ اخی کے مکان پر جمع ہوتے اور دن بھر کی کمائی اس کے سامنے پیش کرتے تھے۔ اس سے اجتماع خانے کے اخراجات اور مشترکہ کھانے کے مصارف چلتے تھے، جس میں مہمانوں اور بالخصوص آتے جاتے مسافروں کو بھی شریک کیا جاتا تھا۔ مسافروں کے قیام و طعام کے اہتمام کو وہ اپنا خاص فریضہ سمجھتے تھے۔ بقول ابن بطوطة ان کا ایک سیاسی مشغلہ یہ تھا کہ وہ ظالموں سے بر سر پیکار ہوں اور ان کے ساتھیوں کو قتل کریں۔ ممکن ہے کہ یہ بیان گزشتہ زمانے کے اخیوں کی ان سرگرمیوں کی صدائے بازگشت ہو جن کی اکثر تصدیق ہوتی رہی ہے اور جن کا اظہار بغاوتوں اور اس قسم کے مظاہروں کی شکل میں ہوتا رہتا تھا۔

جہاں تک دیگر رسوم و آداب اور ان کے اصولِ شرافت کا تعلق ہے، اخیوں نے فُتُوّة [رکّ بآں] کے عام اصولوں کو قبول کر لیا تھا۔ فُتُوّة کی طرح اخیوں میں بھی کسی نئے رُکن کو جماعت میں شامل کرنے (تربیت) کے لیے اس کی کمر میں پیٹی باندھی جاتی تھی، اس کے بال تراشے جاتے تھے، نمکین پانی کا پیالہ مجلس میں گھمایا جاتا تھا اور نئے رُکن کو پاجامہ پہنایا جاتا تھا۔ داخلے کی یہ رسم ضروری تھی، مگر اس فرقے کی کوئی دینی یا سیاسی حیثیت متعین نہیں تھی؛ چنانچہ اخیہ

کے بعض دستوروں اور نظریوں میں (مثلاً [حضرت] علی رضؓ سے انتہائی عقیدت میں) شیعیت کا رنگ جھلکتا ہے؛ تاہم وہ اپنے آپ کو یقیناً سنی سمجھتے تھے اور تمام ترکوں کی طرح حنفی مذھب کے پیرو تھے۔ (سنوب میں ابن بطوطۃ پر، جو مالکی تھا، طریقِ نماز کے خفیف سے اختلاف کی بناء پر، رافضی یعنی شیعی ہونے کا شبہہ کیا گیا تھا اور اسے اپنی صفائی پیش کرنے کے لیے خرگوش کا بھنا ہوا گوشت کھانا پڑا تھا، ۲ : ۳۵۲ ببعد)۔

پندرھویں صدی میں مسلک اخی کی بابت معلومات کم سے کم تر ہوتے ہوتے آخر کار معدوم ہو جاتی ھیں۔ بعض اوقات اخی کا لفظ اگر آتا بھی ہے تو محض اسم معرفہ کے طور پر، مثلاً سلطان محمد ثانی کے عہد میں ایک شخص مُلّا اُخَوَین کا نام آتا ہے؛ ایک خاندان، جو ”اخی زادہ“ کہلاتا تھا اور جس کے افراد اعلٰی عدالتی عہدوں پر فائز تھے، سترھویں صدی میں بھی باقی تھا؛ نیز ایسے مقامات کے نام بھی، جن میں لفظ اخی شامل ہے، اناطولیہ اور روم ایلی میں عام ھیں؛ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فرقۂ اخی پندرھویں صدی کے دوران میں ناپید ہو گیا اور اس کی روایت ترکی پیشہ وروں کی انجمنوں (قَبَ صِنْف) کے صرف بعض عناصر میں باقی رہ گئی۔ اس تنظیم میں (بقول سید محمد بن سید علاء الدین: فتوت نامۂ کبلان (تالیف ۱۵۲۴ء)، نو مدارج ہوتے تھے) اور اخی، جو خلیفہ بھی کہلاتا تھا، ساتویں درجے پر ہوتا تھا۔ اخی روایت خاص طور پر دبّاغوں (چمڑہ رنگنے والوں) کی انجمن میں قائم رکھی جاتی تھی، جن کا سرپرست اَخی اوران [رَكْ بآں] تھا، جو ایک نیم افسانوی شخصیت ہے اور اگر اس کا کوئی تاریخی وجود ہو بھی تو وہ لازماً چودھویں صدی کے پہلے نصف میں گزرا ہوگا۔ دبّاغوں کی انجمن کے صدر کا لقب اخی بابا [رَكْ بآں] تھا۔ مزید برآں دبّاغوں میں یحیٰی بن خلیل البُرغازی کا فتوت نامہ برابر پڑھا جاتا رہا اور اس کی نظر ثانی اور نقل کی جاتی رہی۔

اخی کا لفظ ترکی کے باھر بھی کہیں کہیں اتفاقاً مل جاتا ہے، لیکن شہادتیں اس قدر کمیاب ھیں کہ اس کے صحیح مفہوم کے متعلق قطعی نتائج اخذ نہیں کیے جا سکتے۔ سب سے زیادہ عجیب واقعہ ایک شخص اخی جوق [رَكْ بآں] ”چھوٹے اَخی“ سے متعلق ہے، جو ایران کے ایل خانیوں کے زوال کے بعد آذربیجان میں نمودار ہوا تھا۔ لفظ اخی، ناقص مفہوم میں ”خطائی“، یعنی شاہ اسمٰعیل [صفوی]، کے دیوان میں منجملہ دیگر خطابات کے، جو وہ اپنے پیروؤں کو دیا کرتا تھا، خطاب کے طور پر کئی مرتبہ وارد ہوا ہے (مِنورسکی V. Minorsky: The poetry of Shah Ismāʿīl I، در BSOAS، ۱۹۴۲ء، ص ۱۰۳۰ الف؛ فؤاد کوپرولو: ترک خلق ادبیاتی انسکلوپیدی سی، عدد ۱، استانبول ۱۹۳۵ء، ۳۰ الف)۔

مآخذ: (۱) کوپرولو زادہ محمد فؤاد: ترک ادبیاتندہ ایلک متصوفلر، استانبول ۱۹۱۸ء، ص ۲۳۷ تا ۲۴۳؛ (۲) عثمان نوری: مجلۂ امور بلدیہ، ۱: تاریخ تشکیلات بلدیہ، استانبول ۱۳۳۸ھ/ ۱۹۲۲ء، باب ۹: اخی تشکیلاتنک اصنافلق لہ مناسبتی، ص ۵۲۷ تا ۵۵۶؛ (۳) Vl. Gordlevskiy: *Iz Zizni tsekhov v Turtsii, k istorii* "akhi"، در *Zapiski Kollegii Vostokovedov*، ۱۹۲۶ - ۱۹۲۷ء، ص ۲۲۶ تا ۲۳۸؛ فرانسیسی میں تلخیص از G. Wajda، در *REI*، ۱۹۳۰ء، ص ۹۷ ببعد؛ (۴) Fr. Taeschner: *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien* (14.-15. *Jhdt.*) *auf Grund neuer Quellen*، در *Islamica*، ۱۹۲۹ء، ص ۱ تا ۴۷؛ (۵) محمد جودت: ذیل علی فصل ”الاخیّۃ الفتیان الترکیۃ“ فی کتاب الرحلۃ لابن بطّوطۃ (*L'éducation et l'organisation aux foyers*

des gens des métiers en Asie Mineure et Syrie du XIIe siècle jusqu'à notre temps، استانبول ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۲ء؛ (۶) عفت عنان: *Aperçu général sur l'histoire économique de l'Empire turc-ottoman*، استانبول ۱۹۳۱ء، ص ۶۳ تا ۶۶؛ (۷) ٹائشنر Fr. Taeschner: *Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuwwetname*، مع تمہید از W. Schumacher، لائپزگ ۱۹۴۴ء؛ (۸) ایلخان تروس: اخیلک، انقرہ ۱۹۴۰ء (اس کا مطالعہ احتیاط سے کیا جائے)؛ (۹) ٹائشنر Fr. Taeschner: *Spuren für das Vorkommen des Achitums ausserhalb von Anatolien*، بین الاقوامی مؤتمر مستشرقین کے بائیسویں اجلاس کی روئداد، استانبول ۱۹۵۱ء؛ (۱۰) کاہن Cl. Cahen: *Sur les traces des premiers Akhis*، در *M.F. Köprülü Armağanı*؛ قب نیز فتوۃ.

(ٹائشنر FR. TAESCHNER)

* **اخی اِوْران**: ترکی کا ایک نیم افسانوی ولی، ترکی دبّاغوں کی انجمنوں (guilds) کا سرپرست۔ اس کے مقبرے اور زاویے سے (جو نویں / پندرھویں صدی میں تعمیر ہوا اور جس پر ۸۵۳ھ / ۱۴۵۰ء اور ۸۸۶ھ / ۱۴۸۱ء کے کتبے نصب ہیں، جن میں سے آخرالذکر کتبہ علاءالدولہ بن سلیمان بیگ کے نام سے ہے، جو غالبًا ذوالقدر کے خاندان سے تھا اور اس طرح سلطان محمد ثانی کا برادر نسبتی تھا) ملحق ایک تکیہ ہے، جہاں زائرین بکثرت جاتے تھے۔ طاش کوپرُوزادہ (ابن خلّکان کے حاشیے پر، ص ۵۰؛ ترکی ترجمہ از مجدی، ص ۴۳؛ جرمن ترجمہ از رِیشر O. Rescher، ص ۹) نے اس کا ذکر اورخان کے دور کے شیوخ میں کیا ہے۔ اس کا نام سب سے پہلے ایک ترکی مثنوی کرامات اخی اوران طاب ثراہ، مصنفۂ گلشہری، میں آیا ہے، جو غالبًا اس مصنف کی منطق الطیر (تاریخ تکمیل ۷۱۷ھ / ۱۳۱۷ء) کے بعد لکھی گئی تھی، جس کے بہت سے مضامین اس مثنوی میں مستعار ہیں اور یہ اس بزرگ ہستی کی وفات کے تھوڑے ہی عرصے بعد لکھی گئی۔ بعد ازآں اس کا تذکرہ حاجی بکتاش کی کتاب ولایت نامہ میں آیا ہے جو سلطان مراد ثانی کے زمانے میں لکھی گئی تھی (گروس E. Gross: *Das Vilâjet-nâme des Hâǧǧî Bektasch*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۸۲ تا ۹۳)۔ گلشہری کی مثنوی میں تو اخی اوران کی شخصیت کو محض ہلکا سا کراماتی رنگ دیا گیا ہے (یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اب تک اس میں دبّاغوں کے پیشے سے اس کے تعلق کا کوئی ذکر نہیں آیا)، لیکن ولایت نامہ میں جا کر اسے پوری طرح افسانوی نقش و نگار سے مزیّن کر دیا گیا ہے اور دباغوں کے ساتھ تعلق کا بھی ذکر ہے۔ یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہے کہ یہاں اخی اوران کو مرید کی حیثیت سے نہیں بلکہ حاجی بکتاش کے دوست کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ بقول علی امیری (*OTEM*، ۱۳۳۵ء، ص ۳۶۷ ببعد، حاشیہ)، اور محمد جودت: (ذیل علی فصل الاخیۃ الفتیان، استانبول ۱۳۵۱ھ / ۱۹۳۲ء، ص ۲۷۹ تا ۲۸۲) اخی اوران کا ایک وقف نامہ (وقفیّہ) موجود ہے، جس کی تاریخ تحریر ۷۰۶ھ / ۱۳۰۶ - ۱۳۰۷ء ہے (اس وقف نامے کی ایک نقل شائع کردۂ جواد حقی تریم: قیرشہر تاریخی، قیرشہر ۱۹۳۸ء، میں اس کی تاریخ ۶۷۶ھ / ۱۲۷۷ء بھی دی گئی ہے!) جس میں اس بزرگ کا پورا نام الشیخ نصیر (تریم: نَصر) الدین پیرِ پیران اخی اِوران دیا گیا ہے، مگر اس دستاویز کو آسانی کے ساتھ جعلی قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس میں شیخ حامد ولی (م ۸۱۵ھ / ۱۴۱۲ء) کا نام مذکور ہے، جو حاجی بیرام ولی (م ۸۳۳ھ / ۱۴۲۸ء، [کذا ۱۴۲۹ء]) کے استاد تھے۔ یہ دستاویز غالبًا پندرھویں صدی کے نصف اول میں وضع کی گئی تھی تا کہ اخی اِوران کی خانقاہ کی مملوکات کو

قانونی جواز دیا جا سکے۔ زیارت گاہ کے طور پر اس خانقاہ کی اہمیت کی تصدیق سید علی رئیس نے کی ہے (مرآۃ الممالک، استانبول ۱۳۱۳ھ، ص ۱۰۶؛ انگریزی ترجمہ از A. Vambery: *The Travels and adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reis*، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۵)، جس نے ۹۶۳ھ / ۱۵۵۶ء میں ہندوستان سے واپسی کے وقت اس کی زیارت کی تھی۔ قیر شہر (قیر شہری، ولایت قرہ مان) کے علاوہ اناطولیہ کے دوسرے شہر بھی اس بات پر فخر کرتے تھے کہ اس بزرگ کا مزار یا کم سے کم اس کی کوئی یادگار ان کے ہاں موجود ہے، مثلاً طربزون (بوزتپہ پر ایک "مقام")، قونیہ (محلۂ سرچہ لی میں)، نگدہ اور بروسہ؛ مگر یہ سب یادگاریں کم و بیش فراموش ہو گئیں اور صرف قیر شہر کی خانقاہ نے اپنی شہرت قائم رکھی۔

مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ اخی اوران کے قصے بعض اوقات اور مصنفین کے ہاں بھی ملتے ہیں، مثلاً (۱) عالی: کنہ الاخبار، ۵: ۶۳؛ اور (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۵۹۳ ببعد؛ (۳) دباغوں کی انجمنوں کی تصنیفات، جن میں اخی کی روایات جاری رہیں (اکثر مناقب کے نام سے یحیی بن خلیل البرغازی کے فتوت نامے کے ضمیموں کی شکل میں (قب مادۂ اخی))؛ (۴) نیز زبانی روایات میں، جن کو مثلاً M. Räsänen، *Türkische Sprachproben aus Mittelanatolian*، ج ۳، ہلسنکی ۱۹۳۶ء؛ ص ۹۹ ببعد، شمارہ ۲۲، ۲۳ و ۲۵؛ اور W. Ruben (دیکھیے مآخذ) نے قلمبند کیا ہے۔ یہ روایات زیادہ تر یا تو اس بزرگ کے دباغی (یا باغبانی) کے کام سے متعلق ہیں اور یا اس کے نام سے (اوران یا اورن: "اژدہا، سانپ"؛ اسی بنا پر Gordlevskiy کو یہ شبہ ہوا کہ کہیں یہ "ناگ پوجا" کا بقیہ نہ ہو)۔ انجمن دباغان کی کتابوں میں ایک روایت یہ ہے کہ اس بزرگ کا اصلی نام محمود تھا اور وہ نبی اکرم [صلی اللہ علیہ وسلم] کے چچا [حضرت] عباس (رض) کے بیٹوں میں سے تھے؛ نیز یہ کہ آنحضرت [صلعم] نے خاص طور پر ان کی ستایش کی تھی۔ (اس تضاد زمانی کی منیری بلغرادی نے اپنی کتاب موسومہ نصاب الانتساب و آداب الاکتساب میں، جو ۱۶۲۰ء میں لکھی گئی اور جس میں ان انجمنوں کے ادب میں شیعی رجحانات کی موجودگی پر نکتہ چینی کی گئی ہے، مذمت کی ہے)۔ کتاب عنقای مشرق میں، جو جلوتی شیخ سید مصطفی ہاشم (م ۱۱۹۷ھ / ۱۷۸۳ء) کی تصنیف ہے اور جس کا حوالہ علی امیری (مقام مذکور، ص ۳۶۳ تا ۳۶۶) نے دیا ہے۔ اس بزرگ کا ذکر سید نعمت اللہ اخی اوران ولی کے نام سے حاجی بکتاش ولی اور سید ادبالی کے ساتھ غازی عثمان کی رسم شمشیر بندی کے سلسلے میں کیا گیا ہے۔ ترکی دباغوں کے سرپرست کی حیثیت سے تصوف کا ایک سلسلہ بھی اس سے منسوب کیا جاتا ہے، جو تمام دباغوں کے سرپرست زید ھندی سے مل جاتا تھا۔ بعض دوسرے سلسلے منصور عابد، یعنی الحلاج، تک پہنچتے ہیں۔

بیسویں صدی کے ابتدائی سالوں تک اخی اوران کے تکیے واقع قیر شہر نے ایک اہم کردار ادا کیا، کیونکہ اس کی خانقاہ کا شیخ، جس کا لقب اخی بابا [رک بآن] ہوتا تھا، کچھ تو بذات خود اور کچھ اپنے ان نمایندوں کے ذریعے سے جو مختلف شہروں میں رہتے تھے دباغوں کی اور اسی قسم کے چمڑے کے کاروبار کرنے والوں (مثلاً زین سازوں اور کفش گروں) کی انجمنوں پر تصرف و اقتدار رکھتا تھا جو اناطولیہ اور سلطنت عثمانیہ کے یورپی صوبہ جات میں قائم تھیں، اور بتدریج تقریباً کل ترکی پیشہ وروں کی انجمنوں کے نظام کو اپنے زیر اثر لانے میں کامیاب ہو گیا تھا۔

مآخذ: (۱) V. Gordlevskiy: *Dervish Akhi*، *'Evrarna i tsekhi v. Turtsii* در *Izvestia Akademii Nauk SSSR*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۷۱ تا ۱۱۹۳ (فرانسیسی

میں خلاصہ از G. Vajda، در REI، ۱۹۳۴ء، ص ۸۱ تا ۸۸)؛ (۲) ٹائشنر Taeschner، در Islamica، ۱۹۲۹ء، ص ۱۲ تا ۴۳ (جس میں قدیم تر مآخذ کے حوالے بھی ہیں)؛ (۳) وہی مصنف: *Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von Kirşehir*، در WI، خاص شمارہ ارمغان برائے Fr. Giese، ۱۹۴۱ء، ص ۱۰۶، ۲۰۷، ۹۰ ببعد؛ (۴) خودت حمی تریم: قیرشہر تاریخی اوزرندہ آراشدیرمہ‌لر، قیرشہر ۱۹۳۸ء، ص ۱۱۰ تا ۱۲۷؛ (۵) وہی مصنف: تاریخدہ قیرشہری — گل شہری، ۱۹۴۸ء؛ (۶) H. B. Kunter: کتابہ‌لریمز و وقفیہ‌لر، در وقفلر درگیسی، ۱۹۴۲ء، ص ۴۳۲ ببعد (اس خانقاہ کا کتبہ جس میں مزار واقع ہے، ص ۴۳۴ ببعد، عدد ۸ تا ۱۴)؛ (۷) روبن W. Ruben: قیرشہرک دقمز چکی صنعت عائلہ‌لری، ۳: اخی اوران مرکمی، در Bell، ۱۹۴۷ء، ص ۲۰۶ تا ۳۲۸ (جرمن خلاصہ در Bell، ۱۹۴۷ء، ص ۲۹۸ تا ۲۹۹: اخی اوران سے متعلق حکایات اور اس کے مزار و خانقاہ کا بیان)؛ (۸) ٹائشنر Fr. Taeschner: *Gülschehri's Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkischen Zünfte*، ویزباڈن Wiesbaden ۱۹۵۵ء۔

(Fr. TAESCHNER ٹائشنر)

* اَخی بابا: نام [ترکی] بول چال میں آخور بابا یا اخی بابا، اور [ارک بابا] کا لقب، جو قیرشہر کے شیخ کا لقب تھا۔ بعض اوقات اس [شیخ] کے ان نمایندوں کو بھی اسی لقب سے یاد کرتے تھے جو ترکی اہل حرفہ کی انجمنوں (اَہل صنف) واقع اناطولیہ، رومیلیا اور بوسنہ میں تکیے کی طرف سے بھیجے جاتے تھے، بالخصوص دباغوں اور دیگر چمڑے کے کاریگروں (زین سازوں، کفش گروں) کی انجمنوں میں؛ نیز خود ایسی انجمنوں کے صدر بھی اخی بابا (زیادہ صحت کے ساتھ "اخی بابا وکیلی") کہلاتے تھے۔ اخی بابا یا اس کے نائبوں یا مقامی نمایندوں کا بڑا کام یہ ہوتا تھا کہ وہ نئے امیدواروں کو ان انجمنوں میں داخل کرتے وقت ان کی رسم کمربندی (قوشاق یا پشتمال قوشاتمق) ادا کریں۔ اس کا کچھ معاوضہ مقرر تھا۔ اخی بابا آہستہ آہستہ اپنا اقتدار دیگر انجمنوں پر قائم کر لینے میں کامیاب ہو گئے اور ان میں بھی کمربندی کی رسم ادا کرنے لگے۔ اس طرح انہوں نے اناطولیہ اور یورپی صوبوں کی تقریباً کل ترکی منظم پیشہ وران کو اپنے قابو میں کر لیا (لیکن ان صوبہ جات میں جہاں عرب آبادی تھی ایسا نہیں ہوا)، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خوب زور پکڑ گئے اور قیرشہر کے تکیے کے لیے انہوں نے بہت سی دولت فراہم کر لی۔ صرف چند ہی انجمنیں ایسی تھیں، جو کسی نہ کسی طرح ان کے اثر سے محفوظ رہ سکیں؛ ان میں انقرہ کی انجمنیں بھی شامل تھیں، جو اس سے پہلے اخیت کا گڑھ رہ چکا تھا۔ اخی بابا کا اثر قرم (کریمیا) تک بھی جا پہنچا تھا اور وہاں بھی دباغوں کی انجمن کو تمام انجمنوں کی سربراہی میں اولیت حاصل تھی (I. Bulatov، در *Očerki Rossii*، طبع پاسک V. Passek، ماسکو ۱۸۳۸ء، ۳: ۹۱ تا ۱۰۵؛ V. Gordlewskiy: *Organizatsiya tsekhov v krimskikh Tatar, Trudi etnografo-arkheologičeskogo Muzeya pri I. Moskovskom Gosudarstv. Universitete*، ج ۴، ماسکو ۱۹۲۸ء، ص ۵۳ تا ۵۹)۔

اخی بابا یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اخی اوران کی اولاد ہیں۔ اخی بابا کے مقامی نمایندوں کو متعلقہ انجمنوں کے ارکان منتخب کرتے تھے، لیکن یہ ضروری نہ تھا کہ وہ خود بھی ان انجمنوں کے رکن ہوں۔ کوئی شخص بھی، جو کسی وجہ سے مشہور ہو، منتخب ہو سکتا تھا؛ تاہم ان کے لیے ضروری تھا کہ وہ قیرشہر کے اخی بابا سے اجازت نامہ اور حکومت سے سند (برات) حاصل کریں،

جس سے ان کے تقرر کی تصدیق ہو۔ دباغوں کا اخی بابا بیک وقت اپنے شہر کی کل پیشہ ور تنظیمات کا صدر ہوتا ہے، تاہم اس کو معزول کیا جا سکتا تھا۔

ترکی انجمنوں کے انحطاط کے ساتھ، جو مغربی اقتصادی نظام کے دخیل ہو جانے پر ظہور پذیر ہوا، غیر شہروں کے اخی بابا کے دورے اور اس کے نمایندوں کا ادھر ادھر بھیجا جانا متروک ہو گیا۔ اخی بابا کا ایک نمایندہ سب سے آخری مرتبہ بوسنہ Bosnia میں ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء میں آیا تھا (Hamdija Kreševlja-ković : *Esnafi i Obrti u Bosni i Hercegovini, Sarajevo*، در *Zbornik Narodni život i običaje južnik Slavena*، زغرب Zagreb ۱۹۳۵ء، ص ۱۰۰ تا ۱۴۲)۔ ان صوبوں میں جو سلطنت عثمانیہ میں شامل رہے یہ طریقہ صرف اس وقت متروک ہوا جب ۱۹۰۸ء میں اہل حرفہ کی پرانی انجمنیں توڑ دی گئیں۔

مآخذ: دیکھیے مادۂ اخی و اخی وران، نیز (۱) Fr. Taeschner : *Das Zunftwesen in der Türkei*، در *Leipziger Vierteljahrschrift für Südosteuropa*، ۱۹۳۱ء، ص ۱۷۲ تا ۱۸۸؛ (۲) وہی مصنف: *Das bosnische Zunftwesen zur Türkenzeit (1463-1878)*، در *Byzantinische Zeitschrift*، ۱۹۵۱ء، ص ۵۰۱ تا ۵۵۹۔

(Fr. Taeschner تاشنر)

* **اخی جُوق**: "اخی خورد"، آٹھویں/چودھویں صدی میں تبریز کا ایک امیر، جس کا [اصلی] نام معلوم نہیں۔ وہ چوپان خاندان کے ملک اشرف کی ملازمت میں تھا، جسے آلتون اردو کے خان جانی بیگ نے شکست دے کر قتل کر دیا تھا۔ جانی بیگ کے انتقال کے بعد جب اس کا بیٹا بردی بیگ، جسے اس کا باپ مفتوحہ شہر کا حاکم بنا گیا تھا، اپنے باپ کا تخت حاصل کرنے کے لیے تبریز سے روانہ ہوا (۷۵۸ھ/۱۳۵۷ء) تو اخی جوق نہ صرف تبریز پر قابض ہو گیا بلکہ پورے آذربیجان پر تسلط جمانے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے کچھ عرصے تک اس علاقے کو بغداد کے جلائری سلطان اویس سے، جو حسن بزرگ کا بیٹا تھا، بچائے رکھا؛ تاہم جب اویس نے ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں تبریز فتح کر لیا، تو اس نے اخی جوق کے قتل کا حکم دے دیا، کیونکہ اس نے سلطان مذکور کے خلاف سازش میں حصہ لیا تھا۔ اپنے قلیل زمانۂ حکومت میں اخی جوق مصر کی مملوک سلطنت سے خط و کتابت کرتا رہا (مملوک سرکار اسے محض "اخی" کے لفظ سے مخاطب کرتی تھی، القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۸ : ۲۶۱؛ قب W. Björkman : *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten*، ص ۱۰۸)۔ اس کی شہرت اناطولیہ تک جا پہنچی تھی، چنانچہ ایک قدیم ترکی شاعر احمدی نے اپنے مشہور اسکندر نامے میں ایک پورا باب اس کے لیے وقف کیا۔

مآخذ: (۱) میر خواند: روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ، ۵ : ۱۶۹؛ (۲) خواند امیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، ۳ : ۸۱؛ (۳) حافظ ابرو، ترجمہ از بیانی، پیرس ۱۹۳۶ء، ص ۵۵؛ (۴) مینورسکی V. Minorsky، در آآ، انگریزی، طبع اول، ج ۴، مادۂ تبریز و اویس؛ (۵) شپولر B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*، ص ۱۳۷؛ (۶) تاشنر Fr. Taeschner : *Der Achidschuk von Tebriz*، در *Festschrift Jan Rypka*، پراگ ۱۹۵۶ء۔

(Fr. Taeschner تاشنر)

* **اَلْاُخَیْضِر**: صحرائے عراق میں کربلا سے پچیس میل اور شفاثہ سے جنوب مشرق کو دس میل کے فاصلے پر ایک شاندار قلعے کا نام، جو اب کھنڈر ہو چکا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ قلعہ اسمعیل بن یوسف بن الاخیضر کے نام پر ہو، جو یہاں یمامہ سے آیا تھا اور جسے قرامطہ نے ۳۱۵ھ/۹۲۷ء میں کوفے کا والی مقرر کیا تھا۔ بدوی قبیلۂ زوالۃ کے لوگ، جو اس کے قریب

ہی خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرتے ہیں، اس نام کا تلفظ ''الاُخَیضِر'' کرتے ہیں لیکن قلعے کو خُیَیفِر یا قصر الخفاجی کہنا بہتر سمجھتے ہیں۔

اس قلعے کو پہلے ۱۶۲۵ء میں پیٹرو دلا وال Pietro della Valle نے دریافت کیا اور پھر ماسینوں L. Massignon نے ۱۹۰۸ء میں دوبارہ دریافت کیا اور اسے دیکھنے کے لیے ۱۹۰۹ء میں مس بِل Miss Gertrude L. Bell اور پھر ۱۹۱۲ء میں موزِل A. Musil یہاں آئے۔ ۱۹۱۰ء میں O. Reuther نے باقاعدہ طریقے پر اس کا جائزہ لیا۔

یہ قلعہ جو پتھروں، سیمنٹ اور کچھ اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہے، ایک مستحکم مستطیل احاطے پر مشتمل ہے، جس کے ۳۸ دمدمے (bastions) ہیں، جن کے پہلو ۵۵۳ فٹ لمبے ۶۹ فٹ اونچے اور ۹ فٹ موٹے ہیں؛ یہ محرابوں کی چھتوں پر روزن دار فصیلوں کے ساتھ ساتھ گھیرا دینے والے ساباطوں کے چلنے پھرنے کا وسیع راستہ ہے۔ قلعے کے چاروں کونوں میں چار برج ہیں اور چاروں پہلوؤں میں سے ہر ایک کے وسط میں ایک دروازہ ہے۔ شمالی دروازے سے، جو صدر دروازہ ہے، اس قصر میں داخل ہوتے ہیں جس کا ایک دالان، بقول مس بِل، شاید مسجد کے طور پر استعمال ہوتا تھا، اگرچہ اس کا رخ قبلے کی طرف نہیں ہے، اور باقی زنانخانے کے کمرے ہیں جو شمالی دیوار کے ساتھ ساتھ بنائے گئے ہیں۔ ان میں سے شمالی جانب کے کمرے سہ منزلہ ہیں اور باقی تین طرف کے کمرے، جو اندرونی صحن کے ارد گرد ہیں، صرف ایک منزل کے ہیں۔ احاطے کے باہر دو ملحقہ عمارتیں ہیں، جن کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں۔ فن تعمیر کے نقطۂ نگاہ سے اس قصر کے متعدد طاق، ڈاٹ کی پنالدار (fluted) چھت اور مسوّر کرسیوں (drums) پر قائم سات گنبد قابل توجہ ہیں۔

اُخَیضِر کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ اپنے نقشے کی باقاعدگی، وسیع پیمانے اور صنّاعی سے وہ اس زمانے کا معلوم ہوتا ہے جب عراقی صحراء کی حدود میں شاہی محل پائے جاتے تھے۔ دیولافای Dieulafoy اور ماسینوں اسے Hatra کی طرح کا ایک زمانۂ قبل اسلام کا ساسانی محل تصوّر کرتے ہیں، جسے ایک ایرانی معمار نے حیرہ کے ایک شہزادے کے لیے تعمیر کیا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ وہی قصر السَّدِیر ہو جس کا ذکر [جاہلی] شعراء نے کیا ہے۔ مس بِل کے نزدیک الاخیضر کو دُومَۃ الحِیرۃ کا مقام قرار دینا بہتر ہے اور اس کے خیال میں اس کی تاریخ تعمیر اموی عہد کی ہے۔ اخیضر کی سامرّا کے ساتھ تعمیری مماثلت کی وجہ سے ہرزفلٹ Herzfeld اس کی تاریخ تقریباً ۲۱۵ھ / ۸۳۰ء معیّن کرتا ہے۔ موزِل اس کی تاریخ آگے سرکاتے سرکاتے ۲۷۷ھ / ۸۹۰ء تک لے آتا ہے، کیونکہ اس کی رائے میں یہ وہی دارالہجرۃ ہے جسے قرامطہ کے باغیوں نے اس سال تعمیر کیا تھا۔ درحقیقت یہ بات تو بہت قرینِ قیاس ہے کہ قرامطہ نے یہاں اپنے قدم جمانے کے لیے اس کی مرمّت کر لی ہو، لیکن نہ تو ان کے پاس ایسے ذرائع تھے اور نہ ان کا یہ دستور تھا کہ وہ اس قسم کے عالیشان محل ''پناہ گاہ'' کے طور پر بنا لیں۔

مآخذ: (۱) Pietro della Valle : *Viaggi*، وینس ۱۶۶۳ء، ۳ : ۵۹۹؛ (۲) Niebuhr : *Reisebeschreibung*، کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء، ۲ : ۲۲۵ (فرانسیسی ترجمہ، ایمسٹرڈم ۱۷۸۰ء، ۲ : ۱۸۳، ۱۹۳ تا ۱۹۴)؛ (۳) L. Massignon : *Mission en Mésopotamie*، ج ۱ (۱۹۰۲ء)، ص ۲ تا ۲۰ اور ج ۲ (۱۹۱۲ء) ص ۱۳۸؛ (۴) ہرزفلٹ Herzfeld، در *Isl.*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۹، ۱۲۳ تا ۱۲۶؛ (۵) وہی مصنّف : *Erster vorläufiger Bericht*، برلن ۱۹۱۲ء، ص ۳۷؛ (۶) بل G. L. Bell : *From*

Amurath to Amurath، لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۱ تا ۱۰۸؛ (۷) وهی مصنّف: *Palace and Castle of Ukhaiḍir*، آکسفورڈ ۱۹۱۴ء؛ (۸) رائتھر O. Reuther: *Ocheidir* (در *VDOG*، ج ۲۰) لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۹) *Baghdad* *Times*، ۱۰ اپریل، ۱۹۲۵ء؛ (۱۰) مُوزِل Musil: *Arabia Deserta*، نیو یارک ۱۹۲۷ء، ص ۳۶۶ تا ۳۶۷ (عدد ۹۰)؛ (۱۱) وهی مصنّف: *Rwála*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۱۵۳، ۱۵۵، ۲۴۳، ۲۴۴، ۳۱۴۔

(ماسینوں LOUIS MASSIGNON)

* **اَداء**: (عربی) لغوی معنی: ادا کرنا، بجا لانا؛ ایک اصطلاح، جو فقه میں کسی فریضۂ مذهبی کی اُس وقت کے اندر بجا آوری کے لیے استعمال هوتی هے جسے شرع نے معیّن کیا هو، بر خلاف قضاء کے، جس سے مراد کسی فریضۂ مذهبی کی ادایگی تاخیر کے ساتھ (بشرطیکه تاخیر کی اجازت هو) هوتی هے۔ فقه میں فرض کی مکمل اور نامکمل بجاآوری (الاداء الکامل و الاداء النّاقص) کے درمیان بھی امتیاز کیا گیا هے۔ قرآن پاک کی تلاوت کے ضمن میں اداء کے معنی حروف کا روایتی تلفظ هے، مرادف قراءة [رکّ بآن].

* **اَدات**: (دیکھیے مادّهٔ نحو).

* **اَدار**: یا آذار، دیکھیے مادّهٔ تاریخ.

* **اَدَب**: (عربی) اس لفظ کی تاریخ میں ''علم'' اور ''دین'' کے لفظوں کی تاریخ کی طرح بلکه اس سے بھی بہتر طریق پر زمانهٔ جاهلیت کے شروعات سے لے کر عصر حاضر تک عربی ثقافت کے ارتقاء کا عکس نظر آتا هے۔ اپنے قدیم ترین مفهوم میں اسے ''سُنّة'' کا مرادف سمجھا جا سکتا هے، یعنی عادت، موروثی معیار، طرز عمل، دستور، جو انسان اپنے آباء و اجداد اور ایسے بزرگوں سے حاصل کرتا هے جنهیں قابلِ تقلید سمجھا جاتا هے (جس طرح که دینی مفهوم میں سنت نبوی[۶] امت کے لیے تھی)۔ فولرز Vollers اور نالینو Nallino نے اس لفظ کا جو اشتقاق پیش کیا هے وہ اس قدیم ترین مفهوم سے مطابقت رکھتا هے؛ چنانچه دونوں کا خیال یه هے که جمع کا صیغه ''آداب'' لفظ دأب سے بنا (جس کے معنی دستور، عادت کے هیں) اور یه که صیغۂ واحد بھی ''ادب'' بعد میں اسی جمع کے صیغے سے بنایا گیا هے (عربی لغت نویسوں کے هاں اس لفظ کا اشتقاق مادهٔ ء۔ د۔ ب سے هے، جس کے معنی هیں حیرت انگیز چیز یا تیاری اور ضیافت)۔ بهر کیف اس لفظ کے قدیم ترین معنی وهی هیں جو اوپر بیان هوے، یعنی عادت یا معیارِ طرز عمل، جس میں قابل ستایش هونے اور آباء و اجداد سے ورثے میں پانے کا مفهوم بھی شامل هے۔

لفظ کے اس قدیم مفهوم کے ارتقاء سے ایک طرف تو اس کا اخلاقی اور عملی پہلو زیاده نمایاں هو گیا، یعنی ادب کا لفظ روحانی صفاتِ حسنه، حسن تربیت، شایستگی اور خوش خلقی کے معنی میں استعمال هونے لگا اور یه ارتقائی مفهوم بدویوں کے اخلاق اور رسم و رواج کی اس تنقیح و تهذیب کے مطابق تھا جو اسلام کے اثر (قبّ Wensinck: *Handbook*، بذیل مادّهٔ ادب) اور هجرت کی پہلی دو صدیوں میں غیر ملکی ثقافتوں کے ربط سے پیدا هوئی۔ اس طرح عباسی دور کے آغاز میں ''ادب'' اپنے اس مفهوم میں لاطینی لفظ *urbanitas* کا هم معنی تھا، جس سے شهری زندگی کی وہ شایستگی، خوش خلقی، اور نفاست پسندی مراد لی جاتی تھی جو بدوی گنوارپن اور زمخت خوئی کی ضد هے (ادب کے اس مفهوم کو واضح کرنے کے لیے لغت نویس ''ظَرف'' کا لفظ استعمال کرتے هیں، جس کے معنی خوش خلقی اور نفاست طبع کے هیں)۔ اسلامی ثقافت کے پورے وسطی دور میں ''ادب'' کے لفظ کا یهی اخلاقی اور معاشرتی مفهوم قائم رها، مثلاً ادب یعنی آئین طعام و شراب

و لباس (قب مادۂ طعام، شراب، لباس)؛ "ادب" بمعنی آئین ندیم (قب رسالۃ ادب الندیم از کشاجم و مادۂ ندیم)؛ ایک اور ضمن میں "ادب"، بمعنی ادب مناظرہ و مباحثہ، قب متعدّد رسائل، بعنوان آداب البحث و مادۂ بحث؛ مطالعے کے آداب (قب کتب بر ادب المدرس، ادب العالم و المتعلم) و مادۂ تدریس۔

تاھم پہلی صدی ھجری سے ادب کے لفظ کے ساتھ مذکورۂ بالا اخلاقی اور معاشرتی مفہوم کے علاوہ ایک ذھنی اور علمی مفہوم بھی وابستہ ھو گیا، جو شروع شروع میں اس پہلے مفہوم ھی کے ساتھ مربوط تھا، لیکن بتدریج اس سے دور اور دور تر ھوتا گیا۔ اب ادب کا لفظ اس مجموعی علم کے لیے استعمال ھونے لگا جس سے کوئی صاحب علم شایستہ اور مہذّب بنتا ھے، یعنی ثقافت دنیوی (بہ مقابل علم، یعنی دانش، یا زیادہ صحیح طور پر علم دین، یعنی قرآن، حدیث اور فقہ)، جس کی بنیاد اوّلاً شعر، فنّ خطابت، اور قدیم عرب کی قبائلی اور تاریخی روایات پر، نیز متعلّقہ علوم، یعنی بلاغت، نحو، لغت اور عروض پر تھی۔ یہی وجہ ھے کہ ادب کا یہ انسانی (humanistic) تصوّر شروع شروع میں خالصۃً قومی تھا، چنانچہ بنو امیّہ کے دور میں مکمل ادیب وہ شخص تھا جو شعر قدیم، ایّام العرب اور عرب ثقافت کے شاعرانہ، تاریخی اور باستانی پہلوؤں سے بہترین واقفیت رکھتا ھو؛ لیکن غیر ملکی ثقافتوں کے ساتھ رابطہ پیدا ھو جانے پر لفظ ادب کے مفہوم کا دائرہ وسیع‌تر ھو گیا اور عرب ادبیات کی جگہ اب مطلق و بلا قید ادبیات نے لے لی۔ اب اس کے مفہوم میں غیر عربی (ھندی، ایرانی اور یونانی) ادب (اقوال و امثال سائرہ اور فنی ادب) کے ان عناصر کا علم بھی شامل ھو گیا جن سے عربی اسلامی ثقافت ابتدائی عباسی دور اور اس کے بعد واقف ھوئی۔ تیسری صدی ھجری / نویں صدی میلادی کا ادیب، جس کی مکمل‌ترین مثال الجاحظ تھا، نہ صرف شعر عربی اور نثر عربی، امثال العرب، ایام العرب، جاھلیت اور عربوں کے اُس زمانے کے انساب و روایات کا ماھر تھا جب تمدّن اسلامی ان میں راسخ نہ ھوا تھا بلکہ اس کی علمی دلچسپی کے دائرے میں پورا عالم ایران مع اپنی رزمیہ، اخلاقی و قصصی روایات کے سما گیا تھا اور اسی طرح ساری دنیاے ھند اپنی اساطیری داستانوں سمیت اور سارا جہانِ یونان اپنے عملی فلسفے خصوصاً اپنی اخلاقیات و اقتصادیات کے ساتھ۔ اس طرح تیسری صدی ھجری / نویں صدی میلادی میں وہ جلیل‌الشان ادبی تصانیف وجود میں آئیں جن کا تبحّر علمی گونا گوں بھی تھا اور دلخوش کن بھی۔ ان تصانیف کو خالصۃً علمی نہیں کہا جا سکتا، اگرچہ بعض اوقات وہ علمی موضوعات کے قریب پہنچ جاتی رھیں اور انھیں استعمال بھی کرتی رھیں، بلکہ ان کا مرکز اوّلین انسان، اس کی صفات و جذبات، وہ ماحول جس میں وہ زندگی بسر کرتا ھے اور وہ مادّی و روحانی ثقافت ھے جو اس نے تخلیق کی ھے۔ اسی دائرے میں رہ کر الجاحظ اور اس کے متّبعین (ابوحیّان التوحیدی، التنوخی، وغیرہ) نے اس ورثے سے جو ایرانی الاصل عجمی ابن المقفّع نے گزشتہ صدی میں دنیاے اسلام کے لیے چھوڑا تھا نہ صرف پورا فائدہ اٹھایا بلکہ اسے وسعت بھی دی۔ حقیقت میں ابن المقفّع ھی کو ادب کے اس وسیع تر تصور کا تخلیق کنندہ کہا جا سکتا ھے، کیونکہ اس نے غیر ملکی تاریخی اور ادبی ذخیرے (خداے نامک اور کلیلہ و دمنہ) کو عربی سانچے میں ڈھالا اور اخلاق و پند و نصیحت کے نئے رسائل (الادب الکبیر اور الادب الصغیر) تصنیف کیے (اگرچہ مؤخّرالذّکر کی صحّت نسبت بہت مشتبہ ھے)۔ ان ادبی تخلیقات کو

عبّاسی عہد کی ثقافتِ بلند کی حقیقی بنیادی قوت سمجھنا چاہیے۔

دوسری طرف عباسیوں ہی کے عہد میں ادب کے اس انسانی (humanistic) یا ثقافتی مفہوم کی وسعت اور ہمہ گیری میں کمی بھی آ گئی اور اس کی جگہ ایک تنگ تر مفہوم نے لے لی۔ بجائے ایسی ”ضروری ثقافتِ عامہ“ کے مفہوم کے، جس کی توقع ہم کسی اعلٰی تعلیم یافتہ شخص سے کر سکتے ہیں، اس کا مخصوص مفہوم وہ علم ہو گا جو معیّنہ مناصب اور معاشرتی تقریبات کے لیے ضروری ہو؛ چنانچہ مثلاً ایک ”ادب الکاتب“ کہلانے لگا، یعنی وہ ادب جو کاتب (سیکرٹری) کے عہدے پر مامور ہونے کے لیے درکار ہو (ابن قتیبۃ کی ایک کتاب کا یہی نام ہے، قب نیز مادّۂ کاتب)، یا اسی طرح ادب (یا آداب) الوزراء، یعنی مخصوص علم اور تجربے کا وہ مجموعہ جو فرائض وزارت کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے [ادب القاضی کے لیے قب مادۂ قاضی]۔ دوسری طرف انجام کار ادب کا وہ وسیع انسانی (humanistic) مفہوم جو اسے خلافت کے عہدِ زریں میں حاصل رہا تھا ختم ہو گیا اور ادبِ لطیف (belles lettres) کے تنگ تر اور زیادہ بلیغانہ حلقے میں محدود و مقیّد ہو گیا، یعنی ادب کا اطلاق محض شعر و سخن، نثرِ مرصّع، paremiography اور حکایات و نوادر نگاری پر ہونے لگا۔ ادب کی بھی وہ قسم تھی جس میں الحریری نے اپنی لفظی صنعت گری اور حد درجہ متکلّف انداز بیان اور کلمات کے صحیح استعمال کے شوق کی بدولت مہارت تامّہ حاصل کر لی تھی۔ ادب انسانی (humanitas) سے ادب اب صرف ادب فرہنگی یا دبستانی (literature of academy) بن کر رہ گیا اور ادب کے احیائے جدید تک عربی کے لفظی و معنوی زوال کے پورے طویل دور میں اس کی یہی نوعیت رہی۔

عصرِ حاضر میں ادب اور اس سے بھی زیادہ اس کی جمع آداب اس لفظ کے مخصوص ترین مفہوم میں ”لٹریچر“ کے مترادف ہیں؛ چنانچہ تاریخ الآداب العربیۃ سے مراد عربی ادبیات (literature) کی تاریخ اور کلیۃ الآداب اُن یونیورسٹیوں میں جن کی تنظیم یورپی طرز پر ہوئی ہے فیکلٹی آف آرٹس یا لیٹرز (Faculty of Arts or Letters) کی مرادف ہے؛ لیکن اس اصطلاحی نام کی حدود سے باہر بعض ادیبوں (طٰہٰ حسین) کے بالارادہ استعمال سے اس لفظ کے مفہوم کو اس کی پہلی سی وسعت اور لچک دینے کا رجحان پیدا ہوتا جا رہا ہے۔

مآخذ: (۱) نالینو Nallino: Scritti، ۶ : ۲ تا ۷؛ (۲) آداب و آئینِ معاشرت کی مختلف انواع پر کتابوں کے حوالے کے لیے قب نیز براکلمان، ج ۳، اشاریہ بذیل مادۂ ادب و آداب؛ (۳) حاجی خلیفہ، بذیل مادۂ آداب و ادب۔

(F. GABRIELI)

ادبیات جدیدہ: ترکی کی نئی ادبی تحریک، جس کا تعلق مجلّۂ ثروت فنون [رک بآن] کے ۱۸۹۵ء تا ۱۹۰۰ء کے درمیانی سالوں سے ہے، یعنی توفیق فکرت [رک بآن] کی ادارت کے زمانے سے۔ علاوہ ازیں دیکھیے مقالۂ ”ترکی ادب“ اور وہ مقالات جو الگ الگ مصنفین پر لکھے گئے ہیں۔

(مدیر)

اِدّغام: (بصرے کے نحویوں کے نزدیک) یا اُدّغام (کوفے کے نحویوں کے نزدیک)، عربی صرف کی ایک اصطلاح، جس سے مراد ہے ایک دوسرے سے متصل آنے والے دو ہم جنس حروف صحیحہ (تاہم قب Schaade، ص ۴۹) کو باہم ملا کر تلفظ کرنا۔ یہ تلفظ ایسے دو حرفوں کو مکمل طور پر ایک بنانے کے بغیر بھی ہو سکتا ہے، لیکن بالعموم ان

دو میں سے ایک حرف دوسرے میں داخل ہو کر اسی جیسا بن جاتا ہے اور پھر اسے اس طرح لکھا اور بولا جاتا ہے گویا وہ ایک دھرا حرف ہے۔ ادغام کے متعلق جو قوانین الزمخشری نے وضع کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) عام طور پر اِدّغام اس وقت واقع ہوتا ہے جب دونوں حرف متحرک ہوں (جیسے رَدَدَ سے رَدَّ)، یا جب پہلا ساکن اور دوسرا متحرک ہو (جیسے اَقْلِلْ لَکَ سے اَقْلِّکَ)، لیکن اگر پہلا متحرک اور دوسرا ساکن ہو تو ادغام نہیں ہو سکتا (جیسے فَرَرْتَ، ظَلِلْتَ وغیرہ)۔ ادغام ایسی حالت میں بھی ہو سکتا ہے جب دو حروف بالکل یکساں ہوں، جیسے کہ اوپر کی مثالوں میں؛ اور وہاں بھی جہاں دونوں حروف ہم مخرج ہوں۔ اس طرح حروف حلقیہ میں سے ہ کو ح سے بدلا جا سکتا ہے (جیسے اِذْبَحّذِہ کی بجائے اِذْبَحْ هٰذِہ) یا ک کو ق سے (جیسے لَقّا رَاَکَ قَالَ سے لَقّا رَقّال) یا ع کو ح سے (جیسے اِرْفَعْ حَاتِمًا کی بجائے اِرْفَحّاتِمًا) اور غ کو خ سے و علی ہذا القیاس۔ اسی قسم کی تبدیلیاں حروف سنیہ (dentals)، حروف شفہیہ (labials) میں اور حروف صفیریہ (sibilants) میں بھی ہوتی ہیں (جیسے زِدْ ضَحْکًا سے زِضّحْکًا، شَنْبَر سے شَمْبَر وغیرہ)۔ کچھ ایسی بھی مثالیں ہیں جہاں سنیہ اور صفیریہ آپس میں بدل جاتے ہیں (جیسے اَصَابَتْ شَرُوبًا سے اَصَابَشّرُوبًا)۔ عام مسلک یہ ہے کہ ضعیف حروف قوی حروف میں مدغم ہو جاتے ہیں، لیکن اس قاعدے کے مستثنیات بھی ہیں (مثلاً لَہُ مَنْعَہُ سے مَلَّکَہُ)۔ حرف الف میں ادغام نہیں ہو سکتا اور ھمزہ کا آپس میں ادغام صرف ان لفظوں میں ہوتا ہے جو فَعَّال کے وزن پر آتے ہیں (مثلاً سَئّال رَأّس)۔ عام طور پر د، ش، س، ف اور ی اپنے ہم جنس کے سوا کسی اور حرف میں مدغم نہیں ہوتے۔

(۲) افعال کے پانچویں اور چھٹے باب (تفعّل اور تفاعل) اکثر ادغام سے اثرپذیر ہوتے ہیں؛ چنانچہ وہ حروف سنیہ جو ابتداء میں زائد آتے ہیں ف کلمے کے حروف سنیہ میں مدغم ہو جاتے ہیں، جیسے اِطَّیَّرَ بجائے تَطَیَّرَ (ادغام کی وجہ سے ہمزہ ابتداء میں زیادہ کیا گیا) [اور اِثّاقَلَ بجائے تَثَاقَلَ کے]۔ آٹھویں باب (افتعال) میں ط، ض، ص، یا ظ کے بعد تاے افتعال ط بن جاتی ہے (مثلاً اِطَّلَبَ بجائے اِطْتَلَبَ کے اور اِضْطَرَبَ یا اِضَّرَبَ بجائے اِضْتَرَبَ کے۔ ذ یا ز کے بعد ت دال بن جاتی ہے (اِزْتَانَ سے اِزْدَانَ)۔ یہاں ہم ان افعال کا بھی ذکر کر سکتے ہیں جن کا فاء کلمہ یا عین کلمہ ثائی ہو، مثلاً اِثَّأَرَ اور اِتَّأَرَ بجائے اِثْتَأَرَ کے اور بہت ہی شاذ طور پر اِقْتَتَلَ کے بجائے قَتَّلَ (بحذف الف)۔

(۳) ان اسماء میں جن کے شروع میں حروف شمسیہ ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل اور ن میں سے کوئی حرف ہو لام تعریف ہمیشہ حرف شمسی میں مدغم ہو جاتا ہے (جیسے اَلرَّسُوْل کے بجائے اَلْرَسُوْل، وغیرہ)۔

مآخذ : (۱) الزمخشری : المفصّل، ص ۱۸۸ تا ۱۹۰؛ (۲) ابن یعیش (طبع ژان Jahn)، ص ۱۲۰۵ تا ۱۲۹۶؛ (۳) سیبویہ (طبع ڈیرن بورگ)، ۲ : ۴۵۲، سطر ۳ ببعد؛ (۴) محمد اعلیٰ : *Dictionary of Technical Terms*، (طبع شپرنگر)، ۱ : ۵۰۰؛ (۵) رائٹ Wright : *Arabic Grammar*، ۱ : ۱۳D، ۱۶C، ۳۶D، ۶۶B، ۶۷A و بمواضع کثیرہ؛ (۶) Vollers : *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*، ص ۲۰ تا ۳۶؛ (۷) شاڈ Schaade : *Sibawaihis Lautlehre* (لائڈن ۱۹۱۱ء)، ص ۲۳، ۴۹ تا ۵۰؛ [(۸) Howell : *Arabic Grammar*، کلکتہ (بمدد اشاریہ)]۔

(ROBERT STEVENSON اسٹیونسن)

اَذْرار : بربر جغرافیائی اصطلاح بمعنی ”جبال“، جس کا اطلاق صحرائے اعظم کے متعدد

کوہستانی علاقوں پر کیا جاتا ہے۔

(۱) اَدرار، تُوات Touat کے دارالحکومت کولومب بیچر Colomb-Béchar کے جنوب مشرق میں ۶۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر تِمّی Timmi کے قبیلے کا اہم‌ترین قسر (قصر)۔

اپنی موجودہ جاے وقوع پر ادرار کے مرکزی مقام کی تاریخ فرانسیسی قبضے (۳۰ جولائی ۱۹۰۰ء) سے شروع ہوتی ہے، کیونکہ اسی زمانے سے یہ شہر ایک اداری اور تجارتی مرکز بن گیا۔ ۱۹۵۱ء میں ادرار کی آبادی ۱,۷۹۵ نفوس پر مشتمل تھی۔

اس ’’قسر‘‘ کی زندگی میں زراعت کی حیثیت بہت معمولی ہے۔ دستکاری (دیواروں کے اونی اور سوتی پردوں کا بننا، جنھیں ’’دُکّالی‘‘ Dokkali کہتے ہیں) رو بانحطاط ہے۔ یہاں سب سے اہم حیثیت ہمیشہ تجارت کو حاصل رہی ہے، لیکن کاروانوں کے ذریعے سوڈان کی طرف کھجور اور تمباکو اور الجزائر کے نخلستانوں کی طرف کھالوں، بھیڑوں اور مکھن کی برآمد موثر ایسے ذرائع حمل و نقل سے مقابلے کی وجہ سے کم ہو گئی ہے۔

مآخذ: (۱) ماری Cne. Flye Sainte Marie: *Le commerce et l'agriculture au Tuat*، در *Bul. Soc. Géog. Arch. Oran*، ۱۹۰۳ء؛ (۲) واتن Watin: *Origine des populations du Touat*، در *Bul. Soc., Géog. Alger*، ۱۹۰۵ء؛ (۳) مارٹن A. G. P. Martin: *Les oasis sahariennes (Gourara, Touat, Tidikelt)* پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۴) P. Devots: *Le Touat, étude géographique et médicale*، *Archives Inst. Pasteur Algérie*، ۱۹۳۷ء۔

(۲) اَدرارِ اِفوغه Ifoghas: جنوبی صحراے اعظم (سوڈان) کا ایک قدیم کوہ تودہ (massif) جو ۲۰ اور ۱۸ درجے عرض بلد شمالی اور ۳۰ دقیقے اور ۳ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ سلسلۂ کوہ الھقّار (Ahaggar) کی طرح، جس کی یہ ایک توسیع ہے، یہ سلسلۂ کوہ قبل کمبری (Pre-Cambrian) دور کی بلورین چٹانوں پر مشتمل ہے، لیکن اس میں زمانۂ قریب میں کسی برکانی عمل کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

ادرارِ افوغه میں خلیج گنی (Guinea) سے ہر سال آنے والی موسمی ہواؤں سے بارش ہوتی ہے (کِدال میں ۱۲۳ ملی میٹر) اور یہاں کی نباتات (خصوصاً وادیوں میں) تقریباً ویسی ہی ہے جیسی ساحلی علاقے کی: لیکن چونکہ یہاں کی مٹی سخت ہے اس لیے پانی کے مراکز [کنویں] بہت شاذ ہیں۔

اس کوہ تودہ میں تُوارِق (Tuareg) قبائل آباد ہیں، جن میں کِدال کا شریف قبیلہ اِفوغه امِنوکل aménokal [حکمران] [اَرکَ یان] مہیا کرتا ہے۔ اِفوغه کے نام کو توسیع دے کر اب یہ اُن سب قبیلوں کے لیے استعمال ہونے لگا ہے جو اَدرار اور اس کے گرد و نواح میں آباد ہیں۔ ۱۹۴۹ء میں قسمت (sub-division) کِدال کے باشندوں کی تعداد ۱۴,۵۷۴ تھی، جو خانہ‌بدوش تھے اور اونٹ، بیل اور بھیڑیں پالتے تھے۔ یہ لوگ کوہ تودہ کے قرب و جوار میں خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرتے ہیں، لیکن اپنی بھیڑیں بیچنے کے لیے تَنِزْرُفت کو عبور کر کے تِدی کِلت Tidikelt اور تُوات بھی چلے جاتے ہیں۔ ان کا بڑا اداری مرکز کِدال ہے (آبادی ۶۸۳ نفوس)۔ یہاں سے قریب ہی سونگھائی Songhai کے پرانے شہر السُّوق (Es Souq)، تَدْمَکّت کے کھنڈر اب بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن حَوْقَل: *Description de l'Afrique* (مترجمۂ دیسلان de Slane در *JA*، ۱۸۴۲ء)؛ (۲) البَکْری: *Description de l'Afrique septentrionale* (مترجمۂ دیسلان De Slane، الجزائر ۱۹۱۳ء)؛ (۳) E. F. Gautier: *A travers le Sahara français* (در *La Géo.*، ۱۰ : ۱، ۱۹۰۷ء)؛ (۴) Lt. Cortier: *D'une rive à l'autre du*

Sahara، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۵) R. Chudeau : Sahara soudanais، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۶) R. Mauny : Encyclopédie maritime et coloniale. Afrique occidentale française. Protohistoire et histoire ancienne، پیرس ۱۹۴۹ء، ج ۱؛ (۷) R. Capot-Rey : Sur quelques formes de relief de l'Adrar des Ifoghas، در Trav. IRS، ج ۷، ۱۹۵۱ء؛ (۸) H. Lhote : Sur l'emplacement de la ville de Tademekka, ancienne capitale des Berbères soudanais، در Notes Afr.، شمارہ ۵۱، جولائی ۱۹۵۱ء.

(۳) اَدْرار موریتانیا Mauretania : (ادرار افوغہ سے امتیاز کے لیے اسے ادرار تمر Tmar بھی کہتے ہیں) جنوبی صحرائے اعظم میں سطوح مرتفعہ کا ایک مجموعہ جو ۱۹ اور ۲۲ درجے عرض بلد شمالی ۱۰ درجے اور ۱۳ درجے ۳۰ دقیقے طول بلد مغربی کے درمیان واقع ہے۔ اس کا رقبہ ایک لاکھ پچاس مربع کیلومیٹر ہے۔ یہ سطوح مرتفعہ رسوبی (sedimentary) تہوں، سنگریزوں (gravel)، سنگ متورّق (schist) اور چونے کے پتھر سے بنی ہیں۔ ان سطوح مرتفعہ کی حد پر مختلف بلندیوں کی ڈھلانیں ہیں، جہاں سے سنگ متورّق کے نشیبی علاقے نظر آتے ہیں، جن سے آگے وادیوں کا سلسلہ ہے یا کہیں کہیں کھارے دلدلی (سبخات)۔ ان ڈھلانوں میں سب سے نمایاں بڑی ڈھلان ضہر کی بلندی ۸۳۰ میٹر ہے۔

ادرار میں بارش بہت کم ہوتی ہے (اَتر میں ۸۱ ملی میٹر اور شنگیتی (شنقیط Chinguiti) میں ۵۰ ملی میٹر سالانہ)۔ پانی کے نکاس کا کوئی مستقل ذریعہ نہیں۔ چٹیل میدانوں میں صرف خاردار جھاڑیاں نظر آتی ہیں، اس لیے اسے صحراء کا ایک حصہ سمجھنا چاہیے؛ تاہم یہاں کی آب و ہوا آبنائے سطحیہ کے کوائف اور نباتاتی پیداوار میں بعض ایسی خصوصیتیں ہیں جو صحرائے اعظم کی خصوصیات سے مختلف ہیں۔ موسم گرما میں یہاں خلیج گنی کی مرطوب ہواؤں کا زور ہوتا ہے اور جولائی۔ اگست کے مہینوں میں زور کے طوفان (tornadoes) آتے ہیں۔ وادیوں میں پانی بھی بہ نکلتا ہے اور نشیبی، جو غرائر (gra'ir) کہلاتے ہیں، اس سے بھر جاتے ہیں۔

اَدرار کے ابتدائی باشندے بَفُر کہلاتے تھے۔ ان کے متعلق اس سے زیادہ مشکل ہی سے کچھ معلوم ہے کہ سولھویں صدی تک بھی پرتگیزی ادرار کو "بفُر کے پہاڑ" کہتے تھے۔ دسویں صدی میلادی سے لمتونہ [رک بآن] اَدرار میں گھس آئے اور ان کے سردار ابوبکر بن عمر نے پہلے شنقیط [رک بآن (در ۱۱، لائڈن، طبع ثانی)] (موجودہ شِنگیتی) اور بالآخر غانہ پر قبضہ جما لیا، اگرچہ یہ قبضہ زیادہ عرصے تک قائم نہ رہا۔ تین صدی بعد [بنو] مَعقِل [رک بآن (در ۱۱، لائڈن، طبع ثانی)] نے، جنہیں بنو مرین کے اولین فرماں رواؤں نے بھگا دیا تھا، ابوبکر کی پیروی کرتے ہوئے بربری قبائل کو مطیع کیا۔ پندرھویں صدی میلادی میں مرابطون کی تحریک بھی مغربی صحرائے اعظم کے عربی تمدن سے متأثر ہو جانے کا موجب بنی۔ اس دور میں یہاں اس انداز کی طبقہ وار تنظیم قائم ہوئی جو موریتانیا Mauretania کے معاشرے کے ساتھ مخصوص تھی؛ [اس تنظیم میں] سب سے اوپر سپاہی (بنو حسن) تھے۔ جو عرب فاتحین کی اولاد سے تھے، ان کے بعد مرابطین (زوایا) اور باج گزار (زناقہ Zenaga) تھے، جو دونوں بربروں میں سے تھے اور آخر میں حراتین Haratin، غلام اور لوہار، بفر اور حبشی، یا دوغلے لوگ تھے۔ معاشرے کا یہ نظام فرانسیسی نفوذ کے وقت تک قائم رہا۔ ۱۹۰۹ء میں (جنرل) گورو Gouraud کے فوجی دستے نے ادرار پر قبضہ جما لیا۔

۱۹۳۲ء میں ادرار کے امیر نے بغاوت کی اور فرانسیسی کہیں دو سال بعد اس علاقے میں امن بحال کر سکے۔

ادرار کے باشندوں کا خاص ذریعۂ معاش مویشیوں کی پرورش ہے۔ سپاہیوں، مرابطوں اور باج گزاروں، سبھی کے پاس بکثرت اونٹوں اور بھیڑوں کے گلّے ہیں۔ یہ گلّے موسم سرما میں عرقوں (ergs) میں منتشر ہو جاتے ہیں اور موسم گرما میں انھیں کنوؤں کے آس پاس جمع کر لیا جاتا ہے یا ساحلی علاقوں میں چرنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ زراعت کی یہاں دو شکلیں ہیں۔ گراروں (غرائر، بند نشیبوں) میں سیلاب کے بعد ذرہ (serghum) اور تربوز کی فصل ہوتی ہے اور جن باغوں میں آب پاشی ہوتی ہے ان میں کھجور کے درختوں کے نیچے باجرے، مکئی اور جو کی کاشت ہوتی ہے۔ قتن کھجوروں کی جو ماہ جولائی میں اتاری جاتی ہیں (Gatna) بڑے زور شور سے تجارت ہوتی ہے۔ ادرار میں کچھ چھوٹے چھوٹے نخلستان بھی ہیں، مثلاً ازوگوئی Azougui، تصرطرشان Torchane، تون گاد Toungad اور اوجفت Oujeft۔ شنگیتی، جو کسی زمانے میں دینی اور علمی سرگرمیوں کا مرکز تھا اور جس کی شعاعیں سنغال (Senegal) تک پہنچتی تھیں، اب محض ایک حقیر سا قصبہ بن کر رہ گیا ہے۔ زندگی کی ساری سرگرمیوں کا مرکز اب یہاں کا صدر مقام اٹر ہے۔ یہ شہر سینٹ لوئی سے اغادیر کو ملانے والی موٹر کی سڑک پر واقع ہے (تب نیز مادۂ موریتانیا MAURITANIA [در ۱۱، لائڈن، طبع ثانی])۔

مآخذ: (۱) مونو Th. Monod: *L' Adrar mauritanien, esquisse géologique*، ڈکار Dakar ۱۹۵۲ء؛ (۲) وہی مصنف: *Contribution à l'étude du peuplement de la Mauretanie. Notes botaniques sur l'Adrar*، در *Institut Français de l'Afrique Noire*، اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۳) F. de la Chapelle: *Esquisse d'une histoire du Sahara occidental*، رباط ۱۹۳۰ء؛ (۴) P. Marty: *Les tribus de la Haute Mauritanie*، در *Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements coloniaux*، ۱۹۱۵ء؛ (۵) Col. Modat: *Les populations primitives de l'Adrar mauritanien*، در *Bulletin du Comité des études historiques et scientifiques de l'A. O. F.*، ۱۹۱۹ء؛ (۶) وہی مصنف: *Portugais, Arabes et Français dans l'Adrar Mauritanien*، وہی بلیٹن، ۱۹۲۲ء؛ (۷) Cne Huguet: *Les populations primitives de l'Adrar mauritanien*، در *Bull. du Com. de l'Afr. fr. Rens. col.*، ۱۹۲۷ء۔

(R. CAPOT-REY)

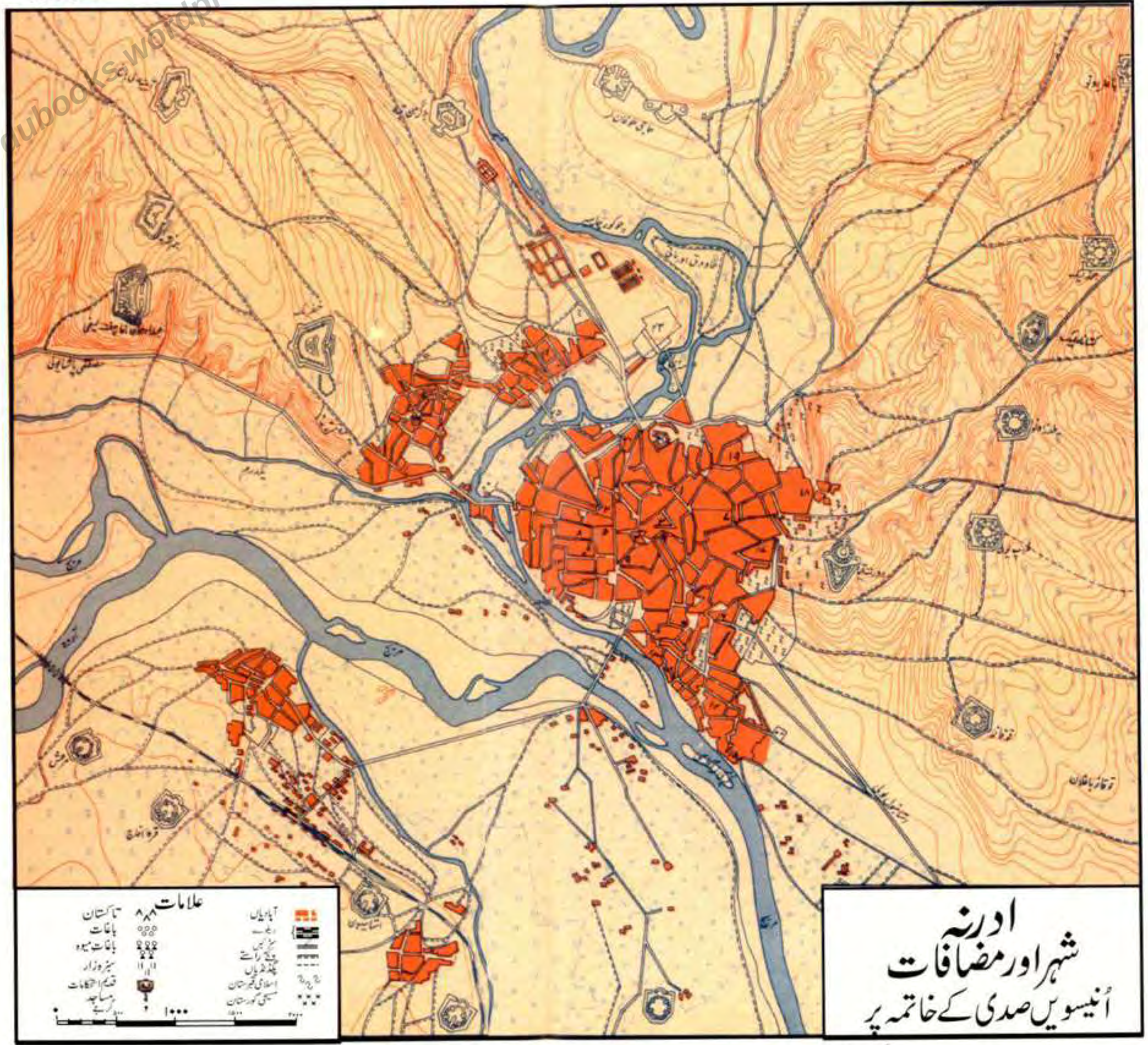
اِدْرَامِیت: مغربی ترکی کا ایک شہر، جو خلیج ادرامیت کے سرے سے (جہاں بقول ہومر تیبی Thebe آباد تھا) ۸ کیلومیٹر کے فاصلے پر یاننا داغ کی زیریں ڈھلانوں (کوہ ایڈا (Mt. Ida) کے ایک آگے بڑھے ہوئے حصے) پر واقع ہے اور جنوب میں (۳۹°-۳۵′ شمالی، ۲۷°-۲۰′ مشرقی) سیلابی مادّوں سے بنی ہوئی زرخیز وادی اس کے سامنے ہے۔ قدیم اڈرامائی ٹیون Adramyttion ساحل پر بمقام قرہ تاش Karatash ([سابقہ کیمر Kemer]، ادرامیت سے ۱۳ کیلومیٹر دور جنوب مغربی سمت میں) آباد تھا، جہاں گودیوں وغیرہ کے آثار اب بھی موجود ہیں۔ سکّوں سے بھی اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ ادرامیت اپنے موجودہ محلِّ وقوع سے کومنینس Komnenes کے زمانے میں منتقل نہیں ہوا (جیسا کہ کیپرٹ Kiepert کا خیال ہے) بلکہ شاید دوسری صدی میلادی میں (روگے W. Ruge، در Pauly - Wissowa: مقالہ تیبی Thebe، عمود ۱۵۹۷)۔ ترکی حملوں کی ابتداء گیارھویں صدی کے آخر میں ہوئی۔ ۱۰۹۳ء میں چکاس

Tzachas (Čaka) نے سمرنا میں اپنے فوجی مستقر سے آگے بڑھتے ہوئے ادرامیت کی اینٹ سے اینٹ بجا دی، لہذا الکسئس Alexius کے سپہ سالار فیلوکالس Philokales کو اسے پھر سے آباد کرنا پڑا (Alexiade، طبع B. Leib، ۳ : ۱۴۳)؛ اور پھر ۱۱۷۰ء کے لگ بھگ مینوئل اول (Manuel I) نے ترکی خطرے کے پیش نظر اس کے استحکامات کو اور زیادہ مضبوط کیا (Nicetas Choniates، مطبوعہ بون، ص ۱۹۴)۔ بعد ازآں ۱۲۶۱ء میں جب میخائیل پالیولوگس Michael Paleologus نے سمرنا کو اہل جینوا (Genoese) کے حوالے کر دیا تو اس نے انھیں ایڈرامائی ٹیون میں بھی بکثرت مراعات عطا کر دیں (W. Heyd: *Hist. du Commerce du Levant*، ۱ : ۴۲۹)۔ ایسے ہی اگلی صدی کے شروع ہی میں جینو کے ایک محافظ دستے نے ترکوں کے خلاف اس شہر کی مدافعت کی (Pachymeres، مطبوعہ بون، ۲ : ۵۰۸)۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد ادرامیت پر قرہ سی [رک بآں] خاندان کا قبضہ ہو گیا اور پھر اُرخان کے عہد میں ادرامیت کے علاوہ آس پاس کے اور علاقے بھی ترکوں کے قبضے میں آ گئے (عاشق پاشازادہ، طبع گیس Gies، ص ۱۰؛ لیکن عاشق پاشازادہ میں اس کی تاریخ ۷۳۵ھ / ۱۳۳۴ - ۱۳۳۵ء بہت پہلے کی ہے، یعنی اس واقعے سے دس سال متقدم)۔ پانچ صدیوں تک ادرامیت کا نظم و نسق قرہ سی کی سنجق کے قضا کے طور پر ہوتا رہا (۱۳۸۱ سے ۱۹۲۳ء تک انتظامی تبدیلیوں کے لیے دیکھیے آآ، ترکی، ۱ : ۴۴۴) جہاں ولایت بالیکسر Balikesir کی ایک قضا کی حیثیت سے اب روغن زیتون کی صنعت کو خوب خوب فروغ ہو رہا ہے (آبادی [۱۹۵۰ء]: ۱۲,۷۰۰)۔

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa، بذیل مادّہ‌ہاے Adramitteion, Thebe؛ (۲) H. Kiepert: *Die alten Ortslagen am Südfusse des Idagebirges*، در *ZGErdk. Berl.*، ۲۴ (۱۸۸۹ء): ۲۹۰ تا ۳۰۳ (مع نقشہ)؛ (۳) W. Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*، ج ۱، ۱۸۹۱ء (= *SBAk. Wien*، ۱۲۴/۸)، ص ۲۳ - ۲۴؛ (۴) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۵ء، ۴ : ۲۷۳ تا ۲۷۴؛ (۵) A. Philippson: *Reisen und Forschungen im Westlichen Kleinasien*، ج ۱ (= *Pet. Mitt.*، Ergänzungsheft ۱۶۷)، ۱۹۱۰ء، ص ۲۰ تا ۲۲؛ (۶) آآ، ترکی، بذیل مادّہ (= مقالہ از مارڈمان Mordtmann، در آآ، لائڈن، طبع اوّل، مع اضافات از ترک مرتّبین)۔

([V. L. Ménage و] J. H. Mordtmann)

اِدِرْنہ: ایڈریانوپل، ایک شہر، جو طونجہ نہری (Tundja) اور آردہ نہری (Arda) کے مریچ نہری Merič (Maritsa) سے سنگم پر واقع ہے؛ بروسہ کے بعد ترکوں کا دارالسلطنت اور اب اسی نام کی ایک ولایت کا انتظامی مرکز، جو روایۃً ترکی (اب مشرقی) تھریس (ترکیہ Trakya یا پاشا ایلی Pasha-eli) کا مرکز بھی چلا آ رہا ہے۔ اسے تاریخی اعتبار سے اہمیت حاصل ہے تو اس لیے کہ وہ اس شاہراہ پر واقع ہے جو ایشیا کوچک سے بلقان گئی ہے اور جس پر استانبول کے بعد وہی سب سے اہم منزل ہے۔ وہ اس قدرتی گزرگاہ کے مشرق سے داخلے کا بھی محافظ ہے جو کوہستان روڈوپ Rhodope کے جنوب مغرب اور کوہستان استرنجہ Istrandja سے شمال مشرق کی جانب واقع ہے۔ اسی طرح وہ ساری آمد و رفت بھی اس کی زد میں ہے جو ادرنہ سے طونجہ اور مریچ کی وادیوں میں ہو کر جاتی ہے؛ بلکہ یہ اس نہایت اہم آمد و رفت کا ابتدائی مقام بھی رہ چکا ہے جو دریا کے راستے مریچ اور ایجین کے درمیان ہوتی تھی، گو آگے چل کر اس کا زیادہ تر بوجھ اس ریلوے پر جا پڑا جو استانبول جاتے ہوئے ادرنہ سے گزرتی ہے۔ ادرنہ میں عثمانلی فن تعمیر کی یادیں بالخصوص کثرت سے موجود ہیں، جن میں اس کی


علامات
آبادیاں
ریلوے
سڑکیں
کچے راستے
پگڈنڈیاں
اسلامی قبرستان
مسیحی قبرستان
تاکستان
باغات
باغات میوہ
سبزہ زار
قدیم استحکامات
مساجد
گرجے
۵۰۰
۱۰۰۰
۲۰۰۰

ادرنہ
شہر اور مضافات
اُنیسویں صدی کے خاتمہ پر

- ۱۔ سلیمیہ جامعی
- ۲۔ اوچ شرفہ لی جامع
- ۳۔ اسکی جامع
- ۴۔ بدستان
- ۵۔ علی پاشا چارشی سی
- ۶۔ رستم پاشا خانی
- ۷۔ سربیچہ پاشا جامعی
- ۸۔ قلعہ ایچی
- ۹۔ تحت القلعہ حمامی
- ۱۰۔ غازی میخال کوپروسی
- ۱۱۔ اورتہ عمارت
- ۱۲۔ دار الحدیث جامعی
- ۱۳۔ سلیمانیہ جامعی
- ۱۴۔ کرشخانہ
- ۱۵۔ قاسم پاشا جامعی
- ۱۶۔ اکمک جی اوغلو کاروانسرای (عالیشہ قادین خانی)
- ۱۷۔ شیخ چلبی جامعی
- ۱۸۔ قیق سمی
- ۱۹۔ مرادیہ جامعی
- ۲۰۔ بیکلر بکی جامعی
- ۲۱۔ آت پازاری
- ۲۲۔ اسکی سرای
- ۲۳۔ بایزید ثانی جامعی
- ۲۴۔ یکشی عمارت محلہ سی
- ۲۵۔ یالکلر کوزکوپروسی
- ۲۶۔ یلدرم محلہ سی

ادارہ اس نقشے کی بلا معاوضہ طباعت کے لیے پیکجز لمیٹڈ، لاہور کا ممنون ہے

اہمیت اگرچہ اسی وقت کم ہو گئی تھی جب ترکی دارالسلطنت استانبول منتقل ہوا؛ لیکن ۱۸۲۹ء میں جب روس نے اس پر قبضہ کر لیا تو اسے اور بھی ٹھوکر لگی۔ بلقان کی جنگوں کے بعد سے اس کی حیثیت ترکی کے ایک سرحدی شہر کی سی ہو گئی ہے، جس پر ۱۹۱۳ء میں اہل بلغاریہ بھی چند دنوں کے لیے قابض ہو گئے تھے۔ ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۲ء کے دوران میں اس پر یونانیوں کا قبضہ رہا۔ انیسویں صدی کے درمیانی حصے میں ادرنہ کی آبادی ایک لاکھ سے زیادہ تھی، لیکن موجودہ صدی کے شروع میں ۸۷,۰۰۰ رہ گئی (اس میں ۴۷,۰۰۰ ترک تھے، کوئی ۲۰,۰۰۰ یونانی، تقریباً ۱۵,۰۰۰ یہودی، ۴,۰۰۰ ارمنی اور ۲,۰۰۰ بلغاروی ہیں)۔ ۱۹۲۷ء کی مردم شماری میں یہ آبادی کم ہو کر ۳۴,۵۰۸ رہ گئی اور ۱۹۳۵ء میں بالآخر صرف ۲۹,۳۰۰؛ مگر اس کے بعد سے ادرنہ نے پھر ترقی کرنا شروع کر دی ہے۔ آج کل آبادی کا بیشتر حصہ ترک ہے، جس میں یہودیوں کی ایک چھوٹی سی اقلیت بھی موجود ہے۔

ادرنہ طونجہ نہری کے ایک موڑ کے اندر آباد ہے اور مریچ نہری میں، اس کے سنگم سے اوپر ایک بتدریج بلند ہوتے ہوئے میدان میں، جس کی بلندی اس پہاڑی تک جہاں مسجد سلیمانیہ تعمیر ہوئی، ۷۵ میٹر تک پہنچ گئی ہے اور آگے بڑھیے تو مشرق میں ۱۰۰ میٹر ہو جاتی ہے۔ شہر کا وہ حصہ جو نشیبی ڈھلانوں پر آباد ہے اکثر سیلابوں کی زد میں آتا رہتا ہے، جو کبھی کبھی تباہی کا باعث بھی ہو جاتے ہیں۔ شہر کے دو بڑے حصے ہیں: ایک قلعہ اچی (قلعہ ایچی Kal'e-iči)، دریا کے موڑ کے مغربی حصے میں، جو کبھی فصیلوں سے گھرا ہوا تھا، گو بحالت موجودہ یہ فصیلیں تقریباً معدوم ہو چکی ہیں؛ پچھلی صدی کے اواخر میں جب شہر کا یہ حصہ آتش زدگی سے برباد ہو گیا تو اسے ایک ہندسی نمونے کے مطابق پھر سے بنایا گیا؛ دوسرا قلعہ دیشی Kal'e-dishi؛ جو مشرق کی جانب واقع اور موجودہ شہر کا مرکزی مقام ہے۔

قدیم عثمانی ماخذ میں ادرنہ کا نام اِدرِنُوس Edrinus، اِدرِنْ Edrine، ادرنہ بولی Edrinaboli، اِندریہ Endriye نیز اِدرِنہ Edirne یا اَدرِنہ Edrine بیان کیا گیا ہے۔ آخری شکل اس ''فتحنامہ'' میں درج ہے جو مراد اوّل نے ایلخانی سلطان اویس خان کو بھیجا تھا۔ تاریخی دستاویزوں میں اعزازی اسماء بھی استعمال کیے گئے ہیں، مثلاً دارالنصر و المیمنۃ، دارالسلطنۃ۔

ادرنہ کے متعلق خیال یہ ہے کہ اس شہر میں اول اول تھریسی قبائل آباد تھے، جن سے اسے اہل مقدونیہ نے چھین لیا اور اس کا نام اورسٹیا (Oresteia یا Orestias) رکھا۔ دوسری صدی میلادی میں قیصر ہیڈرین Hadrian نے چونکہ اسے دوبارہ تعمیر کیا لہٰذا اسی کے نام پر اس کا نام Hadrianopolis، Adrianople ہو گیا۔ اڈریانوپل ہی میں قسطنطین نے ۳۲۳ء میں لی کی نیئس Licinius پر فتح پائی اور یہیں ۳۷۸ء میں والنز Valens نے قوطیوں (گوتھوں Goths) کو شکست دی۔ ۵۸۶ء میں اوار (Avars) قبائل نے اس کا محاصرہ کیا۔ ۹۱۴ء میں بلغاروی اس پر قابض ہو گئے۔ ۱۰۴۹ء اور ۱۰۷۸ء میں پچنگس Pečenegs نے اسے پھر محاصرے میں لے لیا۔ ۱۲۰۵ء کے معرکۂ اڈریانوپل میں بوزنطی لاطینی شہنشاہ بالڈون Baldwin نے شکست کھائی اور بلغاریوں نے، جو کیتھولک فرقے کی مداخلت پر ان کے خلاف یونانیوں سے مل گئے تھے، اسے گرفتار کر لیا۔ یوں بوزنطی یونانیوں نے اسے اہل بلغاریا سے بچائے رکھا۔ ۱۳۴۲-۱۳۴۳ء میں ترک ایشیائے کوچک سے یہاں نمودار ہوئے جب آیدین اوغلو امور بے Aydin-oghlu Umūr Bey کینٹا کیوزینس Cantacuzenus کا ساتھ دیتے ہوئے پالا لولوگس Palaeologus سے

نبرد آزما ہوا - اس نے ''شہزادہ'' (tekfür) ادرنہ کے خلاف دیمتوقہ Dimetoka [رک بآن] کی مدافعت کی اور، جیسا کہ کہا جاتا ہے، مؤخرالذکر کو قتل بھی کر دیا (دیکھیے مکرمین خلیل: دستور نامۂ انوری، استانبول ۱۹۲۹ء، مقدمہ، ص ۶۰-۶۳)۔ ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء میں ترکی شاہزادہ سلیمان پاشا اہلِ بلغاریہ اور اہلِ سربیا کی فوجوں کو شکست دے کر ادرنہ میں Cantacuzenus سے جا ملا - ادرنہ کی فتح سے تین سال پہلے عثمانی سلطان اورخان بے نے سلیمان پاشا کو مشورہ دیا تھا کہ قلعہ ادرنہ پر بالخصوص نظر رکھے - گو یہ فتح مراد اول کے زمانے میں لالا شاہین پاشا کے ہاتھوں ہوئی، جس نے ادرنہ کے تکفور کو بمقام سازلی دیرہ Sâzlî-Dere شہر کی جنوب مشرقی سمت میں شکست دی - اس پر تکفور اپنے محل سے، جو طونجہ ندی کے ساحل پر واقع تھا، چپ چاپ ایک کشتی میں سوار ہو کر نکل بھاگا اور رمضان ۷۶۳ھ/ جولائی ۱۳۶۲ء میں اہلِ ادرنہ نے اس شرط پر اطاعت قبول کی کہ انھیں آزادی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی اجازت ہو گی - مراد اول نے ادرنہ کا نظم و نسق اگرچہ لالا شاہین پاشا کے سپرد کر دیا تھا اور کچھ دنوں تک یہی بہتر سمجھا کہ دربارِ سلطانی بروسہ یا دیمتوقہ Dimetoka ہی میں قائم رکھے، تاہم ادرنہ کو ایک طرح سے یورپ میں پیش قدمی کے لیے ترکوں کے مستقر کا درجہ حاصل تھا؛ چنانچہ بایزید یلدرم نے ادرنہ ہی سے قسطنطینیۃ کے محاصرے کے لیے پیش قدمی کی تھی - پھر جب بایزید کو جنگ انقرہ میں شکست ہوئی تو شہزادہ سلیمان اکبر نے شاہی خزانہ بروسہ سے ادرنہ منتقل کر دیا اور یہیں اپنی رسم تخت نشینی بھی ادا کی، گو آگے چل کر موسٰی چلبی نے اس سے یہ شہر چھین لیا اور یہیں زمام حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر اپنے نام کا سکہ ڈھلوایا - چلبی کی وفات پر سلطان محمد اول نے اپنی ہشت سالہ حکومت کی زیادہ تر مدت ادرنہ ہی میں گزاری اور وہیں وفات بھی پائی، گو وہ بھی اپنے پیش رووں کی طرح بروسہ ہی میں دفن ہوا - پھر یہ ادرنہ ہی تھا جہاں تخت و تاج کے مدعی مصطفٰی کو ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء میں مراد ثانی سے شکست کھانے کے بعد موت کے گھاٹ اتار دیا گیا - مراد ثانی کے زمانے میں ادرنہ کی خوشحالی کو بڑا فروغ ہوا اور مضافات کی حالت بھی اچھی ہوتی گئی - اسی زمانے میں یہاں اوزون کوپرو Uzun-Köprü (جسر ارگنہ Djisr-i-Ergene) کا شہر تعمیر ہوا۔

ادرنہ ہی میں بیرونی ممالک کے سفیر مراد کے دربار میں حاضر ہوئے - ادرنہ ہی سے وہ اپنی فتوحات کی مہمیں روانہ کرتا اور یہ طونجہ ہی کا جزیرہ ہے جہاں اس نے اپنے لڑکوں علاء الدین اور محمد کی رسم ختنہ کا جشن بڑی دھوم دھام سے منایا - ینگی چریوں نے آتش زدگی کے بہانے اسی سلطان کے عہد حکومت میں بغاوت کی، جو فرو ہوئی تو اس طرح کہ سپاہیوں کی تنخواہوں میں اضافہ کیا گیا - مراد ثانی نے ادرنہ ہی میں وفات پائی اور محمد ثانی اس کا جانشین ہوا، لیکن وہ اس وقت تک ادرنہ میں داخل نہیں ہوا جب تک اس نے قسطنطینیۃ کے محاصرے کا فیصلہ نہیں کر لیا؛ چنانچہ اس محاصرے کا منصوبہ ادرنہ ہی میں بیٹھ کر تیار کیا گیا تھا اور ان توپوں کی آزمایش بھی ادرنہ کے اطراف ہی میں کی گئی جنھیں اس محاصرے میں استعمال کرنا مقصود تھا - قسطنطینیۃ فتح ہوا تو محمد ثانی نے اپنا دربار ادرنہ ہی میں منعقد کیا - یہیں ۸۶۱ھ/۱۴۵۷ء کے موسم بہار میں شاہزادہ بایزید اور مصطفٰی کے ختنوں کی تقریب بڑی دھوم دھام سے منائی گئی، جس کا سلسلہ دو ماہ تک جاری رہا - سلیم اول کا دربار بھی ادرنہ ہی میں منعقد ہوا تھا، حتّٰی کہ اگر اسے کسی مہم پر باہر جانا ہوتا تو اس کی حفاظت شاہزادوں

کے ذمے کر دی جاتی۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی میلادی میں ادرنہ کی خوشحالی برابر ترقی کرتی رہی۔ سلیمان (قانونی) اکثر یہاں قیام کرتا، چنانچہ ادرنہ کی سب سے بڑی مسجد اسی کے جانشین کے عہد میں تعمیر ہوئی؛ لیکن ۹۹۴ھ/۱۵۸۶ء اور ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء کی بغاوتوں میں اس شہر کا امن و سکون درہم برہم ہوتا رہا؛ مگر جب احمد اول کا زمانہ آیا تو ادرنہ کو ان شاہی شکاری اجتماعوں اور شاہی جشنوں اور ضیافتوں کے باعث جو اس کے گرد و نواح میں منائی جاتی تھیں بالخصوص شہرت ہوئی، حتی کہ محمد چہارم (آوجی avdji = شکاری) کے عہد میں تو اسے چار چاند لگ گئے۔ آگے چل کر جب ترکی افواج کو متواتر شکستیں ہونے لگیں تو اس شہر کی زندگی بھی متأثر ہوئے بغیر نہیں رہی۔ یہیں ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء میں مصطفی ثانی کو، جو ادرنہ ہی میں اپنا دربار منعقد کیا کرتا تھا، استانبول سے آئے ہوئے شورش پسندوں کے باعث یہ مشہور و معروف حادثہ پیش آیا، جس کے باعث اسے احمد ثالث کے حق میں تخت و تاج سے دستبردار ہونا پڑا۔ ادرنہ کا مزید زوال ۱۱۵۸ھ/۱۷۴۵ء کی آتشزدگی کے باعث اور بھی تیزی سے ہونے لگا۔ اس آتشزدگی میں سات مکان جل کر خاک سیاہ ہو گئے۔ ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۱ء کے زلزلے میں شہر کی حالت اور بھی خراب ہو گئی۔ ۱۸۰۱ء میں البانیہ کے فوجی عساکر نے سلیم ثالث کی اصلاحات کے خلاف ادرنہ ہی میں بغاوت کی، چنانچہ ۱۸۰۶ء میں ادرنہ کا "دوسرا حادثہ" انھیں وجوہ کی بنا پر پیش آیا۔ ینگی چریوں کے خاتمے کے بعد ادرنہ کو بعض غیر معمولی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ پھر جب ۱۸۲۸-۱۸۲۹ء کی روسی۔ عثمانلی جنگ ہوئی اور روسوں نے ادرنہ پر قبضہ کر لیا تو اس سے مقامی مسلم آبادی غیر معمولی طور پر متأثر ہوئی۔ جیسے جیسے مسلمانوں نے ادرنہ سے ہجرت کرنا شروع کی ان کی جگہ آس پاس کے دیہات سے عیسائی آ کر آباد ہونے لگے۔ لہٰذا محمود ثانی ادرنہ آیا اور مسلمانوں کی ڈھارس بندھانے کے لیے کوئی دس روز وہاں ٹھیرا۔ اس نے حکم دیا کہ مریچ ندی پر ایک بڑا پل تعمیر کیا جائے (مگر یہ پل کہیں ۱۸۴۲ء میں عبدالمجید کے عہد حکومت میں مکمل ہوا) اور اپنی یادگار میں سکے بھی مضروب کرائے؛ لیکن ۱۸۲۸-۱۸۲۹ء میں جب روسی پھر ادرنہ پر قابض ہو گئے اور آگے چل کر بلقان کی لڑائیاں پیش آئیں تا آنکہ پہلی عالمگیر جنگ کے لیے میدان کارزار گرم ہوا تو ادرنہ کی حالت اور بھی بگڑتی چلی گئی۔

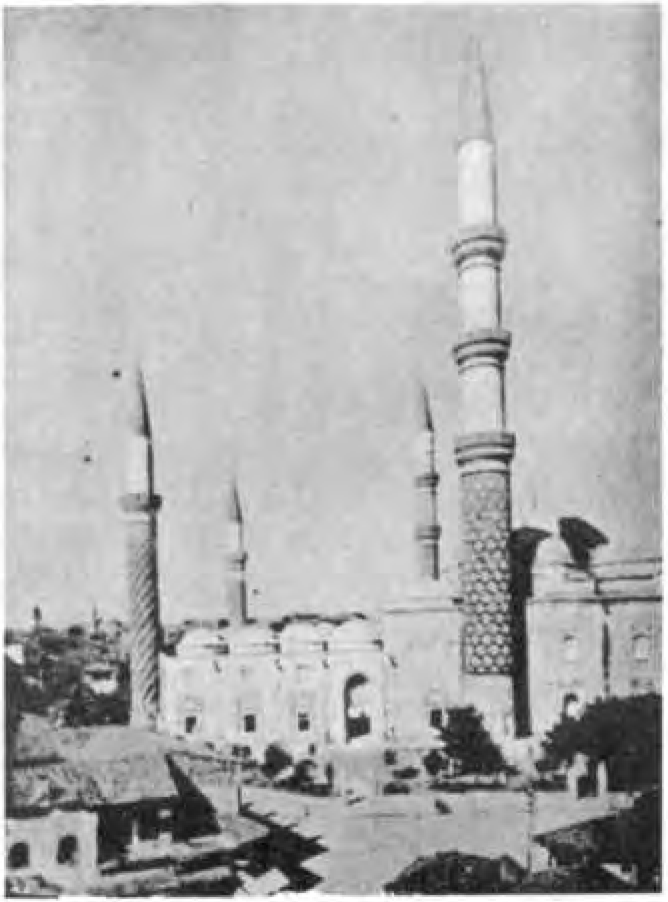
یادگاریں: بحالت موجودہ قلعۂ ادرنہ کا، جس کے چار برجوں اور نو دروازوں کے نام ہمیں معلوم ہیں، صرف ایک برج محفوظ ہے، یعنی ساعت قلہ سی (گھنٹہ گھر) اور جو ابتداء میں بیوک قلہ (برج اعظم) کہلاتا تھا۔ گھڑی کا اضافہ انیسویں صدی میں کیا گیا۔ یونانی کتبے، جو جان John پنجم اور میخائیل پلیولوگس Michael Palaeologus کے نام سے کندہ ہوئے تھے، مٹ چکے ہیں۔

قصر: (۱) اسکی سرائے (پرانا قصر): جب ادرنہ فتح ہوا اور مراد اول نے تکفور کے محل کو، جو قلعے میں بنا تھا، ناکافی پایا تو اس نے قلعے کے باہر ایک نیا محل تعمیر کرایا، جس میں وہ ۷۶۷ھ/۱۳۶۵-۱۳۶۶ء سے پہلے منتقل نہیں ہو سکا۔ اولیا چلبی کہتا ہے کہ یہ محل سلطان سلیم کی مسجد کے پاس محلۂ قاواق میدان Kavak Meddan میں بنا تھا، جسے آگے چل کر عجمی اوغلان کے لیے بارکوں کے طور پر استعمال کیا گیا۔ سلیمان (قانونی) نے ہنگری پر فوج کشی کی تو معلوم ہوا کہ اس پرانے قصر میں صرف چھے ہزار خدام ٹھیر سکتے ہیں، لہٰذا چالیس ہزار ینگی چریوں

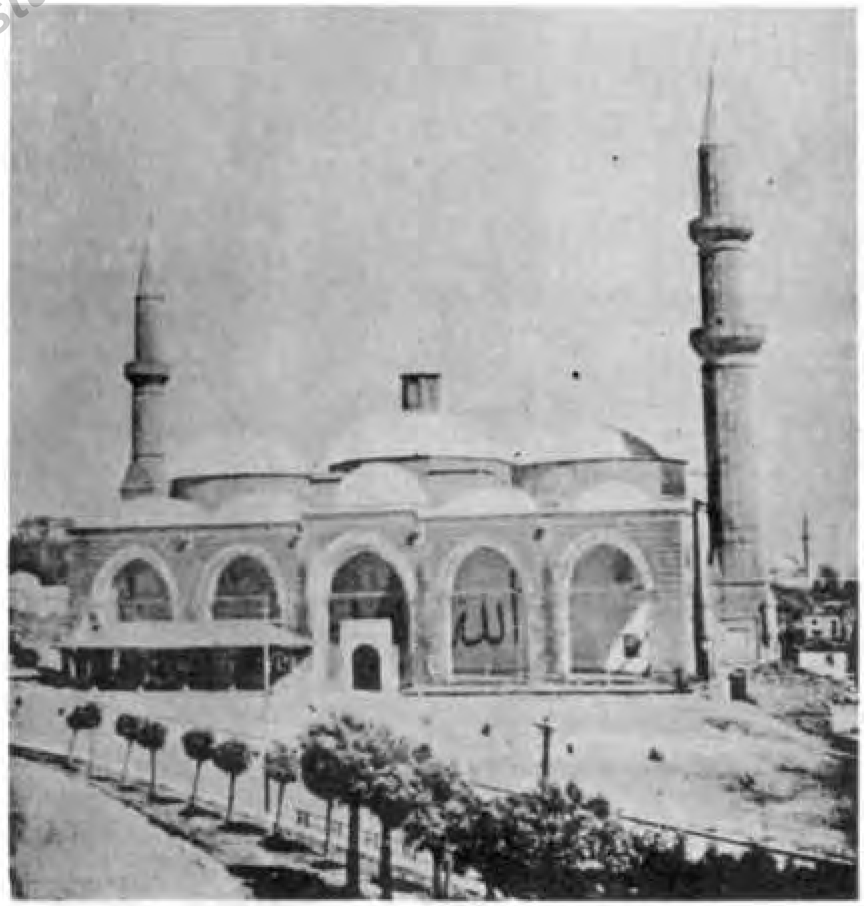
کے لیے قرب وجوار میں اور جگہ مہیا کرنا پڑی۔ اولیا چلبی کہتا ہے: اس محل کا اپنا کوئی باغ نہیں تھا: وہ اونچی اونچی دیواروں سے گھرا ہوا تھا اور اُن کا محیط کوئی پانچ ہزار قدم کے قریب تھا؛ اس کی شکل مستطیل تھی اور اس کے ایک دروازے کو باب ہمایوں کہتے تھے۔ اس پرانے قصر کی اہمیت میں اگرچہ فرق آ گیا تھا پھر بھی سلطان سلیم کی مسجد کی تعمیر کے باوجود وہ ایچ اوغلان کی تعلیم کے لیے استعمال ہوتا رہا اور جب تک استانبول فتح نہیں ہوا اس کی تنظیم میں بھی کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔ ۸۶۰ھ / ۱۴۵۶ء میں سلطان محمد ثانی نے پرانے قصر کو اپنی بیٹی خدیجہ کے نام کر دیا، جس کی شادی مصاحب مصطفی پاشا سے ہوئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں اس کا نام بھی ”خدیجہ سلطان کا قصر“ ہو گیا۔ پھر یہی پرانا قصر تھا جہاں انیسویں صدی کے اواخر میں فوجی تربیت گاہ قائم کی گئی۔

(۲) سرائے جدید عامرہ (جدید قصر شاہی): جسے سلطان مراد ثانی نے جزیرہ طونجہ Tundja اور آس پاس کے مرغزاروں میں ۸۵۴ھ / ۱۴۵۰ء میں تعمیر کیا اور جس کے بعض حصوں میں وہ سنگ مرمر بھی استعمال ہوا جو سالونیک کے کھنڈروں سے آیا تھا۔ اس قصر کی تعمیر اگلے سال بھی جاری رہی۔ محمد ثانی نے یہاں ہزارہا درخت لگوائے، بلکہ ایک پل کے ذریعے اسے قصر کی ان بڑی بڑی عمارتوں سے ملا دیا جو مغربی جانب بنی تھیں۔ قصر اور شہر کے درمیان ایک اور پل سلیمان قانونی نے بنوایا، بلکہ اس کے زیر ہدایت قصر میں اہم اضافے بھی کیے گئے۔ بعد کی حکومتوں میں بھی یہاں کئی ایک مزید کوشک تعمیر کیے گئے، حتی کہ اس قصر کی وسعت محمد ثانی کے زمانے کی بہ نسبت دو چند ہو گئی۔ گیارھویں/سترھویں صدی کے اختتام پر یہاں ۱۸ شامیانے، ۸۰ مسجدیں، ۷ بڑے بڑے دروازے، ۳ حمام اور ۵ صحن موجود تھے اور اس کے اندر تقریباً چھ ہزار سے دس ہزار آدمیوں تک کا قیام رہتا تھا۔ یہ قصر بتدریج ویران ہوا۔ اٹھارھویں صدی میں اسے پھر سے بحال کرنے کی متعدد کوششیں کی گئیں، لیکن ۱۸۲۷ء میں ایک سرکاری جائزے سے پتا چلا کہ اکثر عمارتیں پوری یا بڑی حد تک برباد ہو چکی ہیں۔ پھر ۱۸۲۹ء میں جب روس نے اس پر قبضہ کیا تو اس قصر اور اس کی مسجد کو نقصان پہنچا۔ روسی فوجوں نے قصر کے باغات میں ذخیرے ڈال دیے۔ آگے چل کر اس کی بحالی کی اور بھی کوششیں کی گئیں، لیکن دوسری مرتبہ جب روسی پھر اس پر قابض ہو گئے تو اس کی ہستی کا گویا خاتمہ ہو گیا: چنانچہ ترکوں نے ادرنہ خالی کرنے سے پہلے خود ہی بارود کے ذخیرے کو آگ لگا دی اور پھر جب واپس آئے بھی تو باقی ماندہ عمارتوں کو پتھر حاصل کرنے کے لیے کھود ڈالا۔

مساجد: ادرنہ میں جمعے کی سب سے پہلی نماز قصر کے اندر ایک گرجا میں ہوئی، جسے مسجد بنا لیا گیا تھا اور جو آگے چل کر اپنے مدرس اول سراج الدین محمد بن عمر حلبی کے نام پر حلبیہ کہلایا۔ یہ حلبی محمد فاتح کا استاد تھا۔ حلبیہ کو جامع چلبی بھی کہتے تھے۔ یہ گرجا اٹھارھویں صدی کے ایک زلزلے میں تباہ ہو گیا تھا، لیکن اس کی پھر سے مرمت کی گئی اور یہ انیسویں صدی تک باقی رہا۔ اس قصر کا ایک اور گرجا بھی مسجد میں تبدیل کر لیا گیا اور اس کا نام کلیسہ جامع تجویز ہوا۔ لیکن محمد ثانی نے اسے منہدم کر دیا اور اس کی جگہ ایک مسجد بنائی جس کے چھے گنبد تھے، مگر یہ مسجد بھی اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں گرا دی گئی۔ قدیم ترین مسجد، جو ابھی تک



اوچ شرفہ‌لی جامع (صدر دروازہ اور صحن)



اِسکی جامع

جامع بایزید ثانی و شفاخانه

[illegible]

باقی ہے، مسجد یلدرم ہے، جو ۸۰۱ھ / ۱۳۹۹ء میں ایک ایسے گرجا کی بنیادوں پر تعمیر ہوئی جو چوتھی صلیبی جنگ میں برباد ہو گیا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی محراب پہلو کی ایک دیوار میں بنائی گئی ہے ۔ ۱۸۷۸ء میں جب روسیوں نے اس پر قبضہ کیا تو مسجد کی روغنی اینٹیں اکھیڑ لے گئے، بلکہ ایک دوسرے سے جڑے ہوے وہ دو مرمریں حلقے بھی توڑ ڈالے جن کی بنا پر اس کا نام کوپہ‌لی جامع (بالیوں والی مسجد) رکھا گیا تھا ۔ ایک اور قدیم مسجد یعنی اسکی جامع (نفیس ترین مسجدِ قدیم) کی تعمیر امیر سلیمان نے ۸۰۵ھ / ۱۴۰۲ء میں شروع کی، لہٰذا محمّد اوّل نے اس کا نام سلیمانیہ رکھا، لیکن اسے بعد میں بدل کر اولو جامع یا بڑی مسجد کر دیا گیا، گو بالآخر اس کا نام اسکی جامع (یا جامع عتیق) قرار پایا ۔ اس مسجد کی تکمیل ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء میں محمّد اوّل کے عہد میں ہوئی (لوحہ ۱۰) ۔ اس کا اندرونی حصہ مربع شکل کا ہے اور اس پر نو گنبد بنے ہیں، جنھیں چار ستونوں نے سہارا دے رکھا ہے ۔ مغربی دروازے کے ایک کتبے میں معمار کا نام حاجی علاء الدین قونوی مرقوم ہے ۔ محراب کی دائیں جانب کھڑکی تعمیر ہو رہی تھی تو اس میں کعبے کے ایک گوشے سے لایا ہوا پتھر نصب کر دیا گیا، جس کی تعظیم اس وقت سے اب تک برابر ہوتی چلی آ رہی ہے ۔ اٹھارھویں صدی میں جب اس مسجد کو آتش زدگی اور زلزلے سے صدمہ پہنچا تو محمود اوّل نے اسے پھر سے بحال کر دیا ۔ ایک اور مسجد — مسجد مرادیہ — مراد ثانی نے تعمیر کی، جسے شروع میں تو مولویہ درویشوں کے رہنے کے لیے بنایا گیا تھا، لیکن جب اس عمارت کو مسجد میں منتقل کر دیا گیا تو قریب ہی ایک چھوٹا سا اور مولوی خانہ تعمیر کر دیا گیا ۔ اس مسجد کا طرّۂ امتیاز وہ روغنی اینٹیں ہیں جو اس کی محراب اور دیواروں کے بعض حصوں میں لگی ہیں ۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی میلادی میں اس مسجد کو بسبب اس کے خیرات‌خانوں اور دوسرے اضافوں کے بہت آمدنی ہوتی تھی ۔ ایک اور مسجد، جو پہلے بڑی مال‌دار تھی، یعنی دارالحدیث (جس کے محاصل ایک زمانے میں بہت زیادہ تھے؛ گیارھویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی میں نصف ملین ایسپر سے زائد)، ابتداءً ایک درس‌گاہ تھی، جس کی تکمیل ۸۳۹ھ / ۱۴۳۵ء میں ہوئی ۔ اس مسجد کے مینار ۱۹۱۲ء کے محاصرے میں منہدم ہو گئے تھے ۔ قریب ہی ایک قبرستان (تربت) ہے، جس میں کئی شہزادے اور شہزادیاں دفن ہیں ۔

ایک اور عمارت، جسے مراد ثانی نے تعمیر کیا، اُوچ شرفہ‌لی مسجد (تین جھروکوں والی مسجد) ہے، جس کی ابتدا ۸۴۱ھ / ۱۴۳۷ - ۱۴۳۸ء میں کی گئی اور جو ۸۵۱ھ / ۱۴۴۷ - ۱۴۴۸ء میں مکمل ہوئی (لوحہ، ۱۰) ۔ اولیاء چلبی کہتا ہے اس مسجد کی تعمیر میں ۷،۰۰۰ توڑے خرچ ہوے، جو ازمیر کی فتح میں بطور مال غنیمت ملے تھے ۔ اس مسجد کو مرادیہ، یکّی جامع (مسجد جدید) اور جامع کبیر (کلاں مسجد) بھی کہتے ہیں ۔ اس کی شکل مستطیل ہے اور اس پر ایک بڑا گنبد قائم ہے، جسے چھے ستونوں نے سہارا دے رکھا ہے ۔ علاوہ اس کے چار درمیانی حجم کے اور گنبد بھی ہیں، جو بڑے گنبد کے پہلووں میں تعمیر ہوے ۔ ان ستونوں میں سے چار بڑے ستونوں کو دروازے اور محراب کے دونوں پہلووں میں دیواروں سے نکالا گیا ہے ۔ حرم (صحن نماز)، جس کا فرش سنگ مرمر کا ہے، پہلا حرم ہے جو عثمانیوں کی تعمیر کی ہوئی کسی مسجد میں بنا ۔ حرم کے چاروں پہلووں میں جو مسقّف

غلام گردشیں ہیں ان کی چھت اکیس مدوّر قبّوں سے تعمیر ہوئی اور انہیں اٹھارہ ستونوں پر قائم کیا گیا۔ اس کا سہ منزلہ مینار عثمانی میناروں میں اپنی قسم کا پہلا مینار ہے۔ دو اور مینار بھی ہیں جو دو منزلہ ہیں اور ایک اور صرف ایک منزلہ۔ مراد ثانی نے اس مسجد کے مصارف کے لیے اول کاراٹورا Karatora واقع سربیا Serbia کی معادنِ نقرہ کے محاصل وقف کر دیے تھے، لیکن آگے چل کر رستم پاشا نے جب ان کانوں کو سرکاری خزانے میں منتقل کر دیا تو اس مسجد کا خرچ بایزید ثانی کے وقف سے پورا ہونے لگا۔ اس مسجد کی تاریخ کا ایک اہم واقعہ یہ ہے کہ یہیں فخرالدین عجمی نے فضل اللہ تبریزی کے ''حروفی'' متبعین کو برملا لعنت ملامت کی، جن کے متعلق خیال تھا کہ انہیں سلطان محمّد فاتح کی ہمدردی حاصل ہے۔ بایزید ثانی نے طونجہ نہری کے کنارے ایک مسجد، ایک حمام، ایک شفاخانہ، ایک مدرسہ اور ایک خیرات‌خانہ بھی تعمیر کرایا (لوحہ، ۱۱)۔ مسجد کے دروازے پر ایک کتبہ بھی لگا ہے، جس کے مادۂ تاریخ کے حروف کو جمع کیا جائے تو ۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء کا سن حاصل ہوتا ہے۔ اس عمارت کا خرچ اس مالِ غنیمت سے چلتا تھا جو آق کرمان سے ہاتھ لگا تھا۔

اس مسجد کی عمارت بڑی سادہ ہے، جس میں نہ محرابیں ہیں نہ ستون: گنبد کو چاروں دیواروں نے سہارا دے رکھا ہے۔ حمّام (تاب‌خانے)، جن کے اوپر نو گنبد بنے ہیں اور ہر ایک میں چار چار کمرے، مسجد کے دونوں پہلوؤں سے ملحق ہیں اور اس کے نازک سے میناروں کا راستہ انہیں سے ہو کر گیا ہے۔ مسجد کا مرمریں منبر خاص طور پر شاندار ہے۔ پھر ادرنہ میں یہی ایک مسجد ہے جس میں سب سے پہلے ایک نچی رواق (محفل) تعمیر ہوئی۔ اسے سنگ سماق کے ستونوں نے سہارا دے رکھا ہے، جو شاید کسی معبد کے کھنڈروں سے دستیاب ہوئے تھے۔ شفاخانہ مسجد کی مغربی سمت میں بنا ہے۔ اس کی شکل ایک مسدّس کی ہے، جس کے باغ میں مسجد اور بیماروں کے علاج اور ان کے الگ تھلگ رہنے کے لیے کمرے بنے ہیں (جہاں بقول اولیاء چلبی مریضوں کو روزانہ گانا سننا پڑتا تھا)۔ مدرسہ شفاخانے کے بالمقابل تعمیر ہوا اور خیرات‌خانہ اور تنورخانہ مسجد کی مشرقی سمت میں۔ بایزید ثانی نے طونجہ نہری کے کنارے ایک گھاٹ بھی بنوایا تھا۔ مسجد کی محراب کے سامنے دریا کے پاٹ کو اور بھی زیادہ چوڑا کر دیا تھا۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی میلادی میں ادرنہ میں جو حسین‌ترین عمارتیں تیار ہوئیں وہ سب کی سب سنان کی تیار کردہ ہیں۔ ان میں ایک، یعنی طاش لِق جامع، جسے سنان نے محمود پاشا کے زاویے سے مسجد میں بدل دیا، مٹ چکی ہے۔ تین مسجدیں ابھی تک قائم ہیں: جامع دفتر دار، مسجد شیخ چلبی اور مسجد سلطان سلیم (جامع سلیمیہ)، جس پر ادرنہ کو فخر ہے اور جو اس شہر کی آخری شاہی مسجد ہے (لوحہ، ۱۱)۔ یہ ۹۷۶ھ/۱۵۶۸-۱۵۶۹ء اور ۹۸۲ھ/۱۵۷۴-۱۵۷۵ء کے دوران میں تعمیر ہوئی، جیسا کہ اس کے مادۂ تاریخ سے، جو حرم کے دروازے پر کندہ ہے، پتا چلتا ہے۔ اولیاء چلبی کہتا ہے اس کی تعمیر میں ۲۷،۷۶۰ توڑے صرف ہوئے، جو قبرص کی فتح پر مالِ غنیمت میں ملے تھے۔ اس مسجد کا عظیم گنبد، جو آٹھ ستونوں پر قائم ہے اور بمقابلۂ گنبد آیا صوفیہ، استانبول، ارتفاع میں چھے ہاتھ اونچا ہے۔ مؤذن کی گزرگہ کے اوپر دو دو میٹر بلند بارہ مرمریں ستونوں پر قائم ہے اور اس کے نیچے ایک چھوٹا سا فوّارہ بھی ہے۔ مسجد کا کتب‌خانہ دائیں جانب بنا ہے اور شاہی رواق بائیں طرف۔ یہ رواق (محفل) چار مرمریں ستونوں پر تعمیر

ہوے ۔ ابتداء میں اس کی زیبائش روغنی اینٹوں سے کی گئی، لیکن ۱۸۷۸ء میں روسی انھیں اکھیڑ کر لے گئے ۔ حرم کا صحن مسقّف غلام گردشوں سے گھرا ہوا ہے، جن میں سولہ بڑے بڑے ستونوں پر اٹھارہ گنبد بنے ہیں ۔ یہ جزیرہ نمائے قپی طاغ اور شام کے کھنڈروں سے لائے گئے تھے (بقول اولیاء چلبی اثینیہ Athens سے بھی) ۔ تین تین منزلوں والے چاروں میناروں کی، جو مسجد کے چاروں کونوں پر کھڑے ہیں، بارہا مرمت کی گئی ۔ خود مسجد کی مرمت بھی ہوتی رہی، جیسے کہ ۱۷۵۲ء کے زلزلے کے بعد اور پھر ۱۸۰۸ء، ۱۸۸۵ء میں نیز قریب کے زمانے میں بھی ۔ سلطان سلیم کی مسجد در اصل عمارات کا ایک مجموعہ ہے، جس میں ایک مدرسہ، ایک دارالقراء، ایک مکتب اور گھنٹہ گھر شامل ہے ۔ مدرسۂ سلیمیہ کے مدرّس کو شہر کے مدرّس اعظم کا درجہ حاصل تھا، مگر آگے چل کر یہ مدرسہ مرکزی فوجی حراست خانہ بن گیا ۔ آج کل یہ آثارِ قدیمہ کا عجائب خانہ ہے ۔ دارالقراء کو ایتنوگرافی (نسلیات) کا عجائب خانہ بنا دیا گیا ہے ۔ کتب خانے میں آگے چل کر بہت سی کتابیں وقف کر دی گئیں، لیکن ان میں بعض بڑی قیمتی تصنیفات بلغاروی قبضے کے زمانے میں ضائع ہو گئیں۔

ادرنہ اسلامی علوم کا ایک اہم مرکز تھا ۔ اسے استانبول اور بروسہ کی طرح اپنا جداگانہ نصاب تجویز کرنے کی اجازت تھی ۔ ان مدرسوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے وہ مدرسے بھی خاصے اہمّ تھے جو اوچ شرفہ‌لی جامع (بنا کردۂ مراد ثانی) کے صحن میں قائم ہوے؛ اسی طرح پیکلر مدرسے، جنھیں محمد ثانی نے یہیں قائم کیا ۔ یہ مدرسے، جو قدیم عثمانی طرز میں تعمیر ہوے، آج کل ویران پڑے ہیں، گو انھیں اب بھی بحال کیا جا سکتا ہے ۔ ادرنہ میں متعدد بازار بھی تعمیر ہوے، جن سے مقصود زیادہ‌تر یہ تھا کہ ان سے شہر کی مقدس عمارات کا خرچ چلتا رہے ۔ ان میں سب سے پہلا محمّد اوّل کا مسقّف بازار ہے (چودہ گنبد، چالیس دروازے)، جو اِسکی جامع کے لیے وقف تھا ۔ مراد ثانی نے جو مسقف بازار تعمیر کیا اور جو پرانے بازار کے نام سے مشہور تھا وہ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی میلادی کے نصف آخر میں برباد ہو گیا ۔ مراد ثالث کا بھی ایک بازار تھا، جسے سنان نے تعمیر کیا ۔ اس کا نام تھا ’’آراستہ‘‘ (۷۳ محرابیں ۲۳؛ دکانیں) اور اسے بھی مسجد سلیمانیہ کی مالی امداد کے لیے بنوایا گیا تھا ۔ سنان نے سبز علی کے لیے بھی ایک بازار تعمیر کیا، جس کے چھے دروازے تھے ۔ ادرنہ میں قہوہ‌خانے (’’خان‘‘) بھی کثرت سے موجود تھے، جن میں رستم پاشا کے بڑے اور چھوٹے ’’خان‘‘ تو سنان نے تعمیر کیے تھے، جیسے صوقللی (Sokollu) کے لیے ’’طاش خان‘‘ ۔ ایک اور ’’خان‘‘، جو اب تک موجود ہے، گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی میلادی کے آغاز میں اِکمکجی زادہ احمد پاشا نے تعمیر کیا ۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی کے آغاز میں ادرنہ میں سولہ ’’خان‘‘ اور بازار موجود تھے ۔ آگے چل کر اس تعداد میں اضافہ ہوتا گیا، اس لیے کہ فرانسیسی اور انگریز سوداگروں نے بھی اپنے اپنے لیے کوٹھیاں قائم کر لی تھیں ۔ ادرنہ میں جن صنعتوں نے رواج پایا ان میں صباغی، دباغی، صابون سازی اور گلاب کی کشید کے علاوہ گاڑیوں وغیرہ کا بنانا بھی شامل تھا ۔ ادرنہ اپنی مخصوص جلدسازی کے لیے بھی مشہور تھا ۔ جہاں تک آب رسانی کا تعلق ہے اس کا انتظام خاصکی سلطان کی کاریز کی بدولت، جو ۹۳۷ھ / ۱۵۳۰ء میں بن کر تیار ہوئی، خاطر خواہ ہو گیا تھا ۔ یہاں کوئی تین سو عام فوّارے

بھی تھے، جن میں سے اب اکثر نیست و نابود ہو چکے ہیں۔ ان پلوں کے علاوہ جو شاہی محلّوں کے لیے تعمیر ہوے چار پل اور قائم کیے گئے تھے اور ایک اور مریچ نہری پر۔ ان میں سب سے پرانا غازی میخال کا پل تھا، جو ۸۲۳ھ / ۱۴۲۰ء میں تیار ہوا۔

شروع شروع میں ادرنہ کا انتظام ایک قاضی اور ایک صوباشی کے سپرد تھا۔ یہ صوباشی غالبًا وہی شخص تھا جسے پوکوک Pococke نے ینگی چریوں کا آغا بیان کیا ہے؛ لیکن استانبول فتح ہوا تو اس کا انتظام بوستان جی باشی کے ذمّے کر دیا گیا۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی کے اوائل میں قاضی ادرنہ کے لیے تین سو اسپر کا یومیہ بھتّا مقرر تھا۔ مزید برآن اسے یہ بھی توقع تھی کہ ترقی پا کر استانبول چلا جائے گا۔ بقول اولیاء چلبی اس کے پینتالیس نائب تھے۔ اس کا تقرر اور برطرفی مرکزی حکومت کے ہاتھ میں تھی۔ ایک اور دلچسپ مقامی عہدیدار "باغبان خاص" (کتخداے باغبانان) تھا، جس کے ذمّے نجی باغات اور پھلوں کے ان باغیچوں کی دیکھ بھال تھی جو تینوں دریاؤں کے کنارے کنارے لگے تھے (جبری نے ان کی تعداد چار سو پچاس بتائی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس سے پہلے اتنی تعداد کبھی نہیں ہوئی تھی، انیس المسامرین، ورق ۹۳)۔ ادرنہ کو سلاطین کی ذاتی جایداد (خاص) تصور کیا جاتا تھا، جس کی آمدنی دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی میں تقریبًا دو ملین اسپر (بیس لاکھ) تھی، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا کہ استانبول کے مصارف ادرنہ کے خزانے سے پورے کیے جاتے۔ ادرنہ میں یونانی آرتھوڈوکس میٹروپولیٹن (Greek Orthodox Metropolitan) اور (یہود کا) ایک اعلیٰ ربّی بھی رہتا تھا۔

ادرنہ کے پچاس سے زائد "زاویوں" اور تکیوں میں بعض بڑے بڑے مشہور درویش اور شیخ پروان چڑھے۔ ان میں سب سے زیادہ شہرت [شیخ] جلال الدین اور [شیخ] جمال الدین کو ہوئی، جنھوں نے مراد ثانی کے عہد میں فروغ پایا؛ نیز سزائی حسن دِدِہ (م ۱۱۵۱ھ / ۱۷۳۸ء)، جنھیں گلشنی طریقے کا دوسرا پیر مانا جاتا ہے۔ ادرنہ کے محاسن میں کئی ایک نظمیں بھی لکھی گئیں، جن میں علاء الدین کا ہمایون نامہ اور خوجہ نشانجی کی طبقات الممالک شامل ہیں۔ ایک مقامی شاعر خیالی نے بھی ایک قصیدہ لکھا ہے، جس کی ردیف بھی ادرنہ ہے۔ اس طرز کے اور بھی کئی ایک قصیدے لکھے گئے۔ آخر میں نفعی کا قصیدہ قابلِ ذکر ہے، جو اس نے سلطان کی مدح میں لکھا اور جس میں ادرنہ کے حسین مناظر کی تصویر کھینچی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) ادرنہ پر ایک مخصوص مقالہ (monograph)، جس میں ۷۳۷ تا ۱۰۴۷ھ / ۱۳۳۶ تا ۱۶۳۷ء کی تاریخ بھی بیان کر دی گئی ہے، از جبری [زک بان] متوطن ادرنہ، بعنوان انیس المسامرین، تصنیف ۱۰۳۶ھ/ ۱۶۲۹ء۔ یہ ابھی تک طبع نہیں ہوا، لیکن اس کا اقتباس حاجی خلیفہ: *Rumeli und Bosna*، ترجمہ از ہامر Hammer، وی آنا ۱۸۱۲ء، ص ۱ تا ۱۰۵ میں اور نام نہاد وقائع (*Chronicle*) جَوْرِی (استانبول ۱۲۹۱ تا ۱۲۹۲ھ)؛ قب ہامر۔ پرگشتال Hammer-Purgstall، در *GOR*، ۶: ۱۰۰ ببعد اور بابنگر Babinger، ص ۲۱۳، میں موجود ہے۔ اسی کتاب کا ایک تتمہ بنام ریاضِ بلدۂ ادرنہ بادی احمد افندی (۱۲۵۵ تا ۱۳۲۶ھ / ۱۸۳۹ تا ۱۹۰۸ء) نے لکھا؛ (۲) اولیاء چلبی: سیاحت نامہ، ج ۳، میں ادرنہ کے لیے ایک طویل باب مخصوص ہے؛ (۳) اس کے علاوہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میلادی کے مغربی سیّاحوں نے اس کی بابت بیانات دیے ہیں (John Covel، در Th. Bent: *Early voyages and travels in the Levant*،

لنڈن ۱۸۹۳ء؛ Antoine Galland: *Journal*، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء؛ E. Chishull: *Travels in Turkey*، لنڈن ۱۷۴۷ء؛ *Letters of Lady Wortley Montague*، مکتوبات ۲۵ تا ۴۳) ۔ انیسویں صدی کے آغاز میں اس شہر کے انحطاط کا حال (۴) George Keppel: *Narrative of a journey across the Balcans*، لنڈن ۱۸۳۱ء، ج ۱؛ اور (۵) Moltke: *Briefe über Zustände und Begebenheten in der Türkei* طبع ششم، ص ۱۰۰ ببعد، میں درج ہے؛ (۶) Nicolas de Nicolay: *Navigations...*، میں دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی میں یہاں کے باشندوں کے نمونے دیے گئے ہیں ۔ مساجد اور دوسری عمارات کے مناظر اور خاکے (۷) C. Sayger و A. Desarnod: *Album d'un voyage en Turquie en 1829-1830*، پیرس، بلا تاریخ، نیز (۸) Thomas Allom و Robert Walsh: *Constantinople*، ۲: ۳۷ و ۷۷ اور بالخصوص (۹) C. Gurlitt: *Die Bauten Adrianopels*، در *Orientalisches Archiv*، ۱: i و ii (قب G. Jacob، در *ISL*، ۳ (۱۹۱۲ء): ۳۵۸ - ۳۶۸) میں دیے گئے ہیں ۔ ترکی زبان کی تصانیف میں ذیل کی کتابیں شامل ہیں: (۱۰) ولایت ادرنہ کے سالنامے؛ (۱۱) رفعت عثمان: ادرنہ رہنماسی، ادرنہ ۱۳۳۵ھ / ۱۹۲۰ء؛ (۱۲) Oktay Aslanapa: ادرنہ دہ عثمانلی دوری عابدہ لری، استانبول ۱۹۴۹ء؛ (۱۳) M. Tayyib Gökbilgin: ۱۵ - ۱۶ عصرلردہ ادرنہ و پاشالواسی، استانبول ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) مصنف مذکور: مقالۂ Edirne، در ا ا، ترکی ۔

(M. TAYYIB GÖKBILGIN)

⊗ **اِدْرِیْسؑ**: ایک قدیم پیغمبر، جن کا قرآن مجید میں دو جگہ ذکر آیا ہے: (۱) وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِدْرِيْسَ اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا وَّ رَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا (۱۹ [مریم]: ۵۶، ۵۷) ترجمہ شاہ عبدالقادر: ''اور ذکر کر (اس) کتاب میں ادریس کا، بےشک وہ ایک صدّیق نبی تھا ۔ اور چڑھا لیا ہم نے اس کو مکان بلند میں ۔'' (۲) وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ اِدْرِيْسَ وَ ذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِيْنَ (۲۱ [الانبیاء]: ۸۵) ترجمہ شاہ صاحب موصوف: ''اور اسمٰعیل کو اور ادریس کو اور ذاالکفل کو ہدایت دی ۔ وہ ہر ایک تھا صبر کرنے والوں سے ۔'' اگرچہ تفسیروں میں اس بات پر توجہ نہیں کی گئی، لیکن یہ امور لائق لحاظ ہیں کہ پہلی مثال میں بھی سلسلۂ بیان حضرت ابراہیمؑ کے ذکر سے شروع ہوتا ہے وَ اذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِبْرٰهِيْمَ (۱۹ [مریم]: ۴۱) اور دوسری جگہ بھی: وَ لَقَدْ اٰتَيْنَآ اِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهٗ (۲۱ [الانبیاء]: ۵۱) ۔ اول الذکر بیان میں صفت ''صدیق'' پر زور دیا گیا ہے؛ دوسرے میں، جہاں زیادہ تعداد میں انبیاء کا تذکرہ کیا ہے، ان کا تقوٰی، صالحیت اور توحید پر ثابت قدمی تاکیداً بیان ہوتی ہے اور زیرِ بحث دوسری آیت سے متصل پہلے حضرت ایوبؑ کی مثال آئی ہے، جن کا صبر ضرب المثل ہے ۔ دونوں جگہ حضرت ابراہیمؑ کی ذیل میں یہ ذکر دیکھ کر گمان ہو سکتا ہے کہ ادریسؑ ان کے بعد کے نبی ہوں گے، لیکن ہمیں معلوم ہے کہ قرآن کسی موضوع کے بیان میں ہمیشہ ترتیبِ زمانی کی پابندی ضروری نہیں سمجھتا ۔ دوسری طرف بائبل میں ادریسؑ کا زمانہ حضرت ابراہیمؑ سے بہت پہلے بتایا گیا ہے (دیکھیے آیندہ سطور) ۔ پس آیاتِ محوّلہ سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ادریسؑ صدق و صبر کی صفات سے متصف نبی تھے ۔ ''صدّیق'' لغوی اعتبار سے نہایت سچّے آدمی (صدوق کا اسمِ مبالغہ، راغب: المفردات فی غرائب القرآن، تحت مادّہ) اور اصطلاحِ قرآن میں مؤمن کامل (نبی کے بعد سب سے برگزیدہ ولی، وہی کتاب؛ قب ۴ [النساء]: ۶۹؛ ۵۷ [الحدید]: ۱۹) کو کہتے ہیں ۔ '' وَ رَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا '' کی تفسیر الطبری (طبع ثانی، مصر ۱۳۸۳ھ، جزو ۱۶، ص ۱۶) نے

ان کے چوتھے یا چھٹے آسمان پر یا جنّت میں زندہ اٹھا لیا جانا کی ہے ۔ بعض متأخرین (مثلاً جلالین، موضح القرآن، وغیرہ) اس کا تتبع کرتے ہیں، لیکن دوسری مستند تفسیریں (جیسے کبیر، بیضاوی، الکشّاف، تفسیر آیۂ مذکور) اس کلمے سے ادریسؑ کا بلند مرتبہ اور تقرب الٰہی پانا مراد لیتے ہیں ۔ عہد حاضر کے مفسرین و مترجمین قرآن کا رجحان اسی طرف ہے (مثلاً محمد علی لاھوری: بیان القرآن؛ نیز تفسیر القرآن انگریزی؛ عبداللہ یوسف علی، ترجمہ انگریزی، ح ۸ - ۲۰۵؛ عبدالماجد دریابادی، تفسیر آیۂ مذکورہ).

الطّبری نے چند احادیث موقوف (یعنی جن کی سند صرف کسی صحابی تک جاتی ہے) مگر ایک قتادہ عن انس بن مالک سے مرفوعاً (یعنی آنحضرت صلعم تک) نقل کی ہے، جس میں رسول اللہ صلعم کی معراج میں حضرت ادریسؑ سے چوتھے آسمان پر ملاقات کا ذکر ہے ۔ یہ حدیث صحیحین (باب الاسراء و المعراج) میں مالکؓ ابن صعصعۃ اور ابوذر غفاریؓ دو صحابیوں سے انسؓ بن مالک نے مرفوعاً روایت کی ہے ۔ ابوذرؓ کی روایت میں آسمانی منازل کی صراحت نہیں، لیکن انبیاء کے نام مع ادریسؑ، جن سے ملاقات ھوئی، دونوں حدیثوں میں یکساں ملتے ہیں ۔ تاھم حضرت ادریسؑ کے زندہ آسمان پر اٹھائے جانے کا ان احادیث میں مطلق ذکر نہیں ہے، لہٰذا عہد حاضر کے مفسرین، نیز Wensinck (مقالۂ ادریس، در آآ، طبع اول؛ عربی ترجمہ، دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ج ۱، جزء ۸) کی رائے قرین صواب مانی جانے کی کہ بعد کی روایات، جو مسلمانوں میں حضرت ادریسؑ کے متعلق مشہور ہوئیں، اسرائیلیات میں شامل ہیں اور یہودیوں کی غیر مستند اساطیر سے لی گئی ہیں ۔ قرآن و حدیث صحیح میں ان کی کوئی جگہ نہیں پائی جاتی ۔ ان روایتوں میں حضرت ادریسؑ کا (اگر ان کا عبرانی نام Enoch حنوک، اخنوخ تسلیم کیا جائے) آدمؑ کی ساتویں پشت میں اور حضرت نوحؑ کا آٹھواں پردادا ہونا اور ۳۶۵ برس کی عمر پانا خود بائبل (تکوین، اصحاح ۵) سے ماخوذ ہے؛ لیکن یہ اوصاف کہ ان پر تیس صحیفے نازل ہوئے اور کتابت، علم نجوم و حساب انھیں کی ایجاد ہیں (البیضاوی اور الکشّاف، تفسیر ۱۹ [مریم] : ۵۷) نیز یہ کہ خیّاطی یا سینے کا ھنر انسانوں کو انھوں نے ہی سکھایا، ورنہ پہلے وہ کھالیں پہنتے تھے (الکشّاف، محلِّ مذکور)، سب دیگر اسرائیلی روایات سے ماخوذ ہیں ۔ اس سلسلے میں پہلا سوال ان کے نام کا آتا ہے ۔ ادریسؑ کی نسبت یہ قیاس کہ عربی مادۂ درس کا اسم مبالغہ ہوگا کسی سنجیدہ مفسِّر یا لغت نویس نے قبول نہیں کیا ۔ البیضاوی لکھتے ہیں کہ ممکن ہے عربی کی کسی قریبی رشتہ دار زبان میں یہ معنی ہوں ۔ عربی میں یہ غیر منصرف ہے اور دخیل ہی مانا جائے گا (محلِّ مذکور) ۔ اس کا عربی مترادف ”اخنوخ“ جہاں تک معلوم ہو سکا، سب سے پہلے الطبری کی تفسیر میں آیا ہے اور وہ بھی سورۂ مریم کی آیۃ کی تفسیر میں نہیں بلکہ بعد کی سورۃ الانبیاء کی آیۃ ۸۵ کی تفسیر میں مجملاً بلا کسی صراحت کے لکھا ہوا ملتا ہے ۔ بعد کے مفسّرین بھی، جو اس صریحاً غیر عربی نام کو نقل کرتے ہیں، اس کی کوئی سند یا علمی دلیل نہیں لاتے ۔ ایک یورپی مستشرق ادریسؑ کو یونانی اندریاس Andreas شناخت کرتا ہے، جو سکندرِ اعظم کے ایک باورچی کا نام تھا، جس نے بلند رتبہ حاصل کیا (آآ، مقالۂ مذکور) ۔ مسلم اھل تصنیف میں جمال الدین ابن القفطی نے ادریسؑ کے نام اور حالات پر خاص توجّہ کی اور اپنی کتاب اخبار الحکماء (طبع J. Lippert، لائپزگ ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۳ء،

ترجمۂ اردو، از غلام جیلانی برق، انجمن ترقی اردو، دہلی ۱۹۴۵ء) کا آغاز انہیں کے تذکرے سے کیا۔ مصنّف کا دعوٰی ہے کہ وہ ''اہل التواریخ و القصص و اہل التفسیر'' کے اقوال کا اعادہ نہیں کرتا بلکہ اس تذکرے میں حکماء کے اقوال بیان کرے گا۔ ان حکماء کے نام یا کتابوں کا اس نے حوالہ نہیں دیا، مگر بظاہر حکمائے یونان قدیم مراد ہیں، جن سے وہ بالواسطہ اور ممکن ہے بلا واسطہ استفادہ کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ قرآن مجید میں ادریسؑ اسے موسوم کیا گیا جو عبرانیوں میں ''خنوخ'' اور اس کا معرّب ''اخنوخ'' ہے۔ یہ بزرگ مصر قدیم کے دارالحکومت میں پیدا ہوے اور یا عراق کے شہر بابل سے نقلِ وطن کر کے مصر میں آ بسے تھے۔ اصل نام ہرمس الہوامہ، یونانی میں ارمیس (متبادل بہ ''ہورس''، طبع Lippert، ص ۲ حاشیہ) بمعنی عطارد یا طرمیس نیز اوریس یا لوریس تھا (قب Wensinck، مقالۂ مذکور، جہاں یہودی حوالوں پر ان کا نام Hurmuz نیز Hermes Triamegistes، دیا گیا ہے)۔ وہ بہتّر زبانیں جانتے تھے۔ انہوں نے بہت سے شہر آباد کرائے۔ ان کی شریعت دنیا میں پھیل گئی۔ اسی شریعت کو فرقۂ صابئین ''القیّمۃ'' کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اس ادریسی دین کا قبلہ خط نصف النہار کے ٹھیک جنوب کی طرف تھا۔ اس کی عیدیں اور قربانیاں ستاروں کے عروج و رجوع کے اوقات کے مطابق مقرر کی گئی تھیں اور سورج کے مختلف بروج میں داخلے کے وقت منائی جاتی تھیں (وہی کتاب، ص ۴ ببعد؛ ترجمہ، ص ۲۲)۔ ادریسؑ توحید و آخرت، خدا کی عبادات (صوم و صلوٰۃ)، اعمالِ صالحہ اور اخلاقِ حسنہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے مواعظ و حِکَم نقل کیے گئے ہیں، نیز ان کے حلیے اور بعض لباسی جزئیات کا ذکر ہے۔ زیادہ اہم بات یہ لکھی ہے کہ زمین میں ان کی مدّت قیام بیاسی سال تھی (ص ۵، س ۱۵)۔ آخر میں عربی مصنّفین کے حوالے سے انہیں حکمت (طب)، ہیئت نیز نقّاشی کا بانی، سب سے پہلا کتابی درس دینے والا اور کپڑا سی کر پہننے والا بتایا ہے۔ ان پر تیس آسمانی صحیفے نازل ہوے اور خدا نے انہیں اپنے پاس مکانِ بلند پر اٹھا لیا (: ''رفعہ اللہ الیہ مکانًا علیًا''، ص ۷)۔ یہاں قرآنی الفاظ میں ''الیہ'' کا اضافہ لائق لحاظ ہے اور اس کے اندر مصنّف کا یہ عقیدہ جھلکتا ہے کہ ادریسؑ آسمان پر زندہ اٹھا لیے گئے جیسا کہ اس کے پیش رو بعض مسلمان تاریخ نویس (الیعقوبی، المسعودی وغیرہ) اور خصوصًا الثعلبی کی قصص الانبیاء (ص ۴۴، قاہرۃ ۱۲۵۰ھ) میں۔ لکھا جا چکا تھا قرآن و حدیث میں ایسی کوئی روایت نہیں۔ زیر بحث آیۂ کریمہ میں ''اِلٰی'' کا صلہ نہ ہونے سے ''رفعناہ مکانًا علیا'' کے معنی البیضاوی اور الزمخشری کے مطابق بلند رتبہ، اور تقرب الٰہی زیادہ قرین صحت و محاورہ ہوں گے۔

ادریسؑ کو توراۃ کا Enoch (حنوک، اخنوخ) مان لیا جائے، جس کا کوئی منصوص و معقول ثبوت ہمارے سامنے نہیں، تو کتاب تکوین، اصحاح ۵، آیات ۲۲ - ۲۴، میں حنوک کا زمانہ قریب تین ہزار قبل مسیح اور جملہ ایامِ حیات ۳۶۵ سال تحریر ہیں۔ ۶۰ برس کی عمر میں اس کے ہاں بیٹا ہوا۔ پھر ''وہ ۳۰۰ برس خدا کے ساتھ چلا۔ وہ نہیں رہا کیونکہ خدا نے اس کو لے لیا۔'' اس پورے اصحاح یا باب میں سابق و مابعد انبیاء کے لیے ''مر گیا'' کے لفظ آئے ہیں، صرف حنوک کی نسبت ''لے لیا گیا'' لکھا ہے اور بظاہر اسی امتیازی کلمے پر اس کے زندہ اٹھا لیے جانے کی اسرائیلی روایات مبنی ہیں۔ مسیحی عہد نامۂ جدید کے ایک خط سینٹ پال بنام عبرانیان (Hebreus، ۱۱ : ۵) میں بھی حنوک کا، اس لیے کہ موت نہ دیکھے، اٹھایا

جانا (Translate = منتقل کیا جانا) آتا ہے۔ انہیں روایات کے رواج پانے سے عام مسلمانوں میں رفتہ رفتہ یہ عقیدہ پھیل گیا کہ ادریسؑ (حضرت عیسٰیؑ کی طرح) چوتھے آسمان پر زندہ ہیں جس طرح الیاسؑ اور خضرؑ زمین پر زندۂ جاوید ہیں۔ پھر ان بیرونی روایات میں طرح طرح کی اسلامی تعلیمات کی آمیزش ہوتی رہی، مثلاً یہ قصہ کہ ادریسؑ نے ملک الموت سے امتحاناً روح قبض کرنے کی درخواست کی اور جب دوبارہ روح پا لی تو جنّت سے نہیں گئے اور نہ دوبارہ روح قبض کیے جانے پر راضی ہوئے اور قرآن کی دو آیتوں سے اپنے طرز عمل کی سند پیش کی (Wensinck، مقالۂ مذکور)۔ کئی حکایتوں میں ادریسؑ کے سورج (دیوتا یا فرشتے) سے خصوصی تعلقات دکھائے گئے ہیں۔ ان اساطیری عناصر سے نیز توراۃ میں ان کے ایام حیات تین ہزار برس قبل مسیح بتائے جانے سے ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ ادریسؑ کا زمانہ بہت قدیم یعنی ابراہیمؑ و نوحؑ سے پیشتر ہوگا جب کہ انسانوں میں سورج کی پوجا یا کواکب پرستی پھیلی ہوئی تھی۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) تفسیر ابن جریر، طبع ثانی مصر ۱۳۸۳ھ، جزء ٦؛ و ۱۷؛ (۳) البیضاوی: انوار التنزیل، مصر ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۵ء؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، کلکتہ ۱۲۷۶ھ؛ (۵) عبدالماجد دریا بادی: تفسیر ماجدی، لاہور ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۶ء؛ (۶) انگریزی ترجمۂ قرآن، از عبداللہ یوسف علی، طبع سوم، لاہور ۱۹۳۷ء؛ (۷) مشکوٰۃ المصابیح، مطبع مجیدی کانپور ۱۳۳۶ھ؛ (۸) *Holy Bible*، مستند سرکاری نسخہ مطبوعۂ برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی، لنڈن ۱۸۸۴ء؛ (۹) آآ، طبع اوّل، لائڈن ۱۹۲۷ء، مادۂ ادریس، از A. I. Wensinck و فہرست مآخذ؛ (۱۰) دائرۃ المعارف الاسلامیہ، عربی، مجلۂ اوّل، جزء ثامن، مع حاشیۂ فرید وجدی، مصر ۱۳۰۸ھ/ ۱۹۳۹ء؛ (۱۱) یوسف القفطی: اخبار الحکماء، طبع Julius Lippert، لائپزگ ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۳ء؛ ترجمۂ اردو، غلام جیلانی برق، انجمن ترقی اردو، دہلی ۱۹۴۵ء۔

(سیّد ہاشمی فرید آبادی)

اِدْرِیس اول: ادریس اوّل بن عبداللہ بن عبداللہ بن الحسن [رک بآن] مغرب میں ادریسیہ خاندان کا علوی بانی۔ اس نے عباسی خلیفہ موسٰی الہادی [رک بآن] کے خلاف علویوں کے خروج میں حصہ لیا اور جب ۳ ذوالحجۃ ۱۶۹ھ/ ۱۱ جون ۷۸۶ء کو اس کا بھتیجا الحسین بن علی بن الحسن مکۂ [معظمہ] کے قریب فخّ [رک بآن] کے میدان میں، جہاں اس نے خود بھی جنگ میں شرکت کی تھی، شکست کھا کر مارا گیا تو وہ کچھ مدت تک روپوش رہا، لیکن بعد میں اپنے ایک وفادار مولٰی الرّاشد کی معیت میں مصر پہنچنے میں کامیاب ہو گیا اور وہاں کے صاحب برید (پوسٹ ماسٹر) الواضح نامی کی مدد سے، جو باطناً شیعہ تھا، المغرب کی طرف بچ نکلا۔ یہاں بربر قبیلے اَوْرَبَہ کے سردار اسحٰق بن محمّد نے اس کا استقبال کیا۔ اس سردار کی تحریک پر ۴ رمضان ۱۷۲ھ کو اَوْرَبَہ قبیلے نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور بعد میں زَنَاتَہ، زَوَاغَہ، لِمایَہ، لَوَاتَہ، غُمَارہ اور سَدْرَاتَہ کے قبائل نے بھی، جو موجودہ مرّاکش کے شمالی حصے میں آباد تھے؛ لیکن ان بربروں کا جو ذرا ہی پہلے خارجی عقیدہ رکھتے تھے اس طرح ایک علوی سے بیعت کر لینا مذہبی مقاصد سے زیادہ سیاسی مصالح پر مبنی تھا۔ ادریس نے صرف امام کا لقب اختیار کیا اور بقول البکری اس نے اسحٰق بن محمّد کی معتزلی تعلیمات بھی قبول کر لیں۔ اس نے تامسنا کے ضلع میں یہودیوں، نصرانیوں اور کفار کے قبیلوں پر حملہ کیا، جنہیں اس نے بظاہر بآسانی شکست دے دی۔ پھر ۱۷۳ یا ۱۷۴ھ/ ۷۸۹ - ۷۹۰ء کے قریب اس نے مشرق

طور پر قب مکتبۂ خدیویہ کی فہرست الکتب العربیۃ، ۵: ۱۶۶) ۔ اس نے قرطبہ میں تعلیم پائی اور اس لیے القرطبی بھی کہلایا ہے (*Biblioteca Arabo-Sicula*، ص ۱۱۰، نیز اطالوی ترجمہ، ۲: ۳۸۷) ۔ اس کی کنیت اور نسبت ابن الشری (شُری) کی، جو ابن بشرون نے خریدۂ عمادالدین میں دی ہے، کوئی توضیح نہیں ہو سکی ۔ متعدد ملکوں کا سفر کرنے کے بعد ایک طویل مدت تک اس نے بلرمو Palermo میں قیام کیا اور صقلیہ کے نارمن بادشاہ روجر Roger ثانی کے دربار میں رہا (اسی لیے اسے الصقلی بھی کہا جاتا ہے) ۔ راجر کی موت (۵۴۸ھ/۱۱۵۴ء) سے تھوڑے ہی عرصے پہلے اس نے دنیا کے اس نقشے کا بیان مکمل کیا جو اس نے چاندی کے ایک بڑے قرص پر بنایا تھا، یعنی ''روجر کی کتاب'' یا کتاب روجار، یا الکتاب الرجاری یا نزهۃ المشتاق فی اختراق الآفاق، جس کا عربی متن (مع ۱۷ نقشوں کے) جزئی طور پر شائع ہوا ہے، لیکن جس کے سارے متن کا (نہایت غلط) فرانسیسی ترجمہ Amédée Jaubert (۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء) نے کیا ہے ۔ ولیم William اول (۱۱۵۴ تا ۱۱۶۶ء) کے لیے الادریسی نے جغرافیے کی اس سے بھی بڑی کتاب روض الأنس و نزهۃ النفس یا کتاب الممالک (و المسالک) لکھی، لیکن اس کا صرف ایک اقتباس کتاب خانۂ حکیم اوغلو علی پاشا، استانبول، میں محفوظ ہے (شمارہ ۶۸۸) (جس کا پتا کوئی دس سال پہلے ہوروٹز J. Horovitz نے استانبول کے کتب خانوں میں اہم تاریخی مخطوطات تلاش کرتے وقت چلایا تھا) ۔ کتاب روجار کا سرسری خلاصہ مسمّی بہ نزهۃ المشتاق فی ذکر الأمصار و الأقطار و البلدان و الجزر و المدائن و الآفاق ۱۵۹۲ء جیسے ابتدائی زمانے میں روما سے شائع ہوا تھا ۔ اس کا لاطینی ترجمہ دو مارونی (Maronites) راہبوں Gabriel Sionita اور Joannes Hesronita نے *Geographia Nubiensis* کے نام سے ۱۶۱۹ء میں کیا، جو بہت غلط ہے (یہ نام اقلیم ہفتم، حصہ ۴، کے شروع میں، جہاں نیل کے منابع کا ذکر ہے، لفظ ''ارضہا'' یعنی ''ان کی زمین'' کو غلطی سے ''ارضنا'' یعنی ''ہماری زمین'' پڑھنے کی وجہ سے رکھا گیا) ۔

عربی دان علماء کے کرنے کا ایک انتہائی ضروری کام یہ ہے کہ وہ اُن مخطوطوں کی مدد سے جن کا اس وقت علم ہے، یعنی پیرس (۲)، آکسفورڈ (۲)، استانبول (صرف ایا صوفیہ، کیونکہ فہرستوں کے انتہائی مجمل بیانات محض ۱۵۹۲ء کے روم والے نسخے یا جوبرٹ Jaubert کے متعلق ہیں) پشرو گراڈ اور قاہرۃ کے، قرون وسطٰی کی اس اہم ترین جغرافیائی تصنیف کا تصحیح کردہ متن اور محشّی ترجمہ مع ضروری نقشوں کے شائع کریں ۔ استانبول کے مختصر اور یکتا مخطوطے کی اشاعت کے متعلق میں خود پہلے سے سوچ رہا ہوں کیونکہ میرے پاس اس کے عکس موجود ہیں ۔

مآخذ: (۱) Reinaud: *Géographie d' Aboul-féda*، تمہید عمومی، ص cxiii تا cxxii، cccx تا cccxvi؛ (۲) Amari: *Storia dei Musulmani di Sicilia*، ۳: ۴۵۳ تا ۴۶۰، ۶۶۲ تا ۶۶۸؛ (۳) وہی مصنف: *Biblioteca Arabo-Sicula*، ترجمہ، ۱: *xxvi* تا *xxviii* و ۲: ۳۸۷ تا ۳۸۹؛ (۴) ڈوزی Dozy و دخویہ De Goeje: *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۵) Saavedra: *España*، ۱۸۸۱ء؛ (۶) Schiaparelli: *L' Italia descritta nel "Libro del re Ruggero" compilato da Edrisi, testo arabo pubblicato con versione e note da Amari e Schiaparelli*، روم (Lincei) ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۳ء؛ (۷) بلوشے Blochet: *Contribution à l'étude de la Cartographie chez les Musulmans*، بونہ Bône ۱۸۹۸ء (*Bulletin de l'Académie d' Hippone*)؛ اس میں الادریسی کے بنائے ہوے شمال افریقہ کے دو رنگین نقشے بھی ہیں؛ (۸) Brandet:

Upsala 'Om och ur den arabiska geografen Idrisi ۱۸۹۳ء، شام اور فلسطین پر عربی اور سویڈی زبان میں (نامکمل ماخذ کے ساتھ)؛ (۹) Seybold : Edrisiana، I. Triest، در ZDMG، ۶۳ (۱۹۰۹ء) : ۵۹۱ تا ۵۹۶)؛ (۱۰) وہی مصنف : Analecta Arabo-Italica، در Centenario Amari (۱۹۱۰ء)، ۲ : بالخصوص ص ۲۱۳ تا ۲۱۵؛ (۱۱) Krumbacher : Gesch. der byzantin. Litteratur، طبع دوم، ص ۱۱۳؛ (۱۲) Lagus : Oriental. Kongress Florenz، ۱ : ۳۹۵ تا ۴۰۱ (صوبجات بالتکی Baltic)؛ (۱۳) نولڈیکہ : Finnland، Dorpat ۱۸۷۳ء؛ (۱۴) Seippel : Rerum Normannicarum fontes arabici، کرسٹیانا ۱۸۹۳ء؛ (۱۵) Grandidier : Madagascar، (نقشۂ الادریسی)؛ (۱۶) H. v. Mzik : Ptolemaeus und die Karten der arab. Geographen، مع ۲ نقشوں کے [تین نقشے الادریسی کے]، وی انا ۱۹۱۵ء (اقتباس از Mitteilungen der K. K. geogr. Gesellsch.، وی انا ۱۹۱۵ء، ج ۵۸، شمارہ ۳)؛ (۱۷) W. Tomaschek : Hämushalbinsel (بارھویں صدی)، در Sitz.-Ber. d. Wiener Ak.، ج ۱۱۳ (۱۸۸۶ء)؛ (۱۸) ماسینیون Massignon : Le Maroc، الجزائر ۱۹۰۶ء؛ (۱۹) Leclerc : Historie de la médecine arabe، ۲ : ۶۵ تا ۷۰؛ کتاب المفردات (Simplicia)؛ (۲۰) زستفلٹ در Lüdde's Ztschr. f. vgl. Erdkunde، ۱ (۱۸۴۲ء) : ۳۱؛ (۲۱) Lelewel : Géographie du Moyen Âge، ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۷ء؛ (۲۲) Encyclopédie arabe، ۲ : ۶۴۷؛ (۲۳) سامی : Dictionnaire Universel [قاموس الاعلام]، ص ۸۱۲۔

(C. F. SEYBOLD)

* **اَدْرِیْسِیَّہ** : ادریس اوّل اور ادریس ثانی کی حکومتوں سے ہم اوپر بحث کر آئے ہیں۔ اس خاندان کا زوال مؤخرالذکر کی وفات پر ہوا۔ ادریس ثانی کے گیارہ بیٹے تھے، جن میں محمد، جو سب سے بڑا تھا، اس کا جانشین ہوا، لیکن اپنی دادی کَنْزَة کی تحریک پر اس نے ریاست کو متعدد جاگیروں میں تقسیم کرکے اپنے بھائیوں کے نام کر دیا، جن میں بعض یقیناً خورد سال ہوں گے۔ گو ایک طرح سے اس نے ان پر اپنی سیادت تو قائم رکھی لیکن یوں ان رقابتوں اور نزاعوں کا سدّ باب نہ ہو سکا جو اس کی سلطنت میں پیدا ہو رہے تھے۔ یہ تقسیم کیسے کی گئی، اس پر مؤرخین کو آپس میں اگرچہ پورا پورا اتفاق نہیں، بااین ہمہ اس کی اغلب شکل یہ تھی: القاسم کو طنجہ، سبتہ، حَجَر النَّسْر اور طِطْوان کا علاقہ دیا گیا؛ عمر کو تیجِساس اور تَرْغا؛ داؤد کو ہَوّارہ، تَسُوْل اور تازَة اور غِیاثة کا خطہ؛ یحیٰی کو بصرہ، اَصِیلة اور العرائش (Larache)؛ عبداللہ کو اَغْمات اور نَفِیس اور سُوس کے علاقے؛ عیسٰی کو شالا (Chella)، سلا (Salé)، اَزِمُّور اور تامسنا کا خطہ؛ احمد کو مِکْناسَة اور تادلہ؛ حمزہ کو وَلِیْلی اور اس کے توابع؛ مگر تلمسان (اغادیر) محمد بن سلیمان ہی کے ہاتھوں میں رہا، جو ادریس ثانی کا ابن عم تھا۔ یوں اس تقسیم کے ساتھ ہی خانہ جنگی شروع ہو گئی اور عیسٰی اور قاسم کے علاقے، جنھوں نے اپنے بھائی محمد کے خلاف بغاوت کی تھی، عمر کے قبضے میں آ گئے۔ ربیع الثانی ۲۲۱ھ/[مارچ] ۸۳۶ء میں فاس کے امام کا انتقال ہو گیا اور اس کا جانشین اس کا بیٹا علی ہوا، مگر رجب ۲۳۴ھ/[جنوری] ۸۴۸ء میں اس کی جگہ اس کے بھائی یحیٰی نے لے لی۔ یحیٰی ہی قیروان کی مشہور و معروف مسجد کا بانی ہے، جو ۲۲۵ھ/۸۵۹ء (قبّ فاس) میں تعمیر ہوئی۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا یحیٰی ثانی ہوا، مگر اس کے خُسر اور ابن عم علی بن عمر نے ان شورشوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جو یحیٰی اوّل کی وفات پر برپا ہوئیں فاس پر قبضہ کر لیا اور ادریس ثانی کی سلطنت کو ایک حد تک

کی جانب حملہ کیا اور تلمسان (اغادیر) پر قبضہ کر کے وہاں کے عملاً خود مختار حاکم محمد بن خَزَر بن صُولَت کو زیر کیا اور محمد مذکور نے اسے امام برحق تسلیم کر لیا۔ تلمسان میں وہ کچھ مدت تک مقیم رہا اور یہاں اس نے ماہ صفر ۱۷۴ھ میں ایک مسجد تعمیر کی، جس کا وہ منبر جس پر اس کا نام کندہ تھا ابن خلدون کے زمانے تک موجود تھا۔ جب وہ اپنے پایۂ تخت وَلِیلی (قدیم Volubilis) میں واپس آیا تو تھوڑے ہی دن بعد بظاہر خلیفہ ہارون الرشید کی انگیخت پر ایک شخص سلیمان الشماخ نامی نے یکم ربیع الثانی ۱۷۷ھ / ۱۰ جولائی ۷۹۳ء کو اسے زہر دے دیا۔ بعض مؤرخین نے اس قتل کے متعلق جن جزئیات اور ذرائع قتل (آلو بخارے کا ایک ٹکڑا، انگور کا ایک دانہ، خلال یا منجن) کا ذکر کیا ہے، نیز یہ کہ الرّاشد نے قاتل کا تعاقب کیا، وہ سب محض افسانوی اضافے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن ابی زرع: روض القرطاس (طبع Tornberg)، ۱: ۱۵ تا ۱۷؛ (۲) البکری: کتاب المسالک (طبع دیسلان)، ص ۱۱۸ تا ۱۲۱؛ (۳) ابن عذاری: البیان المُغرب، ۱: ۷۲ تا ۷۳، ۲۸۴ ببعد؛ (۴) عبدالرحمن ابن خلدون: کتاب العِبَر، ۴: ۱۲ و ۶: ۱۲ تا ۱۳؛ (۵) وہی مصنّف: Hist. des Berbères (ترجمہ دیسلان)، ۱: ۲۹۰ و ۲: ۵۵۹ تا ۵۶۱؛ (۶) Desvergers: Hist. de l'Afrique et de la Sicile، ص ۸۵ تا ۹۱، حاشیہ ۹۲؛ (۷) ابوالمحاسن: النجوم [الزاهرة]، ۱: ۳۳۳، ۳۵۳؛ (۸) نامعلوم مصنّف: جمع تواریخ مدینۃ فاس، Storia di Fās، طبع Cusa، پرمو Palermo ۱۸۷۵ء، ص ۳۴ تا ۴۵؛ (۹) ابن ابی دینار: کتاب المؤنس، ص ۴۳؛ (۱۰) ابن واضح الیعقوبی: Historiae، ۲: ۴۸۰ ببعد؛ (۱۱) المسعودی: Prairies d'Or (طبع باربیہ دو مینار Barbier de Meynard)، ۶: ۲۹۳؛ (۱۲) الطبری: Annales، ۳: ۵۶۰ ببعد؛ (۱۳) یحیی بن خلدون: بُغیۃ الرُّوّاد (طبع Bel)، متن، ۱: ۸۷ ببعد؛ (۱۴) ابن القاضی: جذوۃ الاقتباس (فاس ۱۳۰۹ھ)، ص ۴۵ تا ۱۰۰؛ (۱۵) ادریس بن احمد: الدُّرر البہیۃ (دو جلد، فاس ۱۳۱۴ھ)، ۲: ۳ تا ۲۷؛ (۱۶) احمد الحلبی: الدُّر النفیس (فاس ۱۳۱۴ھ)، ص ۹ تا ۱۰۹، ۱۲۶ تا ۱۳۲، ۱۳۴ تا ۱۳۹؛ (۱۷) Leo Africanus: Dell' Africa (طبع Ramusio: Primo volume delle navigazioni، فینس ۱۵۸۸ء)، ورق ۴۲؛ (۱۸) Fournel: Les Berbers، ۱: ۳۹۵ تا ۴۰۵، ۴۲۷ تا ۴۲۹؛ (۱۹) A. Müller: Der Islam etc.، ۱: ۴۸۸، ۶۵۲، ۶۶۵۔

(RENÉ BASSET باسیے)

اِدْرِیْس ثانی: ادریس اول [رَكَ بآن] کا بیٹا اور جانشین۔ ادریس اول نے مرتے وقت کوئی اولاد نہ چھوڑی تھی، لیکن اس کی ایک لونڈی کنزہ نامی اس سے حاملہ تھی۔ اس کے مولی الرّاشد نے بربروں کو اس پر راضی کر لیا کہ وہ بچے کی پیدائش تک انتظار کریں اور اگر نومولود لڑکا ہو تو اس کی امامت اور اپنے باپ کی جانشینی کا اعلان کر دیا جائے۔ یہ توقع پوری ہوئی۔ کنزہ کے ہاں یکم جمادی الآخرہ ۱۷۷ھ / [۳ ستمبر] ۷۹۳ء کو لڑکا پیدا ہوا۔ اسے ادریس اول کا جانشین تسلیم کر لیا گیا اور الرّاشد کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ الرّاشد کو خاندان ادریسیہ سے جو والہانہ محبت تھی اس کے باعث اسے ابراہیم بن الاغلب کے تشدّد کا، جو افریقیۃ [تونس] کا تقریباً خود مختار حاکم تھا، نشانہ بننا پڑا۔ اسے بھی اس کے آقا کی طرح ہلاک کر دیا گیا، لیکن بہلول نامی ایک بربر نے اس کی جگہ لے لی۔ جب اسے بھی ابراہیم نے اپنے ساتھ ملا لیا تو بہلول کو اتالیقی کی خدمت ابو خالد یزید بن الیاس کے حوالے کرنا پڑی۔ اس قسم کی مزید سازشوں کا سدّ باب کرنے کی غرض سے قبائل بربر نے یازدہ سالہ ادریس کو تخت نشین کر دیا اور وَلِیلی کی جامع مسجد میں اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی؛ تاہم ابراہیم نے اپنے

چانبازیاں جاری رکھیں۔ ادھر ادریس نے عربوں کو علانیہ ترجیح دے کر اور ایک عرب کو وزیر بنا کر بربروں کو اپنے سے کشیدہ کر دیا۔ جب وہ پندرہ برس کا ہوا تو اس نے اسحق بن محمد کو قتل کرا دیا حالانکہ اس نے اس کے باپ کی نہایت قابلِ قدر خدمات انجام دی تھیں۔ اس اقدام کے لیے اس نے بہانہ یہ کیا کہ وہ ابراهیم بن اغلب سے ساز باز کر رہا تھا۔ اس سخت فعل سے، جو یقیناً خلافِ انصاف تھا، اس نے ہر قسم کی بغاوت کے امکان کا سدِّ باب کر دیا۔ اسی زمانے کے قریب، یعنی ۱۹۲ھ / ۸۰۸ء میں، اس نے فاس [رک بآن] میں اپنا نیا پاے تخت تعمیر کیا، اور جب وہ اٹھارہ برس کا ہوا تو اس نے دوبارہ اپنی رعایا سے حلفِ وفاداری لیا۔ اس وقت ابراهیم بن الاغلب بعض بغاوتوں کے فرو کرنے میں مصروف تھا اور اس لیے ادریس کے معاملات میں دخل نہ دے سکا۔ اس کے ساتھ ہی ادریس نے بھی اپنی حکمتِ عملی بدل دی اور بربروں سے زیادہ دوستانہ روابط قائم کر لیے۔ مصمودہ بربروں کے خلاف ایک مہم ختم کرنے کے بعد، جس میں اس نے ان کے کئی شہر فتح کر لیے، وہ تلمسان (اغادیر) پر چڑھ آیا، کیونکہ یہ شہر خود مختار ہو گیا تھا اور یہاں کی حکومت اپنے عم‌زاد بھائی محمد بن سلیمان بن عبداللہ کے سپرد کر دی۔ خارجی بربروں کے خلاف کئی جنگیں کرنے کے بعد، جن کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی، وہ ماہ ربیع الاول ۲۱۳ھ (۲۰ مئی - ۱۸ جون ۸۲۸ء) میں چھتیس سال کی عمر میں فوت ہو گیا۔ بقول ابن خلدون اسے زہر دے دیا گیا اور البکری لکھتا ہے کہ انگور کے ایک بیج سے اس کا دم گھٹ گیا۔ اس بادشاہ کی شہرت محض فاس کا بانی ہونے کی بناء پر ہے اور اسی وجہ سے اس کی یاد آج تک بھی مراکش میں اس حد تک تازہ ہے کہ وہاں کے فقیر اب بھی اس کے نام پر بھیک مانگتے ہیں۔ گو ہمیں اس کے اور اس کے باپ کے سوانحِ زندگی کے متعلق بہت کم معلومات حاصل ہیں، لیکن یہ بات واضح ہے کہ ادریس ثانی اپنے باپ ادریس اول کی نسبت کم اہمیت رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن ابی زرع: روض القرطاس، ص ۱۰ تا ۲۷؛ (۲) ابن العذاری: البیان المُغرب، ۱: ۲۱۸؛ (۳) البکری: کتاب المسالک، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۴) الطبری: *Annales*، ۳: ۵۶۲؛ (۵) عبدالرحمٰن بن خلدون: کتاب العبر، ۴: ۱۳ تا ۱۴؛ (۶) وہی مصنف: *Hist. des Berbères*، ۲: ۵۶۱ تا ۵۶۳؛ (۷) Dessvergers: *Hist. de l'Afrique*، ص ۸۹؛ (۸) یحیی بن خلدون: بغیة الرواد، متن، ۱: ۷۵ تا ۸۰؛ (۹) نامعلوم مصنف: تواریخ مدینة فاس، ص ۳ ببعد؛ (۱۰) السلاوی: کتاب الاستقصاء، ۱: ۷۰ تا ۷۵؛ (۱۱) ادریس بن احمد: الدرر البہیة، ۲: ۷ تا ۱۰؛ (۱۲) محمد الکتانی: الازھار العاطرة (فاس ۱۳۱۴ھ)، ص ۷۱ تا ۸۵، ۱۹۳ تا ۲۲۹؛ (۱۳) وہی مصنف: سلوة الانفاس (۳ جلدیں، فاس ۱۳۱۶ھ)، ۱: ۶۹ ببعد؛ (۱۴) احمد الحلبی: کتاب الدر النفیس، ص ۹۳ تا ۱۰۹، ۲۲۳ تا ۲۶۴، ۲۸۰ تا ۲۹۰، ۲۹۶ تا ۲۹۸، ۳۰۸ تا ۳۲۰، ۳۳۳ تا ۳۸۶ (تفصیلی حالات، خاص طور پر ادریس کی صفاتِ حسنہ اور کرامات)؛ (۱۵) Leo Africanus: *Dell' Africa*، ورق ۱۳ ب؛ (۱۶) Fournel: *Les Berbers*، ۱: ۴۴۹ ببعد، ۴۵۵ تا ۴۵۷، ۴۶۳ تا ۴۶۴، ۴۷۱ تا ۴۷۷، ۴۹۶ ببعد؛ (۱۷) A. Müller: *Der Islam etc.*، ۱: ۵۵۰۔

(RENÉ BASSET و ادارہ)

الاِدْرِیسی: (قدیم املاء اِدْرِیسی Edrisi) ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ بن ادریس الحمودی (دیکھیے مادّۂ بنو حمود) الحسنی، المعروف بالشریف الادریسی (رسول اللہؐ کی اولاد میں سے ہونے کی بناء پر)، ۴۹۳ھ / ۱۱۰۰ء میں سبتہ (Ceuta) میں پیدا ہوا اور ۵۶۰ھ / ۱۱۶۵ء [۱۱۶۶ء؟] میں فوت ہوا (خاص

* **اَدَل**: مشرقی افریقہ کی ان اسلامی ریاستوں میں سے ایک جنھوں نے مسلمانوں اور حبشہ کے عیسائیوں کی باہمی جنگوں میں اہم حصہ لیا۔ المقریزی (الالمام باخبار من بارض الحبشۃ من ملوک الاسلام، قاہرۃ ۱۸۹۵ء، ص ۵) نے جنوبی اور مشرقی حبشہ کی حسب ذیل سات اسلامی ریاستیں شمار کی ہیں، جنھیں وہ ''ممالک بلاد زیلع'' نام دیتا ہے: اوفات (عام شکل ایفات ہے)، دوارو، اربینی (ارینی، اربینی)، ھدیا، شرخا، بالی، دارہ۔ حبشہ کے وقائع ناموں سے بعض دیگر ریاستوں کا بھی پتا چلتا ہے، جن کی حیثیت مذکورۂ بالا ریاستوں کی سی تھی، اور انھیں میں سے ایک ادل ہے۔ ادل (عدل) ان ریاستوں کے مشرق اقصی میں واقع ہے اور عصر حاضر کے تقریباً اس علاقے پر مشتمل ہے جو فرانسیسی سمالی لینڈ کا ساحلی علاقہ "Côte française des Somalis" کہلاتا ہے۔ اس جگہ کے باشندے کچھ تو سمالی ہیں اور کچھ عفر (دناقل [دیکھیے مادۂ دناقل])۔ اس ریاست کا ذکر پہلی بار ان جنگوں کے سلسلے میں آیا ہے جو مسلمانوں اور حبشہ کے بادشاہ عمدہ صیون Amda Ṣeyōn (۱۳۱۴ء تا ۱۳۴۴ء) کے درمیان ہوئیں۔ زیلع پر عمدہ صیون کی یلغار (۱۳۳۲ء) کے موقع پر ادل کے حکمران نے اس کا راستہ روکنے کی کوشش کی، لیکن شکست کھائی اور مارا گیا۔ ادل کے حکمرانوں کا لقب عربی کتابوں میں امیر اور آگے چل کر امام بھی ملتا ہے، لیکن حبشہ کے وقائع ناموں میں ''نجاشی'' (Negus بادشاہ) ہے۔ ادل پندرھویں صدی میلادی میں ایفات (اوفات [رک بآن]) کا ایک حصہ تھا، چنانچہ پندرھویں صدی میں ادل کا امیر ایفات پر بھی حکومت کرتا تھا اور اس کا صدر مقام ھرر کے مشرق میں دکر کے مقام پر تھا۔ زراہ یعقوب (۱۴۳۴ء تا ۱۴۶۸ء) اور بئدہ ماریام (۱۴۶۸ء تا ۱۴۷۸ء) بادشاہوں کے عہد میں حبشہ اور ادل کے درمیان گفت و شنید ہوئی اور بعد ازآں لڑائیاں ہوئیں، جن میں کبھی کسی کا پلہ بھاری رہا کبھی کسی کا۔ ادل کی ریاست کئی بار ان مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ کا کام بھی دیتی رہی جو اہل حبشہ سے بچنے کی خاطر زیادہ دور کے مغربی اضلاع سے بھاگ کر آتے تھے، لیکن بسا اوقات اہل حبشہ ان کا پیچھا کرتے ہوئے وہاں بھی پہنچ جاتے تھے۔ مسلمان مصنفین (المقریزی اور عرب فقیہ: فتوح الحبشۃ) ادل کا کوئی ذکر نہیں کرتے، البتہ اگر ''عدل الامراء'' (المقریزی، مقام مذکور، ص ۲) سے ادل مراد ہو تو دوسری بات ہے۔ ان کے ہاں اس علاقے میں صرف سلطنت زیلع کا ذکر ملتا ہے۔ علاوہ بریں ادل کا بادشاہ محمد بن اروی بدلای (Perruchon: *Chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'eda Mâryâm*، ص ۱۳۱) سلاطین زیلع کے خاندان سے تھا۔ وہ مشہور و معروف سعدالدین کا پوتا تھا، جس کے نام پر اس خاندان اور ملک کو ''برّ سعدالدین'' کہتے تھے۔ سعدالدین نے ۱۳۸۶ء سے ۱۴۱۵ء تک حکومت کی اور ۱۴۱۵ء میں حبشہ کے بادشاہ یسحٰق (۱۴۱۴ تا ۱۴۲۹ء) سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ ادل اور سلطنت زیلع بسا اوقات مترادف سمجھے جاتے ہیں اور ان کی تاریخ آپس میں بہت قریبی تعلق رکھتی ہے (قب مادۂ زیلع)۔ سولھویں صدی میلادی کے حالات کے لیے مادۂ احمد گران بھی دیکھنا چاہیے۔ ان ملکوں کی بعد کی تاریخ میں مسلم سمالیوں اور عفر کی باہمی لڑائیاں گلہ Galla کے خلاف لڑائیوں کے باعث ماند پڑ جاتی ہیں، جنھوں نے ۱۵۴۰ء سے حبشہ کے عیسائیوں اور مسلمانوں سے جنگ شروع کر دی تھی۔ تواریخ کے اندر اس زمانے میں بھی ادل کا ذکر کئی بار آتا ہے۔ انیسویں صدی تک میں بھی، یعنی انگلستان، فرانس اور اٹلی کے حبشہ کے ساحلی علاقوں پر قبضہ جمانے

ہی شروع ہوا۔ Shoa کا بادشاہ ساھلا سِلّاسی اپنے آپ کو شاہ اَدَل کہتا تھا۔

مآخذ: (۱) چرُلّی E. Cerulli: Documenti Arabi per la Storia dell' Etiopia، در Mem. Linc.، ۱۹۳۱ء، سلسلۂ ۶، ۴؛ (۲) وہی مصنف: L'Etiopia del secolo XV in nuovi documenti storici، در Rivista Africa Italiana، ۱۹۳۳ء، ص ۵۸ تا ۹۸؛ (۳) وہی مصنف: Studi Etiopici I: La lingua e la storia di Harar، روم ۱۹۳۶ء، ص ۱ تا ۱۳۱؛ (۴) وہی مصنف: Il Sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico، در Rassegna di Studi Etiopici، ۱۹۴۱ء، ص ۵ تا ۴۲؛ (۵) ترمنگھم J.S. Trimingham: Islam in Ethiopia، لنڈن ۱۹۵۲ء۔

(E. LITTMANN)

اَدِلّیَة: دیکھیے مادّۂ اَسْتَند۔

اَدَموہ: مغربی افریقہ کے غربی علاقے میں ایک ملک کا نام، جو ۱۸۰۹ء کے فلانی جہاد کے سردار ادما (دیکھیے نیچے، تصحیح) کے نام سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد ہے:

(الف) وہ تمام رقبہ جو جغرافیائی اصطلاح میں ہے، ابھی قطعی طور پر معین نہیں ہوا، لیکن جس میں جہاد مذکور کی فتوحات اور ان کی وجہ سے اس خطّے میں فُلبہ کے حلقۂ اثر میں آنے والا وہ تمام علاقہ شامل ہے جو شمال میں مروہ Marua سے لے کر جنوب میں نگوندیرہ Ngaundere (نگاؤندیرے) سے بہت آگے تک اور مشرق میں ری بُبا Rei Buba سے لے کر یولہ Yola کے مغرب تک پھیلا ہوا ہے اور تخمیناً ۱۱ درجے تا ۶ درجے عرض بلد شمالی اور ۱۲ درجے تا ۱۶ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ موجودہ صدی کے اوائل میں جب افریقہ کا یہ حصہ اہلِ فرنگ کے قبضے میں آیا تو اس کا نسبۃً چھوٹا اور زیادہ گنجان آباد مغربی حصّہ نائیجیریا کی [اس وقت کی] برطانوی حکومت کے ماتحت آ گیا اور مشرقی حصہ جرمن کیمرون کا جزء بن گیا، جسے ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کی جنگ کے بعد مجلسِ اقوام (لیگ آف نیشنز) نے برطانیہ اور فرانس کی حفاظت میں دے دیا۔

(ب) شمالی نائیجیریا کا ایک صوبہ، جس کا رقبہ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رو سے ۲,۸۱,۷۷۸ مربع میل ہے اور جو ۱۹۲۶ء تک صوبۂ یولہ Yola کے نام سے معروف تھا۔ یہ صوبہ اس حصے پر جو مابین انگریزی ـ جرمن بین الاقوامی سرحد کے مغرب میں واقع ہے اور سابقہ جرمن کیمرون کے ان علاقوں پر مشتمل ہے جنھیں برطانیہ کی حفاظت میں دے دیا گیا تھا۔ مؤخرالذکر میں ایک چھوٹا رقبہ دریائے بِنیو Benue کے شمال میں اور اس سے ایک ذرا بڑا رقبہ اس دریا کے جنوب میں شامل ہے۔ صوبۂ ادموہ میں موری کی 'امارت'، جو اس کے جنوب مغربی کونے میں واقع ہے، اور کچھ قبائلی علاقے بھی شامل ہیں جن پر سابقہ نام ادموہ کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ یہ صوبہ نائیجیریا کے صوبۂ بورنو Bornu کے جنوب میں اور صوبۂ بوچی کے مشرق میں واقع ہے۔

(۲) جغرافیائی خصوصیات: ادموہ کے اہم کوائف یہ ہیں: (۱) دریائے بِنیو Benue، جو دریائے نائیجر کا بڑا معاون ہے اور اس صوبے کے وسط میں مشرق سے مغرب کو بہتا ہے۔ یہ ایک بین الاقوامی دریائی شاہراہ ہے، جو بھری برسات کے موسم میں (اگست سے لے کر اکتوبر تک) دخانی جہازوں کی آمد و رفت کے قابل بن جاتا ہے اور چھوٹی بڑی کشتیاں (canoes) اور ڈونگے (barges) اس میں ہمیشہ چلتے رہتے ہیں؛ (۲) مَنْدرا کا سلسلۂ کوہ، جو دریائے بِنیو کے شمال میں شمالاً جنوباً واقع ہے اور تین ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہے اور (۳) ایک وسیع ہلالی شکل کا کوہ تودہ (massif)، جو

پھر سے نئی شکل دی؛ لیکن اس نے بربری صفریہ کی ایک بغاوت میں شکست کھائی، لہٰذا زمام خلافت اب اس کے ایک اور ابن عم یحیٰی ثالث ابن القاسم کے ہاتھ میں چلی گئی؛ ابن القاسم مقدام کے نام سے مشہور تھا؛ مگر پھر انقلاب ہوا اور اب سلطنت ۲۹۲ھ/۹۰۵ء میں یحیٰی رابع ابن ادریس بن عمر کے ہاتھ میں آ گئی۔ ادھر بیرونی خطرات نے اس خانہ جنگی میں مزید پیچیدگیاں پیدا کر دیں۔ افریقیۃ اور وسطی مغرب سے فاطمیوں نے اغلبیوں کے بے دست و پا خاندان کو بے دخل کر دیا تھا۔ دوسری جانب مغرب کو سپین سے خطرہ تھا، جیسے امویوں کے ماتحت روز بروز فروغ ہو رہا تھا۔ علاوہ ازیں ملک کے اندر بھی مکناسہ کے سردار موسیٰ بن ابی العافیۃ نے، جو ادریسیوں کا جانی دشمن تھا، ملویۃ کی وادی میں ایک آزاد حکومت قائم کر لی، گو فاس میں فاطمی سپہ سالار مصالۃ (قب فاطمیہ، ص ۸۹) موسیٰ بن ابی العافیۃ کے عم زاد بھائی نے ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء میں اس کا زور توڑ دیا، لہٰذا اس خاندان کے شہزادوں کو ریف اور غمارۃ [رک بان] میں پناہ گزیں ہونا پڑا۔ الحسن بن محمد بن القاسم کے زمانے میں جسے بہ سبب اُن زخموں کے جو اس نے لگائے الحجّام (فصّاد) بھی کہتے ہیں، بظاہر ان کی حالت کسی قدر سنبھل گئی۔ اس نے فاس کو پھر اپنے قبضے میں لے لیا۔ ۳۱۳ھ/۹۲۶ء میں موسیٰ بن ابی العافیۃ کو شکست دی اور اپنے آبا و اجداد کے علاقوں کا ایک حصہ واپس لے لیا۔ اس اثناء میں اموی ملیلہ پر قابض ہو چکے تھے۔ یوں انھیں مغرب میں قدم جمانے کے لیے ایک جگہ مل گئی۔ الحسن کو فاس کے قیروانی محلے کے عامل نے موسیٰ کے حوالے کر دیا، جس نے اس سے بھاگنے کی کوشش میں جان دے دی۔ آخری زمانے میں ادریسیوں کے پاس صرف دو چھوٹی چھوٹی ریاستیں رہ گئی تھیں، جن میں ریف کا ایک حصہ اور طنجہ سے سبتۃ [رک بان] تک غمارۃ کا علاقہ شامل تھا، لیکن موسیٰ بن ابی العافیۃ کی عداوت نے وہاں بھی ان کا پیچھا نہ چھوڑا۔ علاوہ ازیں اندلس کے امویوں کا سبتۃ پر قبضہ ایک اور کاری ضرب تھی جو ادریسیوں پر لگی۔ یوں ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں سلطنت کا بیشتر علاقہ ان کے ہاتھ سے نکل گیا۔ کچھ دنوں کے بعد اگرچہ انھوں نے سبتۃ میں سر نکالا لیکن خلیفۂ قرطبہ کے عاملوں کی ہدایت سے حجر النسر [رک بان] میں انھیں دھکیلنے کے لیے کچھ اختیارات دے دیے گئے۔ ۳٦۳ھ/۹۷۴ء میں بالآخر ادریسیوں کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا اور ان کی سلطنت امویوں اور فاطمیوں میں بٹ گئی۔ یکم محرم ۳٦۴ھ/۲ ستمبر ۹۷۴ء (قب الحکم ثانی) کو اموی سپہ سالار غالب فاتحانہ قرطبہ میں داخل ہوا، جس کے جلوس میں آخری ادریسی بادشاہ بھی شامل تھا۔ ادریسیوں کی حکومت دو سو برس تک قائم رہی۔ آگے چل کر اس خاندان کی ایک شاخ نے مالقۃ Malaga میں الگ ریاست قائم کر لی جہاں وہ تیس برس سے کچھ اوپر حکمران رہے (قب حمودیین)۔ مراکش میں بھی بہت سے [illegible] خاندان اپنا سلسلۂ نسب ادریسیوں سے ملاتے ہیں، جو ممکن ہے بعض صورتوں میں ٹھیک ہو لیکن حقیقۃً یہ دعوی مشکوک ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی زرع: روضۃ القرطاس، ص ۱۰ تا ۲۰؛ (۲) البکری: کتاب المسالک، ص ۱۲۲ تا ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۲ ببعد، ۲۳۵ ببعد، ۳۳۳ ببعد؛ (۳) ڈخویہ De Goeje: *Descriptio al-Maghribi*، ص ۲۲۰ تا ۲۵۹؛ (۴) ابن العذاری: البیان المغرب، ۱: ۲۱۸ تا ۲۲۲، ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۴۷ ببعد، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲٦۰ تا ۲٦۹، ۳۰۱؛ ترجمہ از Fagnan، ۱: ۳۰۰ تا ۳۱۰، ۳۳۷، ۳۵۰ ببعد، ۳۵۸، ۳٦۹، ۳۹۸، ۴۰۳ تا ۴۱۸، ۴٦۳ ببعد؛ (۵) عبد الرحمٰن بن خلدون: کتاب العبر،

۴ : ۳۰ تا ۸۱ ؛ (۶) Histoire des Berbères، ۲ : ۵۳۵ تا ۵۷۱ ؛ (۷) یحیٰی بن خلدون : بغیة الرّوّاد، ۱ : ۸۰ تا ۸۳ (متن) ؛ (۷) نامعلوم مصنّف : تواریخ مدینة فاس، ص ۴ تا ۱۳ ؛ (۸) ابن ابی دینار : کتاب المؤنس، ص ۹۹ تا ۱۰۱ ؛ (۹) Lavoix : Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale، ۱ : ۳۷۲ تا ۳۹۸ ؛ (۱۰) السلاوی : کتاب الاستقصاء، ۱ : ۵۷ تا ۸۱، ۸۴ تا ۹۶، ۷۸ تا ۹۷ ؛ (۱۱) محمد الکتّانی : الازہار العاطرة، ص ۵۸ تا ۹۴ ؛ (۱۲) ادریس ابن احمد : الدرر البہیّة، ۲ : ۲ تا ۵۰ (اس جلد کے آخری حصے میں ان خاندانوں کا ذکر ہے جن کا سلسلۂ نسب ادریس سے ملتا ہے) ؛ (۱۳) Salmon : Les Chorfa Idrisides de Fas، (Archives marocaines)، ۱ : ۴۲۵ تا ۴۵۳ ؛ (۱۴) Fournel : Les Berbers، ۱ : ۴۹۴ تا ۵۰۰ و ۲ : ۹ تا ۱۲، ۱۴۱ تا ۱۴۳، ۱۵۴ تا ۱۵۹، ۲۱۹ بعد، ۲۸۶ تا ۲۹۰، ۲۹۳ بعد، ۳۰۲ بعد، ۳۲۵ بعد، ۳۴۸ بعد ؛ (۱۵) A. Müller : Der Islam etc.، ۱ : ۵۵۰، ۶۱۰، ۶۱۳ تا ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۲۲ و ۲ : ۵۲۹، ۵۶۳ ۔

(René Basset باسے)

* **اَدغہ** : دیکھیے مادّۂ جرکیس ۔

* **اَدفو** : (اِدفو Edfu) [یا اَتفو (قاموس الاعلام)]، بالائی مصر میں ایک صوبے کا صدر مقام، جو دریاے نیل کے مغربی کنارے پر واقع ہے۔ یونانیوں کے عہد کا قدیم نام اپولینوپولس کبیر (Apollinopolis Magna) تھا۔ اس کا عربی نام قبطی زبان کے اَتبو سے معرّب ہے۔

مسلمانوں کی عملداری کے آغاز میں یہ شہر اُسوان کے کُورے میں شامل قاہرہ سے جنوب کو جانے والے کاروانوں کی شاہراہ پر واقع تھا، لیکن قرون وسطٰی کے صرف ایک سیّاح ابن بطّوطة نے اس کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ وہ اَرمنت کے جنوب میں ایک دن اور ایک رات کی مسافت پر واقع ہے۔ الدمشقی نے اَدفو کے مندر کا محض ذکر کیا ہے؛ اس کا کچھ اور حال نہیں لکھا، کیونکہ اس زمانے میں وہ لازمًا ریت کے اندر دب گیا ہوگا۔ گرینجر Granger نے ۱۷۳۰ء میں اس کا ذکر کیا ہے اور کسی یورپی مصنّف کے قلم سے اس شہر کا تذکرہ پہلی بار یقینًا اسی کے ہاں ملتا ہے۔ اس نے اس جگہ "ایک مندر کے کھنڈر" دیکھے "جس میں کوئی شخص داخل نہیں ہو سکتا تھا اور جو ریت، مٹی اور ملبے سے اٹا ہوا تھا"۔ اس سے زیادہ واضح اور مکمل بیان کے لیے آگے چل کر ہمیں Vivant Denon کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جو اس مندر کو دیکھ کر بہت زیادہ متاثر ہوا۔ ۱۲۱۴ھ / ۱۸۰۰ء میں بعض خشت سازوں کی بدولت ایک عورت کا مجسمہ برآمد ہوا۔ اس عورت کو تخت پر بیٹھے دکھایا گیا تھا اور اس پر ہیروغلیفی رسم الخط میں ایک کتبہ ثبت تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ اَدفو کا ضلع بہت زرخیز رہ چکا ہے، بالخصوص کھجور کے درختوں کی بہت افراط تھی۔ یہاں کھجوریں پیس کر اس کے آٹے کے ٹکیے بنائے جاتے تھے۔ مملوکوں کے عہد میں یہاں کے ۲۳،۷۶۲ فدّان [ایکڑ] کے رقبے سے ۱۷،۰۰۰ دینار مالیہ وصول ہوتا تھا۔ الاُدفُوی اس شہر کے باشندوں کے اوصاف حمیدہ کا بہت مدّاح ہے۔ وہ انہیں کریم النفس، محتاط، مخلص، مہمان نواز اور مخیّر بتاتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس شہر میں کچھ ایسے واقعات رونما نہیں ہوئے جو تاریخی حیثیت سے قابل ذکر ہوں۔

مآخذ : (۱) المقریزی : خطط، در MIFAO، ۴۹ : ۲۰۵ (مع فہرست مآخذ) ؛ (۲) یاقوت، ۱ : ۱۶۳ تا ۱۶۹ ؛ (۳) ابن دقماق، ۵ : ۲۹ ؛ (۴) Egypte de Murtadi، طبع Wiet، مقدمہ، ص ۱۰۳ تا ۱۰۴ ؛ (۵) کارّے Carré : Voyageurs français en Egypte، ۱ : ۱۶۵، ۱۸۹، ۲۳۳ ۔

(G. Wiet وِیٹ)

اپنے بلند تر مغربی سرے پر پانچ ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہے اور مشرق سے مغرب کو خم کھاتا ہوا دریاے بِنیو Benue کے جنوب میں واقع ہے۔

(۳) تجارت اور ذرائع نقل و حمل: حمل و نقل کے لیے خود دریاے بِنیو سے وسیع پیمانے پر کام لیا جاتا ہے۔ علاقے کے اندر کاروانی شاہراہیں اور موٹر کی سڑکیں جنوب سے شمال کو جاتی ہیں۔ قدیم تر ایام میں اشیاے برآمد زیادہ تر غلام اور تھوڑے بہت ہاتھی دانت پر مشتمل ہوتی تھیں۔ عصر حاضر میں ان کی جگہ مونگ پھلی اور کچی کھالوں نے لے لی ہے، اگرچہ ان کے علاوہ اور بہت سی چیزیں بھی ہیں، جن میں روئی، گوند، تل وغیرہ شامل ہیں۔ درآمد کی چیزیں اسماے مصنوعہ خصوصاً روئی کی مصنوعات پر مشتمل ہیں۔

(۴) اقتصادی حالت: اس علاقے میں صنعتی کارخانے قائم نہیں ہوے اور نہ اس میں کچھ بڑے شہر ہیں۔ اپنی ضروریات زندگی کے لیے یہ علاقہ خود مکتفی ہے۔ اس کی آبادی زیادہ تر کسانوں اور گلہ بانوں پر اور اس کا سرمایۂ دولت مویشیوں اور بھیڑ بکری کے متعدد گلّوں پر مشتمل ہے۔

(۵) باشندوں کی اصل و نسل (Ethnography):

(الف) اس علاقے کی آبادی فُلنی (دیکھیے مادۂ فُلبہ) نسل کے خانہ بدوش اور شہری لوگوں نیز متعدد بے دین قبیلوں پر مشتمل ہے۔ جس غیر معین علاقے کا ذکر اس مقالے کے پیرا ۱ (الف) میں اوپر آیا ہے اس کی آبادی کے اعداد و شمار صحّت کے ساتھ دینا ناممکن ہے۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رو سے نائیجیریا کے صوبۂ ادموہ (دیکھیے اوپر پیرا ۱ - ب) کی آبادی کے نمایاں اعداد و شمار یہ تھے: فُلنی: ۱,۵۰,۹۳۶؛ ہوزا Hausa [رتك بان]: ۲۱,۰۶۰؛ کنوری [رتك بان]: ۱,۰۰,۳۹۵؛ دیگر قبائل: ۴,۶۷,۱۳۸؛ یہ اور کچھ دیگر چھوٹے گروہ ملا کر کل آبادی ۱۰,۲۳,۷۵۵ ہوتی ہے۔

بڑے بڑے بے دین قبیلوں کی مردم شماری اس وقت حسب ذیل تھی: بچمہ: ۱۹,۷۰۳؛ چمبہ: ۵۰,۲۲۳*؛ ہونہ: ۹,۶۰۳؛ بتہ: ۲۳,۰۰۳؛ ھیجی: ۹,۲۸۶؛ کلبہ: ۲۲,۷۹۹؛ للہ: ۹,۷۲۳؛ لونگدہ: ۱۱,۸۰۹؛ مبملہ: ۱۹,۳۳۸؛ مموتہ: ۷۹,۲۷۲؛ ورہ: ۱۰,۸۶۶؛ ورکن: ۲۳,۳۷۲؛ مرغی: ۱,۵۱,۲۲۳* (جن اعداد پر ستارے کا نشان لگایا ہے اس میں قبیلے کے وہ افراد بھی شامل ہیں جو صوبے کی حدود سے باہر لیکن قدیم ادموہ کی حدود کے اندر رہتے ہیں)۔

(ب) زبانیں: اس علاقے کے بیشتر لوگ فُلفُلدہ (دیکھیے مادہ فُلبہ) بولتے ہیں، جو قریب قریب اس علاقے کی ''لِنگوا فرنکا lingua franca'' [عام فہم مشترک زبان] کی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔ بے دین قبائل اس زبان کو اسی حیثیت سے استعمال کرنے لگے ہیں، اگرچہ ان کی اپنی اپنی مخصوص زبانیں بھی ہیں اور ان میں سے بعض کم و بیش باہم مربوط ہیں (مثلاً بَرہ اور مرغی)، بحالیکہ ان کا کلبہ سے ذرا زیادہ دور کا تعلق ہے)۔ ہوزا زبان شہروں کے باہر بہت کم بولی جاتی ہے اور شہروں میں بھی زیادہ تر تجارتی حلقوں میں۔ انگریزی اور فرانسیسی وہی لوگ بولتے ہیں جو اس علاقے کے مغربی یا مشرقی اقطاع کے اعلٰی مدارس میں تعلیم حاصل کر چکے ہیں۔

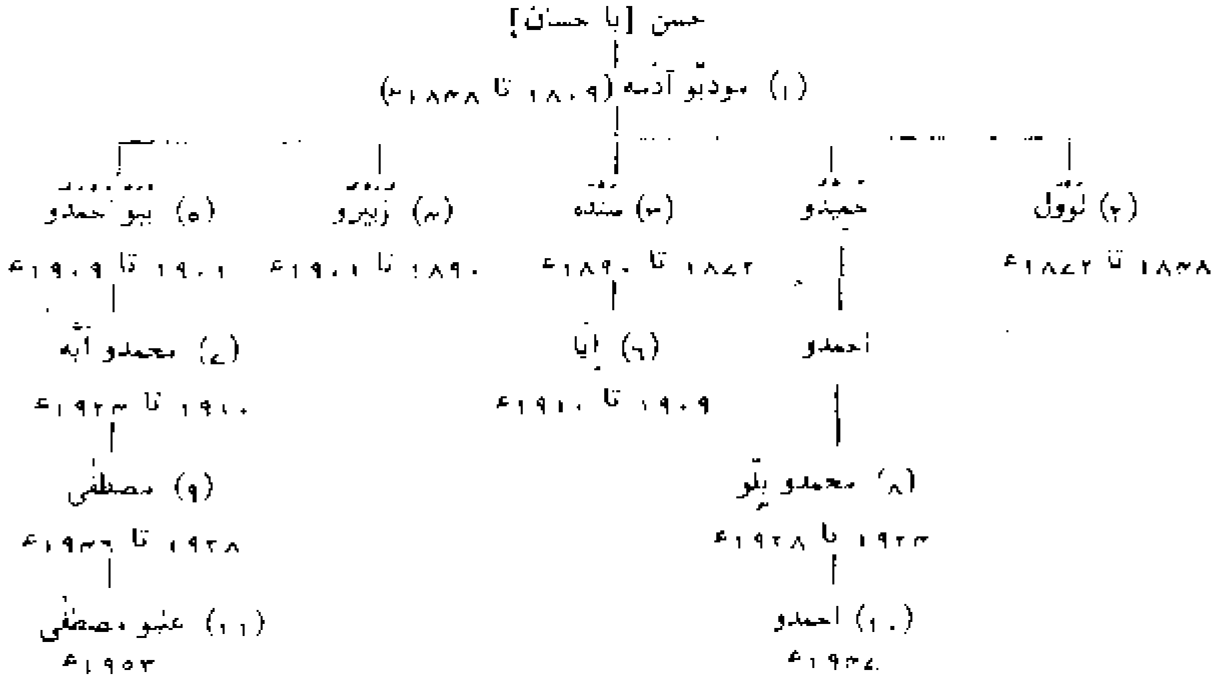
(۶) تاریخ: فُلنی قوم کے ''جہاد'' سے پہلے کے حالات صرف ان قبائلی روایتوں میں ملتے ہیں جو زبانی منتقل ہوتی چلی آئی ہیں۔ دریاے بِنیو کے شمال میں بسنے والے اکثر قبائل اس ملک کے اصلی باشندے ہونے کا دعوی نہیں کرتے، بلکہ ان کے ہاں ایسی روایتیں ہیں کہ وہ شمال یا مزید مشرق سے نقل مکان کر کے وہاں آئے تھے۔ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ پہلے زمانے

میں قبائل کی نقل و حرکت کی عام سمت یہی تھی اور اس کی وجه یه تھی که صحراے اعظم کے شمالِ بعید کے علاقوں میں پانی روز بروز کم ہوتا جا رہا تھا اور اس لیے وہ قبائل جو [ان حالات میں] زندگی بسر کرنے کے سب سے کم قابل تھے مجبوراً جنوب کی طرف رخ کر کے اس ساحلی علاقے میں جہاں سے Tsetse نامی زہریلی مکھی پائی جاتی ہے پناہ گزین ہو جاتے تھے۔ ''جہاد'' سے صدیوں پہلے فلنی قبائل ادموہ میں یقیناً آ چکے ہوں گے۔ مقامی بے دین آبادی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے که: (۱) فُلّنه کی بڑی نقلِ مکانی کے وقت (شمالی اور مغربی افریقه کے ساحلوں کے ساتھ ساتھ اور پھر سینی گیمبیا *Senegambia* کی سمت سے افریقه کے عقبی علاقے میں داخل ہوتے ہوے) ان کی ایک شاخ بورنو Bornu میں اور وہاں سے مغربی کروانی راستے سے مرزوق اور بِلمه ہوتی ہوئی وسطی صحرا کو عبور کر کے شمال کی طرف سے ادموہ میں داخل ہوئی؛ (۲) یه فلنی قبائل ادموہ میں خالی ہاتھ پہنچے، کیونکه ان کے مویشی راستے ہی میں مر کھپ چکے تھے اور پھر وہاں انھوں نے مقامی بے دین قبائل سے مویشی حاصل کیے۔ ''جہاد'' شروع ہوتے ہی ہمیں مستند تاریخی معلومات حاصل ہونے لگتی ہیں۔ جب ۱۸۰۴ء کے قریب عُثمانو بی فودیه (دیکھیے مادۂ عثمان بن فُودی) نے سوکوتو Sokoto کے علاقے میں ''جہاد'' شروع کیا اور اس کی شہرت پھیلی تو آدمه نامی ایک موڈبو (فُلنی زبان میں معلّم کو کہتے ہیں) [جو غالباً عربی لفظ مؤدّب کی بگڑی ہوئی شکل ہے] اس کے ساتھ آ ملا۔ یه موڈبو آدمه گورن Gurin کے نواح میں پیدا ہوا تھا، جو دریاے بنیو کے ٹھیک جنوب میں اس کی معاون ندی فرو Faro کے مغربی کنارے پر ویرہ Vero کی پہاڑیوں کے مشرق میں واقع ہے۔ اس نے جوانی کے ایام میں بورنو کے ایک موڈبو کباری نامی سے تعلیم حاصل کی تھی اور وہاں سے ۱۸۰۶ء میں دریاے بنیو کے علاقے کے ایک گاؤں ولتندہ Weltunde میں واپس آ گیا تھا۔ ۱۸۰۶ء میں عُثمانو (عثمان) نے ایک علم اور کچھ جنگی آدمی اس ہدایت کے ساتھ موڈبو آدمه کے سپرد کیے که وہ اپنے ملک میں واپس جا کر وہاں ''جہاد'' شروع کرے۔ ۱۸۰۹ء میں موڈبو آدمه نے گورن سے ''جہاد'' کا آغاز کیا اور فتوحات اور غلاموں کے حصول کے لیے وہاں کے بے دین قبائل پر یلغاروں کا سلسله شروع کر دیا۔ عموماً فلنی قوم کے گھڑ سواروں نے ہر جگه فتح پائی اور بے دین قبیلے صرف ایسے کوہستانی علاقوں میں محفوظ رہ سکے جہاں گھڑ سواروں کا پہنچنا مشکل تھا۔ ایسے علاقوں کے بہت سے بے دین قبائل، جیسے دریاے بنیو کے شمال میں ہجی، مرغی، اور کلیه اور دریاے مذکور کے جنوب میں ممبله، چمبه اور بعض دیگر قبائل، نے اہلِ فرنگ کے قبضے کے وقت تک اپنی حقیقی یا معنوی آزادی بر قرار رکھی۔

۱۸۳۸ء میں موڈبو آدمه نے اپنا صدر مقام گورن (اب یه ایک چھوٹا سا گاؤں ہے، تاہم پرانی یادگاروں کی وجه سے واجب الاحترام سمجھا جاتا ہے) سے قریب کے شہر ربدو Ribadu میں اور پھر ۱۸۳۹ء میں جوبولیوو Joboliwo میں، جو اس سے ذرا مغرب کو ہٹ کر واقع ہے، منتقل کر لیا۔ بالآخر ۱۸۴۱ء میں اس نے اور بھی زیادہ مغرب کی طرف شہر یولا Yola کی بنیاد رکھی (لفظِ یولا فلنی زبان میں اس سطح مرتفع کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی دلدل میں واقع ہو) اور وہیں ۱۸۴۸ء میں اس کی وفات ہوئی۔ یه سب مقامات دریاے بنیو کے ٹھیک جنوب میں واقع ہیں اور ظاہر ہے که انہیں صدر مقام بنانے کا مقصد یه تھا که دریا کے

معابر پر قابو رکھا جائے۔ اس حکمران خاندان کا مفصل شجرہ جس کی بنیاد مودبو آدمہ نے رکھی حسب ذیل ہے:

امرائے یولا


حسن [یا حسان]
(۱) مودبو آدمہ (۱۸۰۹ تا ۱۸۴۸ء)
(۲) لووَل
۱۸۴۸ تا ۱۸۷۲ء
حمیدو
احمدو
(۸) محمدو بلو
۱۹۲۴ تا ۱۹۲۸ء
(۱۰) احمدو
۱۹۴۷ء
(۳) سندہ
۱۸۷۲ تا ۱۸۹۰ء
(۶) ایا
۱۹۰۹ تا ۱۹۱۰ء
(۴) زبیرو
۱۸۹۰ تا ۱۹۰۱ء
(۵) بپو احمدو
۱۹۰۱ تا ۱۹۰۹ء
(۷) محمدو ابہ
۱۹۱۰ تا ۱۹۲۴ء
(۹) مصطفی
۱۹۲۸ تا ۱۹۴۶ء
(۱۱) علیو مصطفی
۱۹۵۳ء

فلنی کے مفتوحہ علاقوں میں، جہاں اکثر اوقات وہ محض تاخت و تاراج کے لیے جاتے تھے، صدر مقام کے قرب و جوار کے سوا کہیں بھی مناسب تنظیم نہیں تھی۔ حکومت کا نظم و نسق جاگیردارانہ اور باج گزارانہ نوعیت کا تھا؛ چھوٹے سردار لمدو (Lamido، فلنی زبان کا لفظ بمعنی امیر؛ جمع: لمبہ) کی سیادت تسلیم کرتے تھے اور خراج ادا کرتے تھے، لیکن اس نظام میں مرکز سے انحراف کے رجحانات موجود تھے۔ یہ جاگیردار (فلنی – لمدو؛ جمع: لمبہ) بسا اوقات مرکز سے اپنی جاگیر کی دوری کی نسبت سے عملاً آزادی حاصل کر لیتے تھے، اگرچہ باقاعدہ یا رسمی طور پر نہیں۔ اس رجحان کی عمدہ مثالیں مدگلی اور رئی بوبہ Rei Buba میں، جو بالترتیب صوبے کے شمالی اور مشرقی حصے میں واقع ہیں، پائی جاتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مودبو بدنور کی زندگی ہی میں اس علاقے کا نام ادموہ پڑ گیا تھا؛ کیونکہ جب کلیپرٹن Clapperton ۱۸۲۲ – ۱۸۲۳ء میں بورنو پہنچا تو وہاں یہ نام رائج تھا.

(۷) **مذہب**: فلنی قوم کا مذہب اسلام ہے اور بہت سے بے دین اسلام قبول کر چکے ہیں اور کرتے جا رہے ہیں؛ تاہم ابھی تک بہت سے ارواح پرستانہ (animistic) عقائد بھی موجود ہیں۔ اب اس علاقے میں عیسائیوں کی تبلیغی جماعتیں بھی کام کر رہی ہیں۔ ان میں تعداد کے لحاظ سے سب سے زیادہ اہم چرچ آف دی بردرن (Church of the Brethren، امریکن مشن) ہے، جو دریائے بنیو کے شمال میں بورہ - مرغی قبائل کے رقبے میں کام

کر رہا ہے اور دوسرا سوڈان یونائٹڈ (Sudan United، ڈنمارک کا مشن) ہے، جو یولا کے مغرب میں دریا کے کنارے کے بچمہ قبیلے میں سرگرم کار ہے۔ ۱۹۲۱ء کی مردم شماری کی رو سے صوبۂ ادموہ کی کل ۱۰,۲۳,۷۵۵ آبادی میں سے ۶,۴۳,۵۱۶ مسلمان، ۳,۴۸,۷۹۱ ارواح پرست اور ۱,۳۲۵ پروٹسٹنٹ عیسائی تھے۔ یہ بات یقینی ہے کہ آیندہ مردم شماری میں ارواح پرستوں کی تعداد خاصی کم ہو جائے گی، مسلمانوں کی تعداد بہت بڑھ جائے گی اور عیسائیوں کی تعداد میں بھی کچھ اضافہ ہوگا۔

(۸) متفرقات: یورپ کا پہلا محقق سیاح، جس کا حال کتابوں میں آیا ہے، ڈاکٹر بارتھ Barth تھا، جو ۱۸۵۱ء میں اس علاقے میں پہنچا۔ فرانسیسی لفٹیننٹ میزون Mizon نے اس علاقے کی سیاحت ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۳ء میں کی۔ نائیجر کمپنی دریاے بینو میں چلنے والے بھاری جہازوں کے ذریعے یہاں چند سال تک تجارت کرتی رہی، اس سے پہلے کہ یولا پر انگریزی افواج نے ۲ ستمبر ۱۹۰۱ء کو صحیح معنوں میں قبضہ کر لیا۔ اس وقت یولا کے شہر کی بڑی جانبازی سے مدافعت کی گئی۔ اہل شہر کو اس سلسلے میں رابح Rabeh کی افواج کے فراریوں (دیکھیے مادۂ بورنو) سے بڑی مدد ملی، جن کے پاس جدید رائفلوں کے علاوہ دو توپیں تھیں، جو اس وقت کے لِمدو کو لفٹیننٹ میزون نے طے شدہ معاہدے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دے دی تھیں۔ مارچ ۱۹۰۲ء میں جرمن افواج نے گروآ Garua پر قبضہ کر لیا اور اپریل ۱۹۰۳ء میں انگریزی اور جرمن علاقے کے درمیان بین الاقوامی سرحد کا تعین ایک کمیشن کے ذریعے کیا گیا۔ ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء کی جنگِ عظیم کے دوران میں یہ علاقہ خاصے بڑے پیمانے پر عسکری اقدامات کی جولان گاہ بنا رہا اور اس دوران میں حمل و نقل کی عظیم مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ حملوں اور جوابی حملوں کے ابتدائی دور کے بعد انگریزوں اور فرانسیسیوں کی ایک متحدہ حملہ آور فوج نے جرمنوں کے مقبوضات کیمرون Kameruns پر قبضہ جما لیا۔ اس فوج نے ۱۰ جون ۱۹۱۵ء کو گروآ اور ۲۸ جون ۱۹۱۵ء کو نگوندرہ (نجومدیرہ) Ngaundere کے مقامات سر کر لیے اور جرمنوں کے پہاڑی قلعے مورہ Mora نے ۱۸ فروری ۱۹۱۶ء کو ہتھیار ڈال دیے۔

مآخذ: (۱) S. J. Hogben: *The Muhammadan Emirates of Northern Nigeria*، آکسفورڈ ۱۹۳۰ء (ان کتابوں کے نام، جن کی فہرست اس کتاب کے ضمیمے کے جزء ۴، ۵، ۷ — ص ۲۰۰ و ۲۰۱ — میں بطور ماخذ دی گئی ہے، یہاں دوبارہ نہیں دیے جا رہے ہیں)؛ (۲) E. W. Bovill: *Caravans of the old Sahara*، آکسفورڈ ۱۹۳۳ء؛ (۳) Brooke: *Census of Nigeria 1931*، ج ۲، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ (۴) C. E. J. Whitting: *The .... Literature ...... of Nigeria*، در *JRAS*، ۱۹۳۳ء؛ (۵) اِنْفَکُّ مَیْسُوری *Infaku'l Maisuri*، طبع Whitting، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۶) حکومت نائیجیریا کی مطبوعات از ۱۹۰۰ء۔

(C. E. J. Whitting وھٹنگ)

اَذَنَہ: (عربی رسم خط میں اَذَنَہ، اَذْنَہ، اَذانَہ اور متأخر زمانے میں آطنہ)، (۱) جنوبی اناطولیہ کا ایک شہر، (۲) سلطنتِ عثمانیہ کی ایک ولایت۔

(۱) اذنہ کا شہر کیلیکیا (Cilicia چقوراووہ) کے میدان کے شمالی حصے میں دریاے سیحان (قدیم سَرُس) کے دائیں (مغربی) کنارے پر ۳۷° عرض بلد شمالی اور ۳۵° ۱۸' طول بلد مشرقی میں واقع ہے۔ عثمانی دور میں یہ شہر ولایتِ اذنہ کا صدر مقام تھا اور ۱۹۲۵ء سے ولایتِ سیحان کا مرکز ہے (دیکھیے (۲) آگے)۔ یہ ایک خوشحال اور رو بہ ترقی تجارتی مرکز ہے۔ آبادی (۱۹۵۰ء میں) ۱,۱۷,۷۹۹ تھی۔

تاریخ: اس شہر کے گوناگوں حالات زیادہ تر اس کی جغرافیائی جاے وقوع یعنی کوہستان طارس Taurus کے دروں کے دامن میں واقع ہونے سے متاثر ہوتے رہے ہیں۔ یہ شہر ایک ایسے مقام پر واقع تھا جسے ہم آناطولیہ اور شام کی سلطنتوں کے متخالف مفادات کا نقطۂ کشمکش قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ اول الذکر سلطنتیں کوہ طارس کو عبور کر کے مغرب کی طرف اور مؤخرالذکر شمال کی جانب پھیلنا چاہ رہی تھیں۔ ان دونوں سلطنتوں کے توازن اقتدار کی بدولت یا مشترکہ کمزوری کے باعث وقتاً فوقتاً چھوٹے چھوٹے حکمران خاندان قائم ہوتے رہے (مثلاً روبنی، رمضانی)۔ لہٰذا اس شہر کو کسی ایسی ہی سلطنت کے ماتحت امن اور چین کی زندگی نصیب ہو سکتی تھی جو آناطولیہ اور شام دونوں پر مشتمل ہو، مثلاً عربوں کی فتوحات سے پہلے یا آگے چل کر سلطنتِ عثمانیہ کے زیرِ تسلط۔ ادنہ ایک قدیم بستی ہے، جو معلوم ہوتا ہے کہ شاہان لیڈیا Lydia کے دور میں بہت بارونق رہی اور جسے جنگ میں تباہ ہو جانے کے بعد پومپی Pompey نے از سر نو آباد کیا۔ یہ مشرقی رومی سلطنت کے ماتحت ایک اہم تجارتی منڈی تھی، جو طرسوس سے ٹکر لیتی تھی (قب Pauly - Wissowa، ۱: ۳۳۸)۔

عربوں نے اَدَنہ پر ساتویں صدی میلادی کے وسط میں قبضہ کر لیا تھا، لیکن بوزنطیوں سے آئے دن کی کشمکش کی وجہ سے اس شہر کے حکمران برابر بدلتے رہے۔ پیہم سرحدی لڑائیوں کے باعث یہ شہر اجڑ گیا۔ ہارون الرشید اور اس کے جانشینوں نے اسے از سرِ نو آباد کیا اور اس طرح وہ ثغورالشام کے استحکامی قلعوں کے سلسلے کا ایک حصنِ حصین بن گیا۔ ۸۷۵ء میں بازل Basil اوّل قیصرِ روم نے اس شہر پر عارضی طریقے سے قبضہ کر لیا۔ ۹۶۴ء میں یہ دوبارہ بوزنطیوں کے قبضے میں چلا گیا، لیکن عربوں نے ۹۶۴ء میں محاصرہ کر کے اسے واپس لے لیا۔ ۱۰۲۵ء میں بوزنطی پھر اس شہر پر قابض ہو گئے، لیکن مستقل طور پر اسے اپنے تصرف میں نہ رکھ سکے اور نہ بظاہر سلجوقی فاتحین (۱۰۷۱ء) ہی شروع شروع میں اس صوبے میں اپنے قدم جما سکے (قب J. Laurent: *Byzance et les Turcs. . . jusqu'en 1081*، پیرس ۱۹۱۳ء، ص ۱۱)۔ بہر کیف ۱۰۸۲ء میں ادنہ پھر بوزنطیوں کے قبضے میں تھا، لیکن ۱۰۸۳ء میں سلیمان بن قُتُلمِش نے اسے دوبارہ لے لیا (J. B. Chabot: *Chronique de Michel le Syrien*، پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۱۷۹)۔ جب صلیبیوں نے اس شہر پر ۱۰۹۷ء میں قبضہ کر لیا تو پہلے کچھ عرصے یہ شہر ریاست انطاکیہ میں شامل رہا، لیکن ۱۱۰۴ء میں الیکسس اول (Alexis I) نے اسے الگ کر لیا اور یہ شہر پھر بوزنطی حکومت کے ماتحت آ گیا۔ ۱۱۳۲ء میں یہ شہر ارمینیا کوچک کے حکمران لیون Leon کی عملداری میں تھا اور ۱۱۳۷ء میں پھر بوزنطی مملکت بن گیا۔ ۱۱۳۸ء میں اسے روم کے سلجوقی حکمران مسعود نے فتح کیا اور (زیادہ سے زیادہ) ۱۱۵۱ء میں آرمینیوں کے اور ۱۱۵۸ء میں ایک بار پھر بوزنطیوں کے قبضے میں آیا۔ آخر کار ۱۱۷۲-۱۱۷۳ء میں روبنی (Rubenid) خاندان کے مْلیح Mleh نے اسے اپنی ارمنی مملکت میں شامل کر لیا اور بہت دن تک وہ اسی میں شامل رہا، اگرچہ مسلمان اس پر بار بار حملے کرتے رہے۔ مصر کا سلطان بیبرس ۱۲۶۶ء میں انطاکیہ میں فتح حاصل کرنے کے بعد اس شہر کے سامنے نمودار ہوا۔ مملوکوں نے ۱۲۷۵ء اور ۱۳۰۴ء میں بھی اس شہر کو تاراج کیا اور ۱۳۰۵ء میں اس پر حملہ آور ہوئے؛ تاہم ۱۳۴۱ سے ۱۳۴۴ء تک کی مدت کے سوا، جس میں یہ شہر وراثۃً گائی دی لوزینان Guy de Lusignan کو مل گیا تھا، اس

پر آرمینیوں ہی کا قبضہ رہا۔ ۱۳۵۹ء میں مصر کے مملوکوں نے اس پر قبضہ جما لیا اور یہ ایک نیابت کا صدر مقام بن گیا۔ ۱۳۷۸ء میں اس شہر کا والی یوزی گر اوغلو رمضان نامی ایک ترکمان تھا، جس نے مملوکوں کی سیادت تسلیم کرتے ہوئے اپنے مقبوضات کو وسعت دی اور رمضان اوغلو [رک بآں] نامی ایک درمیانی (buffer) سلطنت قائم کر لی۔ اس کی اور اس کے جانشینوں کی سیاسی حکمتِ عملی کبھی مملوکوں کے موافق رہی اور کبھی ان کے مخالف اور ان کے عہد میں ادنہ کو نسبۃً زیادہ امن چین حاصل رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ داخلی مناقشات اور ۱۴۶۷ء میں ذوالقدری شہسوار کی تاخت و تاز اس شہر کے امن و امان پر چنداں اثر انداز نہیں ہوئی۔ ۱۴۸۸ء اور ۱۴۸۹ء کے درمیان عثمانیوں نے ادنہ کو مملوکوں کے ہاتھ سے چھین لینے کی ناکام کوشش کی۔ ۱۵۱۶ء میں سلطان سلیم اوّل نے مصر پر حملے کے وقت اس شہر پر قبضہ کر لیا، لیکن اسے رمضان اوغلو خاندان ہی کے قبضے میں رہنے دیا، جس نے اب ترکوں کا باجگزار بننا منظور کر لیا تھا۔ ۱۶۰۶ء میں یہ شہر عارضی طور پر باغی سردار جنبلاط اوغلو کے زیر نگیں چلا گیا۔ ۱۶۰۸ء میں اسے ایک باقاعدہ صوبہ (ایالت) بنا دیا گیا، جس پر سلطان کا مقرر کیا ہوا والی حکومت کرنے لگا۔ ۱۸۳۲ء کی جنگِ مصر و ترکی کے دوران میں ادنہ مصری افواج کا، جو ابراہیم پاشا کے زیرِ کمان تھیں، صدر مقام بنا اور معاہدۂ کوتاھیہ (۵ اپریل ۱۸۳۳ء) کی رو سے محمد علی پاشا کو دے دیا گیا، لیکن میثاقِ لنڈن (۵ جولائی ۱۸۴۰ء) کی رو سے یہ شہر دوبارہ بابِ عالی کی تحویل میں چلا گیا۔ اس کے بعد سے اسے صوبۂ حلب کا ایک حصہ بنا دیا گیا، لیکن ۱۸۶۷ء میں وہ پھر ادنہ کی نئی ولایت کا صدر مقام بن گیا۔ ۱۹۱۸ء میں اس شہر پر فرانس کی فوجیں قابض ہو گئیں، لیکن انقرہ کے ترکی۔ فرانسیسی معاہدے (۲۰ اکتوبر ۱۹۲۱ء) کی رو سے یہ شہر ترکی کو واپس دے دیا گیا۔

تجارت: چونکہ آناطولیہ سے عربستان کو جانے والی شاہراہِ عظیم پر ایک اہم مستقر ہونے کی حیثیت سے اس کی جائے وقوع سازگار (قب Taeschner: Anat. Wegenetz، لائپزگ ۱۹۳۴ء، اشاریہ) اور اس کے گرد و نواح کا علاقہ زرخیز ہے، اس لیے اپنے برابر بدلتے ہوئے سیاسی حالات کے باوجود ادنہ ہمیشہ اپنی کم کردہ اہمیت دوبارہ حاصل کرنے کے قابل رہا؛ تاہم رمضان اوغلو خاندان کے عہد سے پہلے بظاہر اس کی اہمیت طرسوس کے مقابلے میں کم تھی۔ الاِصْطَخری اور ابن حوقل کے بیان کے مطابق دسویں صدی میلادی میں ادنہ کی حفاظت کے لیے اس کے گرد ایک فصیل تھی، جس میں آٹھ دروازے تھے اور دریا کے دوسرے کنارے پر ایک قلعہ تھا (جس کے بچے کھچے آثار ۱۸۳۶ء میں منہدم کر دیے گئے)۔ الادریسی (۱۱۵۰ء) کے بیان کے مطابق یہاں تجارت کی گرم بازاری تھی۔ فان اولڈن برگ W. von Oldenburg (۱۲۱۱ء) لکھتا ہے کہ یہ شہر خوب آباد تھا، لیکن چنداں دولت مند نہیں تھا۔ اس شہر میں، جو پہلے ہی سے اپنی رونق کی وجہ سے مشہور تھا، اہلِ وینس کو خاص حقوق حاصل تھے (Heyd: *Hist. du Commerce*، اشاریہ؛ قب Laurent، ص ۱۱)۔ ابو الفداء نے بھی اس شہر کو خوشحال اور بارونق بتایا ہے اور برو کیئر B. de la Brouquière (۱۴۳۲ء) اسے ایک پُررونق منڈی کہتا ہے۔ سلطنتِ عثمانیہ کے زیرِ سیادت رمضان اوغلو خاندان کے عہدِ حکومت میں اس شہر نے جو ترقی کی اس کا پرتو سیاحوں کے سفرناموں میں موجود ہے (قب مثلاً (۱) بدر الدین الغزّی (۱۵۳۰ء)، مخطوطۂ کوپرولو، شمارہ ۱۳۹۰؛ (۲) قطب الدین المکّی

(۱۵۵۷ء) : تاریخ سمیتری درگیسی، ۱/۲ : ۴ ببعد؛ (۳) P. Belon : *Les observations, etc.*، انٹورپ ۱۵۵۵ء)۔ محمد عاشق : مناظر العوالم (مخطوطۂ نور عثمانیہ، شمارہ ۳۰۳۳، ص ۲۱۵) اور حاجی خلیفہ : جہان نما (استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۶۰۱) نے عرب جغرافیہ نویسوں پر اعتماد کیا ہے اور کوئی نئی بات نہیں لکھی۔ ایک گمنام مصنف کے رسالے المنازل و الطرق الی بیت اللہ [العتیق]، (مخطوطۂ انقلاب کتاب خانہ سی، M. C. *K. boy*، شمارہ ۱۱۳، ورق ۸ ب) میں اس شہر کے بازاروں اور اس کی پیداوار کی عمدگی کا ذکر ہے؛ اور اسی طرح اولیا چلبی کے ہاں بھی (سیاحت نامہ، استانبول ۱۹۳۵ء، ۳ : ۳۷ و ۹ : ۳۳۳ ببعد)، جس کے بیان کے مطابق اذنہ کا شہر مٹی کے بنے ہوے ۸,۰۰۰ گھروں پر مشتمل تھا (جس میں ممکن ہے اس نے حسب معمول کسی قدر مبالغے سے کام لیا ہو)۔ سلطنت عثمانیہ کے عام زوال و انحطاط کے ساتھ اس شہر پر بھی زوال آیا، جو انیسویں صدی میلادی کے وسط تک جاری رہا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ اس کے دروازوں کے باہر نکلتے ہی لوگ اپنی جان و مال کو غیر محفوظ خیال کرنے لگتے تھے۔ بہر کیف روئی کی تجارت جاری رہی اور معلوم ہوتا ہے کہ اٹھارھویں صدی میلادی میں اس شہر کے تجارتی تعلقات قیصری کے تاجروں سے بہت وسیع تھے (قب P. Lucas (۱۷۶۶ء)؛ نیبور C. Niebuhr (سیاحت در ۱۷۶۶ء) : *Reisebeschreibung*، ہمبرگ ۱۸۳۷ء، اور دیگر مصنفین، جن کا رٹر Ritter نے حوالہ دیا ہے)۔

انیسویں صدی میلادی کے آغاز تک بھی اذنہ کی آبادی طرسوس سے زیادہ تھی (حسب بیان J. M. Kinneir : *Voyage dans l'Asie Mineure*، پیرس ۱۸۱۸ء)؛ لیکن بیس سال بعد، یعنی ۱۸۳۶ء میں، اس شہر کو طرسوس سے چھوٹا بیان کیا گیا ہے (J. Rusegger : *Reise in Griechenland . . . und südöstl. Kleinasien*، شٹٹ گارٹ Stuttgart ۱۸۴۱ء، ص ۵۴۳ ببعد)۔ اس وقت یہاں بہت کم تجارتی سرگرمی نظر آتی تھی، جیسا کہ برطانوی قونصل نیل Neale نے اپنی رپورٹ میں لکھا ہے (منقولۂ رٹر، دیکھیے مآخذ)۔ مصری قبضے کے دوران میں خصوصاً روئی کی کاشت کو دوبارہ فروغ دینے کے لیے جو ناکام کوششیں کی گئیں ان کے لیے دیکھیے W. F. Ainsworth : *A Personal Narrative*، ج ۲، لنڈن ۱۸۸۸ء۔ نیل کے کارخانوں کی ایک ہیئت اجتماعیہ کا ذکر V. Langlois : *Voyage dans la Cilicie*، پیرس ۱۸۶۱ء، نے کیا ہے۔ انیسویں صدی میلادی کے نصف آخر میں اس شہر کی خوشحالی کے دن پھر شروع ہوے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ روئی کے لیے اہل یورپ کی مانگ بڑھ رہی تھی اور اصلاح و ترقی کی کوششیں (مثلاً مرسن Mersin تک سڑک کی تعمیر) جاری تھیں۔ اس سلسلے میں والی ضیا پاشا کی مساعی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ڈیویز (J. Davies : *Life in Turkey*، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۸۴ ببعد) بیان کرتا ہے کہ ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ اراضی کی کاشت اچھے طریقے سے کی جانے لگی، شہر نسبةً زیادہ صاف ہو گیا، اس کی سرگرمیاں بڑھ گئیں اور باشندوں کی تعداد بیس اور پینتیس ہزار کے درمیان رہنے لگی (یہ فرق اس وجہ سے پڑتا تھا کہ موسم گرما میں آبادی کا ایک حصہ پہاڑوں پر چلا جاتا تھا اور بہت سے مزدور بھی آتے جاتے رہتے تھے)۔ V. Quinet (۲ : ۳۵ ببعد) نے مستقل باشندوں کی تعداد تیس ہزار (مسلمان : ۱۳,۰۰۰، ارمنی : ۱۲,۷۷۵) اور آنے جانے والے مزدوروں کی تعداد بارہ سے پندرہ ہزار تک بیان کی ہے۔ ۱۸۷۰ء میں یہاں ایک نظام بلدیہ قائم کیا گیا، جس کا ایک رئیس مقرر ہوا۔ ۱۸۸۶ء میں مرسن کی طرف ریلوے لائن بن جانے کے باعث، نیز پہلی جنگ عظیم

کے دوران میں کوہستان طارس کے آر پار سرنگوں کی تعمیر کے باعث یہاں کے ذرائع پیغام رسانی میں بہت اصلاح اور ترقی ہو گئی۔ فوجی قبضے اور اس کے بعد ارمنیوں اور یونانیوں کے چلے جانے کے باعث، جنھوں نے انیسویں صدی کے دوران میں اپنی تجارتی سرگرمیوں کی بناء پر بہت اہمیت حاصل کر لی تھی، شہر ایک بحران سے دوچار ہو گیا۔ ترکی جمہوریت کے ماتحت ترقی کا دور تیز رفتاری سے شروع ہوا (۱۹۲۷ء میں آبادی ۷۲,۵۷۷، ۱۹۵۰ء میں ۱,۱۷,۷۹۹)۔ ۱۹۳۵ء سے ادنہ ولایت سیحان کا صدر مقام ہے۔

آبادی: ادنہ میں عیسائیت کے قدم بہت شروع زمانے ہی میں جم گئے تھے اور یہ شہر ایک اسقف کی قیام گاہ تھا۔ ارمنیوں کے روبنی (Rubenid) خاندان کی حکومت قائم ہوئی تو یہاں ارمنیوں کی آبادی یونانیوں سے بڑھ گئی اور ارمنی کلیسا نے غلبہ حاصل کر لیا۔ اس شہر کی عیسائی آبادی مسلمانوں کے پیہم حملوں سے پہلے ہی متاثر ہو چکی تھی۔ مملوکوں کی فتوحات کے بعد اور عثمانیوں کی حکومت کے دوران میں یہ مسلسل کم ہوتی چلی گئی (دیکھیے سیاحوں کے بیانات اور رٹر Ritter اور الیشن Alishan میں اعداد و شمار)۔ انیسویں صدی میلادی کے دوران میں یہاں کی عیسائی آبادی بڑھ گئی۔ لیکن ۱۹۲۲ء میں ترکوں کی فتح وہاں سے عیسائیوں کے مکمل اخراج کا باعث بن گئی۔ ادنہ کے یہودیوں کا حال بہت کم معلوم ہے (قب A Galante: *Histoire des Juifs d'Anatolie*، استانبول ۱۹۳۹ء، ۲: ۳۰۳)۔ عربی عناصر آٹھویں صدی میلادی سے فوجوں کے ساتھ کلیکیا میں آنے لگے، لیکن جب خانہ بدوش ترکوں نے ادنہ کے قرب و جوار میں اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے تو عربوں کے لیے اس شہر میں جما رہنا مشکل ہو گیا۔ **P. Belon** (۱۵۴۸ء) نے لکھا ہے کہ ادنہ عربی اور ترکی کی لسانی سرحد پر واقع ہے۔ بعد ازآں آبادی کے عرب عنصر کی جگہ تقریباً تمام و کمال دوسرے عناصر نے لے لی اور اس صورت حال میں انیسویں صدی میلادی کے مختصر مصری قبضے کے وقت بھی کسی قسم کی تبدیلی رونما نہیں ہوئی۔

ثقافت: ثقافی اعتبار سے ادنہ نے نہ تو کبھی دور ماضی میں کوئی خاص اہمیت حاصل کی، نہ عہد حاضر میں کر رہا ہے۔ یہاں جعفر پاشا کے مدرسے میں ایک دلچسپ عجائب گھر ہے، جو ۱۹۲۴ء میں قائم کیا گیا تھا۔ اہم تاریخی عمارات رمضان اوغلو خاندان کی مرہون منت ہیں، مثلاً اسکی یاغ جامعی [قدیم یا روغنی جامع مسجد]، جس کا دروازہ ایک تاریخی یادگار ہے (کتبہ از ۱۵۰۳ء)۔ اس کے صحن کی مشرقی اور جنوبی سمتوں میں مدرسہ اور ایک گنبد دار ایوان ہے، جس میں پتھر کو کھود کے نہایت عمدہ نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ خود مسجد کی تاریخ تعمیر معلوم نہیں (غالباً ۱۵۰۰ء سے پہلے کی ہے)؛ اولو جامع [بڑی جامع مسجد]، جسے رمضان اوغلو خلیل (۱۵۰۷ تا ۱۵۴۱ء) نے تعمیر کرایا اور جس کی توسیع اس کے پوتے مصطفیٰ (۹۴۸ھ/ ۱۵۴۱ء) نے کی (اس مسجد کی تعمیر سے متعلق ایک قصے کے لیے قب باقی آرپک: ادنہ، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۷۴ ببعد)۔ مسجد، مدرسہ، تربت اور درس خانہ سب کے سب ایک اونچی دیوار سے گھرے ہوئے ہیں۔ زیادہ تر توجہ مغربی روکار پر صرف کی گئی ہے، جس میں ایک بڑا دروازہ ہے۔ عمارت کے زینتی خاکے، اس کی مختلف جزئیات، رنگین نقش و نگار اور مینار [کی ساخت] سے شامی فن تعمیر کے نمونوں کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ سلجوقی اثر ان اژدھوں میں خصوصاً نمایاں ہے جو گنبد کے نیچے بنے ہوئے ہیں۔ مسجد کی محراب بڑی کاریگری سے بنائی گئی ہے اور نہایت

اعلٰی درجے کے ترکی ٹائل (کاشی کے ٹکڑے) استعمال کیے گئے ہیں۔ مختلف انواع کے عمارتی صنعت کے یہ نمونے بہت خوش اسلوبی سے یکجا کر دیے گئے ہیں۔ تربت میں شاہان رمضان اوغلو، خلیل، پیری اور مصطفٰی کی قبریں ہیں، جو کاشی کاری سے آراستہ ہیں۔ اس خاندان نے جن متعدد عمارات کی بنیاد رکھی ان میں سے حسب ذیل تمام و کمال یا جزئی طور پر محفوظ ہیں: وہ محل جو وثیق سرائی کہلاتا ہے اور ۱۴۹۵ء سے اس خاندان کا مسکن رہا؛ سلامیک دائرہ سی، جسے اب توزخانی کہتے ہیں۔ علاوہ ازیں حسب ذیل عمارتیں قابل ذکر ہیں: چارشی حمامی؛ بدستان (جس کا سیاحوں نے اکثر ذکر کیا ہے، لیکن جسے انیسویں صدی میلادی کے وسط میں ازسر نو تعمیر کیا گیا) اور ۱۴۰۹ - ۱۴۱۰ء کی تعمیر شدہ اغچہ مسجد، جو شہر کی قدیم ترین مسجد ہے اور جس کے دروازے پر منبت کاری کی گئی ہے۔

مآخذ: اس خاص موضوع پر کوئی الگ کتاب موجود نہیں ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ جن کا حوالہ مقالے میں دیا جا چکا ہے، حسب ذیل کتب میں منتشر حوالہ جات ملتے ہیں: (۱) آ آ، ترکی و ترک (سابق انونو) آنسیکلوپیدی سی، بذیل مادّہ؛ (۲) R. A. Chesney: *The Expedition for the Survey, etc.*، ج ۱، لنڈن ۱۸۵۰ء؛ (۳) ابوبکر فوزی: خلاصۂ احوال البلدان فی ممالک دولت آل عثمان (استانبول یونیورسٹی کتب خانہ سی، عکسی نسخے، شمارہ ۲۸، ص ۹۰)؛ (۴) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۲ : ۳ تا ۳۰؛ (۵) Ch. Texier: *Asie Mineure*، ص ۷۲۱؛ (۶) E. Reclus: *Nouv. géogr. univ.*، ۹ : ۶۵۶؛ (۷) سامی بے فراشیری: قاموس الاعلام، ۱ : ۲۹۰ ببعد؛ (۸) W. M. Ramsay: *The Historical Geography of Asia Minor*، ج ۴، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۹) لیسٹرینج Le Strange، ص ۱۳۱؛ (۱۰) E. Reitmeyer: *Die Städtegründungen der Araber*، لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) M. Canard: *Histoire de la Dynastie des H'amdanides*، الجزائر ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) E. Honigmann: *Die Ostgrenze des Byzantinschen Reiches von 363 bis 1071*، برسلز ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) اوزون چارشی لی: آناطولو بیلکلری، آنقرہ ۱۹۳۷ء؛ (۱۴) محمد نزہت: رمضان اوغللری، در *TOEM*، ۱ : ۱۶۷ ببعد؛ (۱۵) ھامر پرگشتال Hammer-Purgstall، ج ۱۰، اشاریہ؛ (۱۶) L. Alishan: *Sissouan ou l'Armino-Cilicie*، وینس ۱۸۷۹ء؛ (۱۷) C. Ritter: *Vergleichende Erdkunde des Halbinsellandes Kleinasien*، برلن ۱۸۵۹ء؛ (۱۸) سالنامۂ ولایت ادنہ، شمارہ ۱، ۱۳۰۸ھ و شمارہ ۱۰، ۱۳۱۲ھ؛ (۱۹) ناجی آق وردی: ادنہ جمہوریت دن اول صکرہ، آنقرہ؛ (۲۰) M. Oppenheim: *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*، لائپزگ ۱۹۱۳ء؛ (۲۱) K. Otto-Dorn: *Islamische Denkmäler Kilikiens, Jahrb. f. Kleinasiatische Forsch.*، ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۸ ببعد۔

(R. ANHEGGER)

(۲) ایک ولایت کا قدیم نام، جو عام طور پر کیلیکیا کے میدان (چقوراوہ) پر — جسے اب سیحان کہتے ہیں — شامل تھی۔ اس کے صدر مقام کا نام بھی (ادنہ) تھا۔ ادنہ کی قدیم عثمانی ایالت (رک بہ حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۰۱) ادنہ کے علاوہ صرف بیس اور طرسوس کی دو مزید سنجقوں پر مشتمل تھی۔ بعد کی ولایت ادنہ میں (۱۸۶۷ء کے بعد) ادنہ، ایچل (سلفکہ)، خوزان (سیس)، جبل برکت (یرپنت) کی سنجقیں شامل تھیں۔ موجودہ ولایت سیحان میں (رقبہ: ۱۷,۲۵۶ کومیٹر؛ آبادی: ۵,۰۹,۶۰۰، ۱۹۵۰ء، گنل نفوس سنییمی، آنقرہ ۱۹۵۰ء)، جو کم و بیش ادنہ کی قدیم سنجق کے مطابق ہے، حسب ذیل قضائیں ہیں: ادنہ، باغچہ، سیحان، دورت یول، فکہ، قادرلی، قرہ عیسی لی، قوزان، عثمانیہ، صائم بے لی۔ چقوراوہ میں سب سے زیادہ سرگرمی روئی کی کاشت

میں نظر آتی ہے، بلکہ آج کل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صرف اسی کی کاشت ہوتی ہے .

(FR. TAESCHNER)

* **اَدْوِیَة** : دواء کی جمع، جس سے مراد ہے ہر وہ چیز جو انسانی مزاج پر اثر انداز ہو، یعنی ہر وہ شے جو علاج یا زہر کے طور پر استعمال کی جاتی ہو۔ مسلمان علمائے ادویہ نے اطبّائے یونان کے خیال کے مطابق بسیط (غیر مرکّب) دواؤں یعنی ادویۂ مُفردہ (φάρμακα ἁπλᾶ) اور مرکّب دواؤں یعنی ادویۂ مرکّبہ (φ. σύνθετα) میں فرق رکھا ہے (ادویۂ مرکّبہ کے لیے دیکھیے مادۂ اَقْرابَاذِیْن)۔ ادویہ کی ان کی اصل کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں: (۱) نباتیہ (جو نباتات سے حاصل کی جائیں)؛ (۲) حیوانیہ (جو جانوروں سے لی جائیں)؛ (۳) معدنیہ (جو جمادات سے تیار کی جائیں).

مسلمانوں کے علم الادویہ کا انحصار عام طب کی طرح یونانی علوم [اور ذاتی تحقیق] پر ہے۔ علم الادویہ کی اصطلاحات میں کہیں کہیں ایرانی روایت کا عنصر بھی نظر آتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں پودوں اور جڑی بوٹیوں کے یہ ایرانی نام، جن میں سے بعض اب بھی استعمال ہوتے ہیں (مثلاً دیکھیے احمد عیسٰی بے: *Dictionnaire des noms des plantes*، قاہرۃ ۱۹۳۰ء)، جندی سابور کے مشہور و معروف طبّی دبستان کے وقت سے چلے آ رہے ہیں، جہاں ایران کی سر زمین میں یونانی علم طب پھل پھول رہا تھا۔ یہ علم ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء میں مسلمانوں پر بہت نتیجہ خیز اثر ڈالنے لگا، یعنی جب خلیفہ المنصور نے شفاخانۂ جندی سابور کے خاندان بختیشوع کے رئیس الاطبّاء جرجیس کو اپنے علاج کے لیے بلایا۔ یونانی ادویہ کا علم دیسقردیس Dioscorides، جالینوس (Galen)، اوریباس (Oribasius) اور آئیجینہ Aegina کے پال Paul کی اصل کتابوں کے سریانی تراجم سے عربی میں منتقل کیا گیا.

دیسقردیس کی مَخْزَن الادویۃ (*Materia Medica*) کے عربی ترجمے کی تاریخ کے لیے دیکھیے مادۂ دیسقردیس۔ دیسقردیس کے اس تصور کو ایران کے بڑے عالم البیرونی نے علم الادویۃ کے موضوع پر اپنی مذکورۂ ذیل کتاب [الصیدنۃ فی الطب] میں واضح طور پر ظاہر کیا ہے کہ نظریاتی لحاظ سے ہر بوٹی طبّی خواص رکھتی ہے، خواہ وہ خواص معلوم ہوں یا نہ ہوں۔ اس تصور کی بناء پر دواسازی کے موضوع پر کتابیں لکھنے والوں نے ایسے پودوں کے حالات بھی اپنی تصانیف میں درج کر دیے ہیں جن کی اہمیّت محض علمِ نباتات کے نقطۂ نظر سے ہے۔ یہ معلومات بالخصوص ابوحنیفہ الدِّیْنَوَری سے لی گئی ہیں۔ گویا مسلمانوں کے ہاں علم الادویۃ یا ادویۂ مفردہ وغیرہ کے موضوع پر اور علم النباتات [رک بآن] کے موضوع پر تصانیف میں [عام طور پر] کسی قسم کا امتیاز موجود نہیں.

کتب طبّیہ پر حُنین بن اسحاق کے خود نوشت رسالے (*Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*، (Bergsträsser)، شمارہ ۵۳) کے مطابق جالینوس Galen کی کتاب المفردات (*Book of Simple Drugs*) کے ابتدائی پانچ مقالات کا کسی قدر غیر اطمینان بخش ترجمہ سریانی زبان میں یوسف الخُوری نے کیا تھا۔ بعد ازآں اِدیسہ [الرُّھا] کے ایوب (Job of Edessa) (تقریباً ۷۸۳ تا ۸۳۵ء) نے اور بالآخر خود حُنین نے بالاختصار ترجمہ کیا۔ حنین نے متن کا عربی میں بھی ترجمہ کر دیا۔ کتاب مذکور کے دوسرے حصے کا سریانی ترجمہ رِشْعَینا کے سرجیس Sergius، م ۵۳۶ء؛ (متن کا ایک مخطوطہ، در موزۂ برطانیہ، شمارہ ۱۰۰۴) نے کیا تھا، جس کی تصحیح حُنین نے کی اور عربی ترجمہ حُنین کے بھتیجے حُبیش نے کیا (کتاب الادویۃ

المرکبة کا سریانی ترجمہ بھی سرجیس اور حنین نے کیا اور حبیش نے اسے عربی کا جامہ پہنایا (حنین: کتاب مذکور، شمارہ ۷۹)۔

اوریباسیوس Oribasius کی Synopsis اور *Ad Eunapium* کا ترجمہ حنین نے (عربی میں؟) کیا اور اسی نے عیسی بن یحیی کے ساتھ مل کر *Collectiones* کے پہلے رسالے کا ترجمہ سریانی میں کیا (← الکناش الکبیر، جس کا ذکر ابن ابی اصیبعة، ۱ : ۱۰، نے کیا ہے؟)۔ یہ ترجمے گم ہو چکے ہیں، لیکن بعد کے مؤلفین نے اکثر ان کے حوالے دیے ہیں۔

آئیجینہ کے پال کی کتاب *Pragmatia* کو مسلمان اطباء نے بڑی قدر کی نگاہوں سے دیکھا اور وہ اس کی سات جلدوں کے ملخص ترجمے کو، جو حنین نے کیا تھا، استعمال کیا کرتے تھے (الکناش فی الطب، فہرست، ص ۲۹۳؛ کناش الثریا، ابن ابی اصیبعة: ۱ : ۱۰۳)۔ چھوٹے چھوٹے اجزاء کے سواء عربی میں اس کتاب کا کوئی نسخہ محفوظ نہیں رہا، البتہ بعد کے مصنفین نے اس کے حوالے بکثرت دیے ہیں۔

بار ہیبریئس **Bar Hebraeus** : (*The Chronography*، ترجمہ از E. A. W. Budge، آکسفورڈ ۱۹۳۲ء، ص ۵۷) کے بیان کے مطابق پجاری اھرون Ahron نے اپنا طبی مجموعہ (pandect) یونانی زبان میں لکھا تھا اور اس کی اس تصنیف کا ترجمہ سریانی زبان میں کیا گیا۔ ماسرجس (ماسرجویہ) نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا۔ دواسازی کے موضوع پر کتابیں لکھنے والے اھرون کی کناش القس کے حوالے کثرت سے دیتے ہیں اور اس مصنف کی بہ حیثیت عالم بہت شہرت تھی (الجاحظ: الحیوان، قاهرة ۱۳۵۶ھ، ۱ : ۲۵۰)۔ عربی میں طبی کتابوں کا پہلا مترجم ماسرجس یا ماسرجویہ (دیکھیے Steinschneider، در *ZDMG*، ۱۸۹۹ء، ص ۳۲۸ تا ۳۳۳) دو کتابوں کا مصنف بھی تھا، جن میں سے ایک اغذیہ کے اور دوسری عقاقیر کے موضوع پر ہے۔ غالباً یہ کتابیں وہی دو مقالے ہیں جو اس نے اھرون کی کتاب کے اپنے ترجمے کے ساتھ شامل کیے تھے (قب ابن القفطی، ص ۸۰)۔

حنین کے زمانے کے بعد علم الادویة نے دنیاے اسلام کے مشرقی ملکوں میں بہت سرعت سے ترقی کی، چنانچہ ابن الندیم، ابن ابی اصیبعة اور ابن القفطی نے فہرستِ کتب پر اپنی تصانیف میں تقریباً ایک سو کتب ادویہ (*materiemedica*) کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے تیس کے قریب مخطوطات کی شکل میں مشرق اور مغرب کے کتب خانوں میں موجود ہیں، اگرچہ علماے مغرب نے ان میں سے صرف چند کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔ جالینوس وغیرہ کے یونانی متن کی تاریخ کے لیے یہ عربی متون بلاشبہ بہت اہم ثابت ہوں گے۔

جوں جوں زمانہ گزرتا گیا ادویۂ مفردہ کے صدہا نام، جو اہلِ یونان کو معلوم نہیں تھے، اس ذخیرۂ علمی میں شامل ہوتے گئے جو یونانیوں نے اپنے عرب اور ایرانی شاگردوں تک پہنچایا تھا۔ (ایسے مفردات کی ابتدائی فہرست کے لیے دیکھیے L. Leclerc : *Histoire de la médecine arabe*، پیرس ۱۸۷۶ء، ۲ : ۲۳۲ تا ۲۳۳)۔ پودوں اور بوٹیوں کے عربی، ایرانی، یونانی اور ہندی ناموں کی بھرمار کے باعث، جو نظری اور عملی طور پر طب میں رائج ہو گئے تھے، ان کے اصطلاحی نام وضع کرنے میں لازماً بہت التباس پیدا ہوا، چنانچہ کچھ عرصے میں ان ناموں کا حقیقی مفہوم معین کرنے اور مترادفات کو یکجا کرنے کی غرض سے بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ دیسقوریدیس کا عربی ترجمہ، جو بغداد میں کرایا گیا، عملی اعتبار سے اس وقت تک پڑھنے والوں کے لیے چنداں فائدہ بخش نہ ہوا جب تک کہ مفردات کے یونانی نام زیادہ تر بعینہٖ عربی رسم الخط میں منتقل

کیے جاتے رہے ۔ ان ناموں کے عربی مرادفات علماے اندلس نے دسویں صدی میلادی کے وسط میں جا کر متن میں شامل کیے ۔ تقریبًا اسی زمانے میں یوحنّا بن سرابیون (Sérapion، ابن ابی اصیبعة، ۱: ۱۰۹) کی سریانی کنّاشا کے عرب مترجم نے عقاقیر کے ان کثیرالتعداد یونانی اور سریانی ناموں کے، جو اس کتاب میں مذکور تھے، عربی مرادفات دیے (مخطوطۂ آیا صوفیہ، شمارہ ۳۷۱۹؛ P. Guigues: *Les noms arabes dans Sérapion*، در *JA*، ۱۹۰۵-۱۹۰۶ء)۔ فارسی نثر کی ایک قدیم ترین تالیف ابو منصور موفق بن علی الهروی کی کتاب الابنیة عن حقائق الادویة ہے، جس میں ۵۸۴ مختلف عقاقیر کے عربی، سریانی، فارسی اور یونانی ناموں کی تشریح، عربی حروف ھجا کی ترتیب سے کی گئی ہے (طبع F. P. Seligmann، وی انا ۱۸۵۹ء، جرمن ترجمہ، از A.C. Achundow، Dorpat ۱۸۹۳ء)۔

مشرق میں ادویہ کے مرادفات کے موضوع پر سب سے زیادہ دلچسپ کتاب یقینًا البیرونی (۳۶۲ تا ۴۴۰ھ/۹۷۳ تا ۱۰۴۸ء) کی تالیف الصّیدنة فی الطب ہے (M. Meyerhof: *Das Vorwort zur Dregenkunde des Beruni*، در *Quellen und Studien zur Gesch. der Naturwiss. und der Med.*، ج ۳، برلن ۱۹۳۳ء؛ وہی مصنف، در *BIE*، ۱۹۴۰ء، ص ۱۳۳ ببعد، ۱۵۷ ببعد) ۔ فارسی ترجمے کے دو مخطوطوں کے علاوہ یہ تصنیف ہم تک محض ایک ناقص کٹے پھٹے واحد مخطوطے کے ذریعے پہنچی ہے، جو بروسہ میں ہے ۔ یہ وہ مسودہ ہے جو اس نے غالبًا عالم پیری میں لکھا تھا اور جسے وہ پورا نہ کر سکا ۔ اس نامکمل حالت میں یہ تصنیف ۷۲۰ مقالوں پر مشتمل ہے، جو عربی کے حروف ھجا کی عام ترتیب کے لحاظ سے لکھے گئے ہیں اور جن میں نباتی، حیوانی اور معدنی عقاقیر کا حال بیان کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ان کے یونانی، سریانی، ہندی، فارسی اور دوسری ایرانی زبانوں کے ناموں پر کثیرالتعداد حواشی، بودوں کے ناموں اور شعرِ عرب میں ان کے مرادف اسماء پر لسانی اعتبار سے نوٹ لکھے گئے ہیں ۔ علاوہ ازیں طبی اور نباتاتی کتب سے (جن میں سے بہت سی کا ہمیں علم تک نہیں) ہر بوٹی کی ماہیت و خاصیت پر بکثرت اقتباسات نقل کیے گئے ہیں اور اس کے بدل بتائے گئے ہیں وغیرہ ۔ یہ تصنیف بلاشبہ مزید مطالعے کی مستحق ہے ۔

مشرق میں جو کثیرالتعداد کتابیں طب کے موضوع پر لکھی گئیں ان میں علم خواص الادویہ بھی شامل ہے ۔ ان میں سے یہاں صرف اہم ترین کا ذکر کیا جا سکتا ہے: (۱) علی بن ربّن الطّبری کی فردوس الحکمہ، جو ۲۳۵ھ / ۸۵۰ء میں لکھی گئی (طبع محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸ء) ۔ اس کتاب میں حنین اور اس کے شاگردوں کے تراجم کے اقتباسات دیے گئے ہیں اور وہ اس اعتبار سے بھی خاص طور پر دلچسپ ہے کہ اس میں طب ہندی کو بھی شامل کرنے کی کوشش کی گئی ہے (قب A. Siggel، در *Abh. der Akad. der Wiss. und Lit.* برلن ۱۹۵۰ء)؛ (۲) ابوبکر الرّازی (۲۵۰ تا ۳۱۳ھ / ۸۶۴ تا ۹۲۵ء) کی بڑی طبی ''دائرۂ معارف'' (الحاوی)، جو عقاقیر کے ناموں سے بھرپور ہے؛ (۳) ابن سینا کی ضخیم کتاب القانون فی الطب (بولاق ۱۲۹۴ھ)، باب الادویة، جس میں آٹھ سو دواؤں کا ذکر ہے؛ (۴) ایک اور طبی دائرۂ معارف ذخیرۂ خوارزم شاہی (ہنوز غیر مطبوعہ)، مصنفۂ زین الدین اسمٰعیل الجرجانی، جو چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی میلادی میں لکھی گئی اور جس میں عقاقیر کے اسماء اور ان کے عمل پر ایک مخصوص رسالہ شامل ہے ۔

بکثرت صورتوں میں دیسقوریدس، ابوحنیفة الدّینوری وغیرہ کے بیانات جڑی بوٹیوں کے پہچاننے کے لیے یقینًا ناکافی تھے، لہٰذا اصطلاحات کے فقدان

کے پیش نظر — جو ایک ایسی کمی ہے جو اسلامی اور قدیم علوم دونوں میں مشترک ہے سب یہ اختراع بدرجۂ غایت قیمتی ثابت ہوئی کہ نباتات کی تصاویر دی جائیں ۔ قدیم ایام میں اس طریقے کو جڑی بوٹیوں کے ماہر Crateuas ("rhizotomist") (پہلی صدی قبل مسیح) نے رائج کیا تھا اور جڑی بوٹیوں سے متعلق اس کے رسالے کی تصویروں اور مرادفات کا کچھ حصہ دیسقردیس کے منقّح متن میں جا پہنچا، جو Juliana Anicia کے ۵۱۲ء کے قلمی نسخے (codex) میں موجود ہے (بعد میں لوگوں نے اس میں عربی مرادفات بھی شامل کر دیے) ۔ بوزنطی قیصر نے ۹۴۸ء میں قرطبہ کے خلیفہ عبدالرحمٰن ثالث کو دیسقردیس کا جو مصوّر نسخہ تحفۃً بھیجا تھا اس سے اندلس میں اس کے متن سے از سر نو اور بہت زیادہ بارآور مطالعے کا شوق پیدا ہو گیا (دیسقردیس کے باتصویر مخطوطے کے لیے دیکھیے مادۂ دیسقردیس) ۔ ابن ابی اُصَیبعۃ (۲ : ۲۱۶ تا ۲۱۹) ہمیں بتاتا ہے کہ اس کے استاد رشیدالدین المنصور بن الصوری (م ۶۳۹ھ / ۱۲۴۱ء) نے جڑی بوٹیوں کے احوال پر ایک رسالہ مرتب کیا تھا، جس میں ایسی تصویریں تھیں جو زندہ پودوں کو سامنے رکھ کر بنائی گئی تھیں ۔ علم النباتات پر ابن فضل اللہ کے باب کے لیے دیکھیے B. Farès : *Un Herbier arabe illustré du XIV siècle*، در *Archeologica Orientalia in Memoriam E. Herzfeld*، ۱۹۵۲ء، ص ۸۳ ببعد .

جزیرہ نمائے آئی بیریا کے مسلمان باشندوں کو ایک ایسا ملک ورثے میں ملا تھا جو قدیم زمانے میں اُن معدنیات اور نباتات کی فراوانی کے لیے مشہور تھا جو ادویہ کی تیاری میں کام آتی ہیں ۔ تاہم شروع میں خواص الادویۃ اور صیدلۃ کا علم اندلس میں مشرق ہی سے آیا اور مغرب کے طلّاب طب کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے بغداد جایا کرتے تھے ۔ دیسقردیس کے مُصحّح اور مُنقّح متن سے اندلس میں علم خواص الادویۃ کے مطالعے کے شوق کو بہت ترقی ہوئی اور دسویں صدی میلادی کے آخر اور بعد کے زمانے میں علمِ عقاقیر پر تصانیف کی کوئی کمی نہ رہی (دیکھیے M. Meyerhof : *Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les Musulmans d'Espagne*، در *And.*، ۱۹۳۵ء، ص ۱ تا ۴۱) ۔ اندلس میں مفردات پر سب سے پہلے کتابیں لکھنے والے عبدالرحمٰن بن اسحاق بن ہیثم اور سلیمان بن حسّان المعروف بہ ابن جُلجُل تھے ۔ یہ دونوں راہب نکولس اور ان دوسرے اطباء و ماہرینِ علم نباتات کے شریک کار بن گئے جو دیسقردیس کے متن پر کام کر رہے تھے ۔ ابن جُلجُل نے ایسی مفردات پر ایک کتاب لکھی جن کا ذکر دیسقردیس نے نہیں کیا ہے (مخطوطۂ آکسفورڈ، **Hyde** شمارہ ۳۴، ورق ۱۹۷ تا ۲۰۱) ۔ ابوالقاسم الزَّہْراوی (م تقریباً ۴۰۰ھ / ۱۰۰۹ء) کی عظیم طبی دائرۂ معارف التصریف کی ۲۷ویں کتاب میں مفردات، ان کے مرادفات اور ابدال کے بیان میں ایک رسالہ ہے ۔ ابوبکر حامد بن سمجون کی زندگی کا حال اس کے سوا کچھ معلوم نہیں کہ وہ حاجب المنصور (م ۳۹۲ھ / ۱۰۰۲ء) کے زمانے میں ایک ممتاز طبیب تھا ۔ اس کی کتاب، جو مفردات پر قدیم و جدید اطباء و حکماء کے اقوال پر مشتمل ہے، ابھی حال ہی میں دستیاب ہوئی ہے (قب P. Kahle : *Ibn Samagūn und sein Drogenbuch*، در *Documenta islamica inedita*، برلن ۱۹۵۲ء، ص ۲۵ ببعد) [ابن جُلجُل کی مستعینی کے لیے دیکھیے رینو Renaud، در *Hesp.*، ۱۹۳۰ء، ورق ۱۳۵] .

اندلس میں عقاقیر (اور علم نباتات) پر جو جامع ترین کتاب مرتب کی گئی وہ الغافقی نے غالباً چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی میلادی کے نصف اوّل میں لکھی تھی ۔ اس کی پہلی جلد دو مصوّر

مخطوطوں میں موجود ہے (دیکھیے M. Meyerhof، در BIE، ۱۹۳۱ء، ص ۱۳؛ مکمل کتاب طرابلس الغرب (Tripolitania) میں دستیاب ہوئی) ۔ اس کا خلاصہ ابو الفرج بن العبری مسیحی نے کیا تھا، جو عام طور پر بارھیبرئیس کہلاتا ہے (طبع M. Meyerhof و G. P. Sobhy، قاهرة ۱۹۳۲ تا ۱۹۳۸ء، نامکمل)۔ دستور عمل اور مواد کی ترتیب کا جو طریقہ ابن سمجون اور الغافقی نے اختیار کیا تھا اسی کی پیروی الادریسی (م ۵۶۰ھ/۱۱۶۴-۱۱۶۵ء؟) نے اپنی کتاب المفردات میں کی ہے ۔ اس کتاب کا پہلا نصف حصّہ مخطوطۂ فاتح، شمارہ ۳۶۱۰، استانبول میں ہے) ۔ اس نے بہت سی زبانوں کے مرادفات کا بڑا وسیع مواد جمع کر دیا ہے (دیکھیے M. Meyerhof، در Archiv für Gesch. der Math., der Naturwiss. und der Technik، ۱۹۳۰ء، ص ۴۵ ببعد، ۲۲۵ ببعد؛ وہی مصنف، در BIE، ۱۹۳۱ء، ص ۸۹ ببعد) ۔ ابن الرُّشد کے باب صیدنة کے لیے دیکھیے البستانی کی الکلیات، کتاب چہارم، کا عکسی نسخہ۔

اپنی ضخیم دائرۂ معارف الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة (عربی متن کی ایک خراب طبع، بولاق ۱۲۹۱ھ؛ فرانسیسی ترجمہ از N. L. Leclerc: Notices et Extraits de la Bibliothèque Nationale، ج ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۱۸۷۷ تا ۱۸۸۳ء) میں ابن البیطار (م ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء) نے وہ تمام معلومات جو اس کے ہاتھ لگیں یکجا کر دی ہیں۔ اس نے دیسقوریدس سے لےکر اپنے استاد ابوالعباس النباتی تک، جس کی کتاب رحلة یا الرحلة النباتیة کا ذکر وہ بار بار کرتا ہے، ایک سو پچاس گزشتہ مصنفین کے اقوال نقل کر دیے ہیں ۔ ابن البیطار کو ان کتابوں کا بالخصوص الغافقی کا علم یقینًا ثانوی مآخذ کے ذریعے ہوا تھا ۔ الجامع کے ۲۳۲۴ مقالات میں ۱۴۰۰ مختلف دواؤں اور نباتات کا حال بیان کیا گیا ہے، جن میں سے چار سو اطباے یونان کو معلوم نہ تھیں۔

ان کتابوں میں، جو مفردات کے بیان اور ان کی ترکیب استعمال سے متعلق ہدایات پر مشتمل ہیں اور المغرب میں لکھی گئیں، چند اور کتابوں کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے، جن میں مرادفات کی فہرستیں دی گئی ہیں اور جو اس غرض سے لکھی گئی ہیں کہ عقاقیر و ادویۂ مفردہ کے مختلف ناموں کے معانی واضح کیے جائیں ۔ ایسی کتابوں میں مثال کے طور پر مشہور یہودی طبیب، حکیم اور عالم دین موسی بن میمون [Maimonides، ۱۱۳۵ تا ۱۲۰۴ء) کی کتاب شرح اسماء العقّار، طبع M. Meyerhof، قاهرة ۱۹۴۰ء، نیز کسی گم نام شخص کی لکھی ہوئی تحفة الاحباب، طبع H. P. J. Renaud و G. S. Colin، رباط ۱۹۳۴ء، جس میں بالخصوص ان ناموں کا ذکر ہے جو مراکش میں رائج تھے اور جو غالبًا اٹھارھویں صدی میلادی میں لکھی گئی تھی، شامل ہیں [علائی کی تقویم الادویة کے لیے دیکھیے Renaud، در Hesp.، ۱۹۳۴ء، ورق ۶۹]۔

مآخذ: (۱) M. Meyerhof، در تمہید بر ابن میمون: شرح اسماء العقّار؛ (۲) فہرست مفردات کے لیے [دیکھیے M. Steinschneider: Heilmittelnamen der Araber، در WZKM، ج ۱۱ (۲۰۰۳ عنوانات).

(B. LEWIN اون)

* اَدَہ: [آطه] ترکی کا ایک لفظ، جس کے معنی ہیں ”جزیرہ“ یا ”جزیرہ‌نما“ اور جس کا استعمال جغرافیائی نقشوں میں اکثر ہوتا ہے؛ مثلاً اَدَہ قلعہ [زَنگ بان] Adakle، اَدَہ کوئی، اَدَہ اُووا (owa)، اده بازار Pazar، اده لر دینیزی denizi (بحرالجزیرة = مجمع الجزائر).

* اَدَہ پازاری: [آطه بازاری]، ترکی کے صوبۂ قوجہ ایلی کا ایک بارونق شہر، جو اقسوه [آق اووه = بیضۂ سفید] نام کے زرخیز میدان اور دریاے سقاریہ کے زیریں مجری پر ۴۰° - ۴۷' عرض بلد شمالی اور

۳۰° ـ ۳۲′ طول بلد مشرقی میں واقع ہے۔ پہلے یہ شہر اس دریا کی دو شاخوں کے درمیان آباد تھا (اس لیے اس کا پہلا نام اده [آطه] یعنی جزیره تھا)، لیکن اب یہ دریاے سقاریه اور چرخ صُویو کے درمیان واقع ہے۔ ترکوں نے اس پر اورخان کے زیرِ قیادت قبضہ کیا تھا اور پہلی مرتبه اس کا ذکر ایک وقف نامے میں آیا ہے، جو اسی سے منسوب ہے (قب گوک بلگین: ۱۵ و ۱۶ عصرلرده اِدرنه و پاشا لِواسی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۶۱)۔ ۱۷۹۵ء میں یہ ایک نائب کا صدر مقام بنا اور اس کا جدید نام اده‌پازاری رکھا گیا۔ ۱۸۵۲ - ۱۸۵۳ء میں اسے شہر کا مرتبه دیا گیا اور V. Cuinet : *La Turquie d' Asie*، ج ۳، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۳۷۲ ببعد، کے بیان کے مطابق ۱۸۹۰ء میں اس کے باشندوں کی تعداد ۲۳,۵۰۰ تھی۔ ۱۹۵۰ء کی مردم شماری کے وقت تک یہ آبادی بڑھ کر ۳۶,۲۱۰ ہو گئی۔ یہ شہر مقامی پیداوار بالخصوص تمباکو، سبزیوں اور پھلوں کی منڈی ہے۔ یہاں کوئی قابلِ ذکر اسلامی یادگار موجود نہیں۔

مآخذ: (۱) Ch. Texier : *Descr. de l'Asie Mineure*، پیرس ۱۸۳۹ء، ۱ : ۵۲ ببعد؛ (۲) J. B. Tavernier : *The Six Voyages*، لنڈن ۱۶۷۷ تا ۱۶۷۸ء، ۱ : ۳؛ (۳) ابوبکر فیضی: خلاصهٔ احوال البلدان ...، کتاب‌خانه استانبول یونیورسٹی، عکسی نسخه، ۲۸، ۲۱۳ ببعد؛ (۴) الف رفیق: استانبول حیاتی (از ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ھ، استانبول ۱۹۳۱ء، ص ۱۸۹)؛ (۵) طالعه بالجی اوغلو: اده پازاری، استانبول ۱۹۵۲ء؛ (۶) طلعت تونکن: اده پازاری القجه سی، استانبول، تاریخ ندارد؛ (۷) شریف کیا بوغازی: ازمد ـ سپنجه اده پازاری وادی سی، استانبول ۱۹۲۹ء؛ (۸) ترک (انونو) انسکلوپیدی سی، بذیل ماده۔

(R. ANHEGGER)

اَدَه [آطه] قَلْعه: ایک جزیره، جو رومانیا میں دریاے ڈنیوب [تونه] کے اندر "آهنی دروازوں" [دمیر قپی بوغاز، جو ٹرانسلوینی الپز اور بلقان کے پہاڑوں کو ملانے والے پہاڑ بنت کا ایک درّه ہے] سے چار کیلومیٹر اوپر اور اَرشووه Orsova سے نصف کیلومیٹر نیچے واقع ہے اور جس میں ترک آباد ہیں۔ یہ جزیره ۸۰۰ [آ، ت: ۱,۵۰۰] میٹر لمبا اور ۲۰۰ میٹر [آ، ت: ۲ هکٹر] چوڑا ہے [اور دریا کے پانی کی سطح سے تھوڑا ہی اونچا ہے]۔ پندرھویں صدی میلادی میں عثمانلی ترکوں نے اس علاقے میں دریا کے عسکری اهمیت رکھنے والے مقامات پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن اس جزیرے کا ذکر پہلی بار ۱۶۹۱ء ہی میں آتا ہے، جب دُرسون [طرسون] محمد پاشا نے "تنگناے اِشووه میں ایک چھوٹا سا جزیره" فتح کیا، جس میں بعد ازآں چار سو سپاهی آباد کیے گئے اور اس کا نام شَنس ادهسی (یعنی حصار بند جزیره) رکھا گیا، جو جرمن لفظ Schanz سے ماخوذ ہے (سلحدار فِندقلیلی محمد آغا: تاریخ، استانبول ۱۹۲۸ء، ۲ : ۵۳۰)۔ اس قلعے کے پایدار استحکامات وغیره پہلی مرتبه آهنی دروازوں [دمیرقپی بوغاز] کے محافظ چرکس محمد پاشا نے تعمیر کرائے (محمد رشید: تاریخ، استانبول ۱۱۵۳ھ، ۲ : ۱۵۳)۔ کچھ مدت کے لیے آسٹریا والوں کے قبضے میں چلے جانے کے بعد علی پاشا المعروف به سردارِ اکرم نے ۱۷۳۸ء میں اسے از سر نو فتح کیا اور اسی موقع پر اس جزیرے کا ذکر پہلی مرتبه اده قلعه سی کے نام سے کیا گیا (قب محمد صبحی: تاریخ وقائع، استانبول ۱۱۹۸ھ، ص ۱۳۱ و ۱۳۴)۔ اس کا نظم و نسق وِدین Vidin کے والی کے سپرد تھا۔ اده قلعه کے گرد و نواح میں آخری جنگیں ۱۷۸۸ء میں واقع ہوئیں، جب صدرِ اعظم قوجه یوسف پاشا لاؤن Laudon کی افواج کے مقابلے میں لشکر آرا ہوا۔

بنت کے علاقے میں عثمانی فوج کی یہ آخری یلغار تھی جس کے دوران میں اس جزیرے نے دریا میں حربی مستقر کا کام دیا۔ یوسف پاشا نے ارشووہ اور تکیہ Tekija کے درمیان ایک بڑا پل تعمیر کرایا اور اس ’’جزیرۂ عظمیٰ کے قلعے (اده کبیر قلعه سی)‘‘ میں مزید سپاہ متعین کر کے اسے تقویت پہنچائی۔ (اس غزوے کا تفصیلی حال ایک گمنام مصنف کی کتاب سفرنامۂ سردار اکرم یوسف پاشا میں درج ہے، مخطوطہ در جامعۂ استانبول، کتاب سرائے (استانبول یونیورسٹی لائبریری، T.Y. شمارہ ۳۵۲۳؛ ایک اور مخطوطہ راقم مقالہ کے پاس ہے)۔ اہل سرویہ (صربستان) کی بغاوت کے دوران میں یہ جزیرہ سلطنت عثمانیہ کا اہم جنگی قلعہ بنا رہا۔ جب دائیوں (Dayis) نے بلغراد میں ہتھیار ڈال دیے تو انہیں محافظ قلعہ رجب آغا نے ۱۸۰۹ء میں اده قلعه میں لا کر قتل کرایا (احمد جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ۹: ۱۲۶، ۱۲۸)۔ کچھ دن بعد خود رجب آغا نے بلقان کے اعیان کی پیروی کرتے ہوئے بغاوت کر دی اور سزائے موت پائی۔ اس کے بھائی آدم، بکر اور صالح، جنہوں نے قلعۂ فتح اسلام (Kladovo) پر قبضہ جما لیا تھا، پسپا ہو کر اس جزیرے میں پناہ گزین ہوئے۔ علی تپه دلنلی کے بیٹے ولی پاشا نے، جو سرویا [صربستان] میں امن قائم کرنے کی خدمت پر مامور تھا، انہیں معافی دے دی، جس پر انہوں نے جزیرہ اس کے حوالے کر دیا۔ ۱۸۶۷ء کے بعد جب ترکی قلعہ نشین فوجوں نے سرویا کا ملک خالی کر دیا تو اده قلعه اور دارالسلطنت کے مابین براہِ راست مواصلات کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ ۱۸۷۸ء کی مؤتمرِ برلن کے وقت یہ جزیرہ کسی کو یاد نہ آیا اور اس وجہ سے وہ ترکی سلطنت کا ایک منقطع مقبوضہ بنا رہا، جس کا انتظام ایک ناحیہ مدیری (مدیر ناحیہ علاقہ دار) کے سپرد تھا۔ اس کے باشندے ترکی پارلیمنٹ کے لیے اپنے نمایندے منتخب کرتے تھے۔ ترنیشان Trianon کے معاہدے (۱۹۲۰ء) کی رو سے اس کو بنت کے ساتھ رومانیا کی مملکت میں شامل کر لیا گیا، لیکن ترکی نے اس فیصلے کو معاہدۂ لوزان (۱۹۲۳ء) کے وقت ہی جا کر تسلیم کیا۔

ان دنوں اس جزیرے میں ۶۳۰ ترک آباد ہیں [آ، ت: ۷۰۰ء، جن کی گذر اوقات تمباکو کی کاشت، دریائے ڈینیوب میں ملاحی، جہازوں پر قہوہ جی کے کام اور جزیرے کی سیر کو آنے والے لوگوں کے ہاتھ تمباکو اور یادگاری چیزیں (souvenirs) فروخت کرنے وغیرہ پر ہے]۔ مسلم آبادی کے لیے وہاں الگ مدرسے ہیں۔ اس شہر کی عمارات میں سرخ اینٹوں اور پتھروں سے بنے ہوئے استحکامات قابلِ ذکر ہیں، جن میں تہ‌خانے اور حوض بنے ہوئے ہیں؛ نیز ایک مسجد ہے؛ جسے سلطان سلیم ثالث نے تعمیر کرایا تھا۔ اس مسجد کے ساتھ مسکین شاہ نامی ایک درویش کی زیارت گاہ بھی ہے، جو اٹھارویں صدی میلادی میں ترکستان سے آیا اور اس جزیرے میں فوت ہوا تھا۔

مآخذ: (۱) علی احمد: انسلا اده قلعه (Insula Adakaleh)، ترنو-سورین ۱۹۲۸ء؛ (۲) I. Kúnos: *Türkische Volksmärchen aus Adkale*، لائپزگ۔ نیویارک ۱۹۰۷ء (ترکی ترجمہ مطابق طبع ھنگرین، از نجمی سیرن Necmi Seren، استانبول ۱۹۳۳ء؛ طبع ھنگرین، بوڈاپسٹ ۱۹۰۶ء)؛ (۳) وھی مصنف: *Ungarische Revue*، ۱۹۰۸ء، ص ۸۸ تا ۱۰۰، ۲۲۳ تا ۲۳۳؛ (۴) ھامرپرگسٹال Hammer-Purgstall، طبع ثانی، ۳: ۲۹۳ ببعد؛ (۵) N. Iorga: *Gesch. Os. u. Reiches*، ۳: ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۶۲، ۳۳۸ و ۵: ۷۷، ۸۳؛ (۶) K. Dapontes: *Ἐφημερίδες Δάκικες*، طبع C. Erbiceanu، در *Cronicarii greci carii au scris despre Români in*

epoca fanariotă، بخارسٹ ۱۸۸۸ء، S.S. ۱۷۳۸ ؛ (۷) *Chronograful Țării Romănești*: Dionisie Eclesiarhul *dela 1769 până la 1815*، در Papiu Ilarianu: *Tesauru de monumente istorice pentru România*، بخارسٹ ۱۸۶۲ء، ۲ : ۱۷۸ ؛ [(۸) آ، ت ترکی، بذیل مادّہ].

(AUREL DECEI)

* **اَدْہم خَلِیْل** : دیکھیے اِدہم، خلیل ادہم۔

* **اَدْہمِیّہ** : مشہور صوفی ابراہیم ابن ادہم [رَكَّ بآں] کے پیروؤں کا مجموعی نام، جن کے متعلق متاخرین کا خیال ہے کہ انھوں نے ایک درویشی سلسلہ قائم کیا تھا۔

⊗ **اَدِیْب صابِر** : صابر نام تھا۔ والد کا نام اسماعیل تھا۔ رشید الدین وطواط (لباب الالباب، ۱ : ۸۶) نے اس کا لقب شہاب الدین لکھا ہے۔ ترمذ کا رہنے والا تھا (لباب، ۲ : ۱۱۷) اور بخارا سے اس کی اصل ہے (دولت شاہ، لاہور ۱۹۲۴ء، ص ۵۶)، لیکن خراسان میں نشو و نما پائی اور وہاں کے ایک رئیس سید مجدالدین ابو القاسم علی بن جعفر الموسوی کی مدح سرائی کرتا رہا۔ اس کے متعدد قصیدے اس امیر کی مدح میں ہیں (دیکھیے انتخاب دواوین شعرائے متقدمین، کتاب خانۂ حمیدیہ بھوپال، ورق ۴۹۵ ب؛ دیوان ادیب صابر، کاما لائبریری، بمبئی (R. VII 48).

اس کے علاوہ شاعر کے دوسرے کئی ممدوح بھی تھے، جن میں سے ایک ابوالحسن طاہر (ابن فقیہ اجلّ ابو القاسم عبداللہ بن علی بن اسحاق)، یعنی نظام الملک طوسی کا بھتیجا اور داماد (تاریخ بیہق، ص ۷۳) تھا اور نیشاپور (تاریخ بیہق، ص ۲۰۱) میں وہ رہ چکا تھا۔ ایک اور ممدوح محمد بن حسین تھا، جو بقول شاعر بلخ سے روس تک مشہور تھا۔ اسی طرح ایک ممدوح علاءالدین سید محمد بن حیدر تھا، جس کی مدح میں ایک قصیدہ دیوان میں موجود ہے (دیوان صابر، کاما لائبریری، بمبئی)۔

صابر کو سنجر کی طرف سے اتسز خوارزم شاہ (م ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء) کے سیاسی مقاصد معلوم کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔ اس نے جا کر اتسز کی مدح میں بھی ایک قصیدہ کہا تھا، جس کا پہلا شعر یہ ہے :

تونی کہ روے تو در مہرگان بہار من است
کہ چہرۂ تو گلستان و لالہ زار من است

ادیب صابر اس وقت خوارزم میں تھا جب اِتسز نے دو شخصوں کو سنجر کے قتل کے لیے بھیجا تھا۔ صابر نے اس کی اطلاع ایک بڑھیا کے ذریعے سے مرو بھیج دی۔ سنجر نے ان دونوں شخصوں کو ایک خرابات میں تلاش کر کے مروا ڈالا۔ اتسز کو یہ حال معلوم ہوا تو اس نے صابر کو جیحون میں پھینک دیا۔ جوینی نے (ص ۷) صابر کے غرق ہونے کی تاریخ جمادی الآخرۃ ۵۴۲ھ دی ہے، لیکن دولت شاہ (ص ۷۵) نے ۵۴۹ھ / ۱۱۵۲ء لکھی ہے اور یہی صحیح ہوگی، کیونکہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ صابر نے ۵۴۳ یا ۵۴۴ھ میں ابوالحسن طاہر کی مدح کی تھی اور روحانی غزنوی نے سلطان بہرام شاہ غزنوی کے وزیر نجیب الدین حسین بن حسن کے عہدِ وزارت میں جو سوگند نامہ ۵۴۴ھ کے بعد لکھا تھا (کیونکہ کم از کم اس سال تک نجیب الدین حسین کا باپ ابو علی حسن بن احمد ہی وزیر تھا)، اس میں ادیب صابر کو زندہ کہا ہے (تاریخ بہرام شاہ (انگریزی)، از غلام مصطفٰے خان، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۹۳ تا ۹۵)۔ صابر کے ہاں وطواط کی ہجو تبیح ملتی ہے (انتخاب، بھوپال، ورق ۴۹۹ الف)، لیکن وطواط کے ہاں اس کی مدح ہے (دیکھیے لباب الالباب، ۱ : ۸۳، ۱۸۶)۔ ہجو اور مدح سرائی کے باوجود دین سے تعلق اور دنیا سے بیزاری ادیب صابر کا طُرّۂ امتیاز ہے (تاریخ ادبیات ایران، از دکتر رضا زادہ شفق، تہران ۱۳۲۱ شمسی)۔

مآخذ : (الف) مخطوطات : (۱) دیوان ادیب صابر،

جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد دکن، مخطوطہ ۸۷۸؛ (۲) دیوان ادیب صابر، کاما لائبریری، بمبئی؛ (۳) دیوان ادیب صابر، مکتبۂ آصفیہ حیدرآباد دکن، مخطوطہ ۶۳۹؛ (۴) انتخاب دواوین شعرائے متقدمین، ۳، حمیدیہ لائبریری، بھوپال؛ (۵) احمد بن محمد کلائی اصفہانی: مونس الاحرار، حبیب گنج؛ (ب) مطبوعات: (۶) عوفی: لباب الالباب، لائڈن ۱۹۰۳ء؛ (۷) جوینی: تاریخ جہانگشای، طبع سید جلال الدین تہرانی، تہران ۱۳۵۱ھ؛ (۸) غلام مصطفی: تاریخ بہرام شاہ غزنوی (انگریزی)، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۹) دولت شاہ: تذکرۂ دولت شاہ، لاہور ۱۹۲۴ء؛ (۱۰) بیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ شمسی؛ (۱۱) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۲۱ شمسی۔

(غلام مصطفی خان)

⊗ **اَذان:** (لفظی معنی: اعلان کرنا، خبردار کرنا) اصطلاحاً وہ کلمات جو مؤذن اعلان صلٰوۃ کے لیے باآواز بلند ادا کرتا ہے تاکہ لوگ اقامت صلوۃ کے لیے تیار ہو جائیں۔

اذان سات کلموں پر مشتمل ہے۔ شیعی مذہب کی رو سے البتہ اس میں ایک اور کلمے حیّ علی خیر العمل کا اضافہ کر لیا گیا ہے اور یہ کلمہ شروع ہی سے اس فرقے کا ما بہ الامتیاز چلا آتا ہے۔

یہ سات کلمے جن میں چھٹا پہلے کی تکرار ہے یہ ترتیب ذیل دہرائے جاتے ہیں:۔

(۱) اللّٰہ اکبر (۲) اشہد ان لّا الٰہ الّا اللّٰہ (۳) اشہد ان محمدًا رسول اللّٰہ (۴) حیّ علی الصّلٰوۃ (۵) حیّ علی الفلاح (۶) اللّٰہ اکبر (۷) لا الٰہ الّا اللّٰہ۔

آٹھواں کلمہ، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے پانچویں اور چھٹے کلمے کے درمیان ادا کیا جاتا ہے۔ فجر کی اذان میں البتہ پانچویں کلمے کے بعد الصلٰوۃ خیرٌ من النّوم کا اضافہ کر لیا جاتا ہے۔ اصطلاحاً یہ اضافہ تثویب کہلاتا ہے۔ اسے بھی دو بار دہرایا جاتا ہے۔ شیعی مذہب میں بھی اس کا جواز موجود ہے، لیکن، جیسا کہ ابو جعفر محمد بن علی نے لکھا ہے، بطور تقیہ (من لا یحضرہ الفقیہ، طبع رابع، نجف ۱۹۵۷ء، ص ۱۸۸)۔

پہلا کلمہ چار مرتبہ دہرایا جاتا ہے، باقی سب کلمات دو دو مرتبہ؛ لیکن آخری 'لا الٰہ الّا اللّٰہ' صرف ایک مرتبہ، جس پر اذان ختم ہو جاتی ہے۔ مذہب حنفی اور حنبلی میں تو اذان کی ادائگی کی یہی صورت ہے، لیکن مذہب شافعی اور مالکی میں "شہادتین" (اشہد ان لا الٰہ . . . اشہد انّ محمدًا . . .) کو چار مرتبہ دہرایا جاتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اوّل باآواز بلند دو مرتبہ، پھر دو بار آہستہ؛ مالکیہ میں اول آہستہ، پھر باآواز بلند۔ یہ ترجیع ہے، جس کے معنی اعادے کے ہیں۔ حنفیہ ترجیع کے قائل نہیں ہیں (دیکھیے شرح وقایۃ، مطبع مجتبائی دہلی، ۱۹۱۴ء، ج ۱، کتاب الصلوۃ، ص ۱۵۲، جہاں اذان کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ اسے بلا لحن و ترجیع ادا کیا جائے)۔

شیعوں میں صرف ایک فرقہ، جسے مفوّضہ کہتے ہیں (اس لیے کہ اس کے نزدیک اللّٰہ تعالٰی نے کائنات کو پیدا کیا اور پھر اسے نبی صلعم یا حضرت علیؓ کے سپرد کر دیا) اذان میں شہادت ثانی (اشہد ان محمدًا رّسول اللّٰہ) کے بعد یہ الفاظ دہراتا ہے: اشہد انّ امیر المومنین علیًا ولی اللّٰہ و وصی رسول اللّٰہ و خلیفتہٗ بلا فصل؛ لیکن راسخ العقیدہ شیعہ اس کے قائل نہیں۔ وہ مفوضہ کو ملعون کہتے ہیں، دیکھیے من لا یحضرہ الفقیہ، طبع رابع، نجف ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء، ص ۱۸۸ (لیکن یہ وہ مفوضہ نہیں جو معتزلہ کی ایک شاخ ہیں)۔ ان کے نزدیک اذان کے کلمات وہی ہیں جو بیان ہوئے، باضافۂ حیّ علی خیر العمل، جس سے

صاحب الاستبصار کو بھی اتفاق ہے۔

یہ امر کہ اذان سنۃ مؤکدہ ہے شافعی، حنفی، مالکی تینوں مذاہب میں متفق علیہ ہے۔ حنبلیوں کے نزدیک البتہ اذان فرض کفایہ ہے، لیکن یہ محض اصطلاحی اختلاف ہے، اس لیے کہ اذان کو سنۃ کہا جائے یا فرض، اقامت صلوٰۃ سے پہلے اس کا دیا جانا ضروری ہے۔ اس سلسلے میں شافعی، حنفی اور مالکی مذاہب میں جو معمولی سے اختلافات پائے جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ اذان کس نوع کی سنت ہے؟ اور اسی طرح مذاہب اربعہ کے درمیان بعض دوسرے فروعی اختلافات کے لیے دیکھیے کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعۃ، جزو اول، باب اذان، تالیف عبدالرحمٰن الجزری۔ ان اختلافات کا تعلق اذان کی شرائط، مؤذن کی شخصیت، اذان کی ادایگی اور اس کے مندوبات و مکروہات سے ہے؛ البتہ جملہ مذاہب فقہ اسی بات کے قائل ہیں کہ اذان میں ترنم اور تغنی جائز نہیں، یعنی اسے غنا کی شکل نہیں دی جا سکتی، لہٰذا اذان کی کوئی خاص لے نہیں، لیکن مؤذن کا خوش آواز ہونا اچھا ہے اور اسی طرح یہ کہ وہ بلند آواز بھی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اذان کے کئی الحان ہیں اور ان میں کسی ایک کی پابندی ضروری نہیں۔ عورت اذان نہیں دے سکتی۔ اس پر مالکی، حنبلی اور حنفی متفق ہیں۔ البتہ شافعی کہتے ہیں کہ اگر رفع صوت سے احتراز کرے تو اس میں کوئی کراہت نہیں۔

اذان اقامت صلوٰۃ کی ضروری شرط ہے۔ مساجد میں تو باقاعدہ اس کا اہتمام ہوتا ہے، لیکن مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں، ایک یا زیادہ، گھر کے اندر یا باہر، سفر یا حضر میں، ان کے لیے مستحب ہے کہ اقامت صلوٰۃ سے پہلے اذان دے لیں۔

اقامت صلوٰۃ میں بھی اذان ہی کے کلمات دہرائے جاتے ہیں، البتہ پانچویں کلمے "حی علی الفلاح" کے بعد دو مرتبہ کلمۂ "قد قامت الصلوٰۃ" کا اضافہ کر لیا جاتا ہے۔

جب اذان دی جائے تو سننے والوں کو چاہیے کہ اذان کے کلمات کو مؤذن کے ساتھ ساتھ خود بھی آہستہ آہستہ دہراتے جائیں، لیکن چوتھا اور پانچواں کلمہ سنیں تو اسے دہرانے کی بجائے لاحول ولا قوۃ الا باللہ (اللہ کے سوا کسی کو طاقت اور اقتدار حاصل نہیں) کہیں۔ فجر کی نماز میں کلمات تثویب کے سننے پر صَدَقْتَ و بَرِرْتَ کہنا چاہیے۔

اذان کے بعد دعاء بھی کی جاتی ہے اور ایسا کرنا مستحب ہے۔ دعا کے الفاظ یہ ہیں: اللهم ربّ هذه الدعوة التامة و الصلوٰة القائمة آت محمدؐ الوسيلة و الفضيلة و ابعثه مقامًا محمودًا الذي وعدته و ارزقنا شفاعته يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد۔

شیعہ اذان کے بعد یہ دعا پڑھتے ہیں: اللهم اجعل قلبي بارًا و عيشي قارًا و عملي سارًا و رزقي دارًا و اولادي ابرارًا و اجعل لي عند قبر نبيك محمد صلى الله عليه وسلم مستقرًا و قرارًا برحمتك يا ارحم الراحمين۔

اذان میں چونکہ اسلام کے بنیادی عقائد کی تکرار بار بار ہوتی ہے، لہٰذا ہر مسلمان بچے بچی کی پیدایش پر اس کے کان میں اذان کہی جاتی ہے۔

اذان کی ابتدا کیسے ہوئی؟ اس کی صورت یہ ہے کہ آنحضرت صلعم مدینۂ منورہ تشریف لائے تو اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ لوگوں کو نماز کے وقت کی اطلاع ہو جایا کرے۔ آپؐ نے صحابہؓ سے مشورہ فرمایا۔ بعض نے ناقوس بجانے کی رائے دی، آپؐ نے فرمایا یہ نصاریٰ کی چیز ہے؛ بعض نے بوق کی، آپؐ نے فرمایا یہ یہود کی چیز ہے؛ بعض نے دف کی، آپؐ نے فرمایا یہ رومیوں کی چیز ہے؛ بعض

نے آگ جلانے کی رائے دی، آپؐ نے فرمایا یہ مجوس کا طریق ہے؛ بعض نے کہا ایک جھنڈا نصب کر دیا جائے؛ لیکن کوئی فیصلہ نہ ہو سکا اور مشورہ ختم ہو گیا؛ لیکن آنحضرت صلعم کو برابر اس کا خیال تھا کہ صلوٰۃ کی اطلاع کا کوئی طریق ہونا چاہیے۔ حضرت عبداللہؓ بن زید نے بھی اسی خیال میں رات بسر کی۔ انہوں نے اپنی جگہ [اور حضرت عمرؓ نے اپنی جگہ] خواب میں دیکھا کہ ایک فرشتہ انہیں اذان اور اقامت سکھا رہا ہے۔ وہ آنحضرت صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو معلوم ہوا کہ وحی میں بھی آپؐ کو یہی طریق بتایا گیا ہے، لہٰذا آنحضرت صلعم نے حکم دیا کہ ہر نماز سے پہلے اذان دی جائے۔ یوں اذان شروع ہوئی۔ ایسے ہی صحیحین کی روایت ہے کہ جب لوگوں نے آپ سے یہ عرض کیا کہ نماز کے وقت کی اطلاع کا کوئی ذریعہ ہونا چاہیے تو آپ نے حضرت بلالؓ کو طلب فرمایا اور انہیں اذان کا حکم دیا۔

شیعہ روایت یہ ہے کہ معراج میں آنحضرت صلعم نے جو بھی نماز ادا کی اس سے پہلے جبرئیل علیہ السلام نے اذان دی۔ دوسری یہ کہ آنحضرت صلعم نے جبرئیل علیہ السلام سے وحیاً اذان سنی (دیکھیے الفروع من الکافی و من لا یحضرہ الفقیہ).

مستشرقین میں بیکر Becker (*Isl.*، ۲، ۱۹۱۲ء، ص ۳۸۶ ببعد) نے عیسائیوں اور متووخ Mittwock نے (*Akh. Pr. Ak. w*، ۱۹۱۳ء، Phil. Hist. Classe، شمارہ ۲، ص ۲۲ ببعد) یہود و نصاریٰ کے ہاں بھی اذان کا نمونہ تلاش کر لیا ہے، گو بصورت یہود کمتر یقین کے ساتھ، جیسا کہ انگریزی انسائکلوپیڈیا آو اسلام کے مقالہ‌نگار کا خیال ہے (دیکھیے کتاب مذکور، مادۂ اذان).

مآخذ: سنی مآخذ کے لیے دیکھیے کتب حدیث و فقہ؛ مختصر مطالعے کے لیے (۱) عبدالرحمٰن الجزری: کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ، الجزء الاول؛ شیعی مآخذ کے لیے بالخصوص (۲) ابو جعفر محمد بن علی: من لا یحضرہ الفقیہ؛ (۳) ابو جعفر محمد بن یعقوب: الفروع من الکافی، وغیرہ؛ مستشرقین کی تصانیف میں دیکھیے (۴) Snouck Hurgronje: *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*، ص ۸۷ = *Verspr. Geschr.*، ۵: ۸۳؛ (۵) A. Querry: *Droit Musalman*، ۱: ۶۶؛ (۶) Wensinck: *Muhammad an die Jodan to Madina*، ورق ۱۱۷ (فرانسیسی ترجمہ در *RA fr.*، ۱۹۰۸ء، ورق ۵۶).

(سید نذیر نیازی)

اَذْرُح: (قب Αδρου) شاذ طور پر اَذْرَح، مَعان اور الرَّقیم (Petra) کے درمیان ایک مقام، رومیوں کی ایک شاندار خیمہ گاہ (جس کے بچے کھچے آثار کا حال برونّو Brünnow اور ڈومسزوسکی Domaszewski نے بیان کیا ہے) اور جس میں ایک چشمے سے پانی آتا تھا۔ زمانۂ قبل اسلام میں یہ مقام قبیلۂ جُذام کے علاقے میں واقع تھا اور قریش کے کاروان یہاں آیا جایا کرتے تھے۔ یہاں کے لوگوں نے غزوۂ تبوک (۹ھ / ۶۳۰ء) پر روانگی کے زمانے میں خراج دینا منظور کر کے نبی [کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم] کی اطاعت قبول کر لی تھی۔ اس قبولِ اطاعت کا وہ معاہدہ جو ہمارے مآخذ کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے غالباً مستند ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی مقام پر [حضرت امام] حسنؓ بن علی [کرم اللہ وجہہ] نے امیر معاویہؓ کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ بعض عرب جغرافیانویسوں کے بیان کے مطابق اَذْرُح ولایت بلقاء کے ضلع الشّراۃ کا صدر مقام تھا۔ محاربات صلیبی کے زمانے سے اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا، اگرچہ اس خطے میں صلیبی اَھَنت اور وادی موسیٰ (Vaux Moyse) وغیرہ پر قابض تھے۔

مسلمانوں کی تاریخ میں اَذْرُح کی شہرت اس

مجلسِ تحکیم کی وجہ سے ہوئی جو جنگِ صفّین کے بعد منعقد ہوئی تھی تا کہ [حضرت] علیؓ اور [امیر] معاویہؓ کے باہمی مناقشے کے سلسلے میں کسی فیصلے پر پہنچا جا سکے (دیکھیے مادہ‌های علی و معاویة).

مآخذ: (۱) الاصطخری، ص ۵۸؛ (۲) المقدسی، ص ۱۵۴، ۱۵۵؛ (۳) الیعقوبی: بلدان، ص ۳۲۶؛ (۴) الہمدانی، ص ۱۲۹؛ (۵) البکری (طبع وستنفلد Wüstenfeld)، ص ۸۳؛ (۶) یاقوت، ۱: ۱۸۴ ببعد؛ (۷) Brünnow و Domaszewski: *Die Provincia Arabia*، ۱: ۳۴۴ ببعد؛ (۸) لیسٹرینج Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۳۵، ۳۹۳، ۳۸۴ — حدود العالم، ص ۱۵۰، کا یہ بیان کہ اس مقام پر خارجی رہتے تھے الشُّرات اور الشُّراۃ (خوارج) کے الفاظ کے درمیان التباس کا نتیجہ ہے.

(L. VECCIA VAGLIERI و H. LAMMENS)

* **اَذْرِعات**: بائبل کا اِدْری Edrei، جو آج کل دَرعة [دراعا] کے نام سے مشہور اور ولایت حَوران کا صدر مقام ہے۔ یہ دمشق سے جنوب کی طرف ۱۰۶ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ سبزی مائل سیاہ پتھر (basaltic) کے علاقے اور صحرا کی درمیانی سرحد پر واقع ہونے کی وجہ سے یہ شہر ہر دَور میں اناج کی منڈی اور تجارتی شاہراہوں کا اہم مرکز بنا رہا اور ایک زمانے میں شراب اور تیل کی پیداوار کے لیے بہت مشہور تھا۔ آشوری فتح (۷۳۲ ق۔م) سے پہلے یہ شہر دمشق اور اسرائیل کی سلطنتوں کے درمیان مابہ نزاع رہا اور بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ وہی شہر ہے جس کا ذکر اَمرنہ کی الواح میں اَدُوری کے نام سے آیا ہے۔ بتانیہ Batanea کے دارالحکومت اَذرآ کو انطیوکس Antiochus ثالث نے ۲۱۸ ق۔م میں فتح کیا؛ بعد ازآں اس پر نبطیوں نے قبضہ جما لیا، پھر یہ رومیوں کے زیرنگین ہو گیا اور ۱۰۶ء سے [سلطنتِ روم کے] عرب صوبوں (Provincia Arabia) میں شامل کر لیا گیا۔ عیسوی دَور میں اذرآ عرب کی ایک اسقفیہ (bishopric) کا مرکز بنا۔ ۶۱۳ یا ۶۱۴ء میں ایرانیوں نے بوزنطیوں پر اپنی فاتحانہ یلغار کے دوران میں اس شہر کو تاراج کیا اور اس علاقے کے زیتون کے باغ تباہ کر دیے۔ (الطّبری، ۱: ۱۰۰۵، ۱۰۰۷)۔ ہجرت نبوی [صلعم] سے ذرا پہلے اَذْرِعات ایک یہودی نو آبادی کا اہم مرکز تھا؛ یہودیوں کے قبیلۂ بنو نَضِیر نے، جسے نبی [کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے [بوجوہ] مدینے سے نکال دیا تھا، یہیں آ کر اپنے ہم مذہبوں کے ہاں پناہ لی تھی۔ [حضرت] ابوبکرؓ کے عہدِ خلافت میں یہاں کے باشندوں نے مسلمانوں کی اطاعت قبول کر لی اور جب [حضرت] عمرؓ [القدس کو جاتے ہوے] اس علاقے سے گزرے تو اس شہر کے باشندوں نے ان کا پُرتپاک خیر مقدم کیا۔ کہا جاتا ہے کہ یزید کا بیٹا معاویة ثانی یہیں پیدا ہوا تھا۔ قرامطہ کی بغاوت (۲۹۳ھ / ۹۰۶ء) کے وقت یہاں کے باشندوں کا قتلِ عام کیا گیا.

صلیبی وقائع نگاروں کی کتابوں میں، بالخصوص ۱۱۱۹ اور ۱۱۴۷ء کے تحت، ہمیں اس شہر کا ذکر ”Bernard d'Étampes کے شہر“ کے نام سے ملتا ہے۔ مملوکوں اور عثمانیوں کے زمانے میں اَذْرِعات ضلع بَثَنِیّة کا صدر مقام اور ولایت دمشق کا ایک حصہ شمار ہوتا تھا اور حُجّاج کے راستے کی ایک منزل تھا۔ جب دمشق، عمان اور مدینے کو آپس میں ملانے والی ریلوے لائن بنائی گئی تو اَذْرِعات اس کا ایک اہم سٹیشن اور بصرہ اور حَیفة کو جانے والی ریلوے لائنوں کا جنکشن (مقامِ اتصال) بن گیا۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۱۸ء کو اس پر برطانیہ نے قبضہ جما لیا.

آج کل درعة ریلوے کا ایک اہم مرکز ہے؛ دمشق سے بغداد کو جانے والی جنوبی سڑک یہیں سے گزرتی ہے اور اُردن کی سرحد پر یہ شام کی ایک سرحدی چوکی ہے.

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۱۲۶، ۱۳۹؛ (۲) یاقوت، ۱: ۱۷۰ ببعد؛ (۳) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۳۸۳؛ (۴) Baudrillart: *Dict. Hist. et Géogr. ecclésiastiques*، بذیل مادّهٔ Adraa؛ (۵) Schumacher: *Across the Jordan*، ص ۱۲۱ ببعد؛ (۶) R. Dussaud: *Topographie hist. de la Syrie*، ص ۳۲۵ ببعد؛ (۷) H. Lammens: *Le siècle des Omeyyades*، ص ۹۶ ببعد؛ (۸) R. Grousset: *Hist. des Croisades*، ۱: ۳۴۷ و ۲: ۳۰۵؛ (۹) J. Cantineau: *Les Parlers du Ḥōran*؛ کتبوں کے لیے قب (۱۰) *Syria, Princ. Exp.*، ۱: ۱۰ و A/۲: ۳۰۷ و A/۳: ۲۸۱ ببعد و D/۳: ۶۳ ببعد۔

(N. Elisséeff و F. Buhl)

آذَرگُون: (فارسی: "آتشی رنگ"؛ عربی: اذَرْیُون)، ایک پودا جو تقریباً دو تین فٹ اونچا ہوتا ہے، جس کے نیچے ایک انگلی کے برابر لمبوترے، سرخی مائل زرد رنگ کے اور پھول بدبو دار ہوتے ہیں اور ان کے اندر سیاہ رنگ کا بیج ہوتا ہے۔ اس پودے کی ابھی تک پوری شناخت نہیں ہو سکی؛ چنانچہ یونانی زبان میں χερά ἀζάριον، senecio vulgaris، یعنی معمولی groundsel، کے ہم نام کے طور پر آتا ہے (۱) B. Langkavel: *Botanik der spätern Griechen*، ۱۸۶۶ء، ص ۳۳؛ I. Löw: *Aramäische Pflanzennamen*، ۱۸۷۹ء، ص ۷۳)۔ عرب مصنفین کی بیان کردہ تفصیلات سے گمان ہوتا ہے کہ یہ یا تو گہرے زرد رنگ کا *buphthalmum* ہے، جیسے کہ Clément-Mullet کا خیال تھا اور یا *calendula officinalis* یعنی گیندا ہے، جس میں واقعی شکل و صورت اور رنگ و بو کی یہ سب خصوصیات مجتمع ہیں اور جو پہلے دواؤں میں استعمال ہوتا تھا۔ عربی طب میں اذریون کو مفرّح، تریاق، وغیرہ بتایا گیا ہے، مگر اس پودے کی اہمیت جتنی عقیدۂ عوام میں تھی اتنی طب میں نہ تھی؛ چنانچہ عوام کا عقیدہ تھا کہ محض اس کی بو وضعِ حمل یا اس میں سہولت کے لیے کافی ہے اور اسی طرح مکھیوں، جوؤں اور چھپکلیوں کو بھگانے کے لیے بھی [قب ابوالعلاء بن الزہر: مجربات الخواص، خطی، نسخۂ لاہور، ورق ۲۲ الف؛ الغافقی کے بعض بیانات، مثلاً پھول کی شکل، بو اور دورانِ آفتاب کے ساتھ ساتھ حرکت سے سورج مکھی کا گمان ہوتا ہے، قب مخزن الادویۃ، دہلی ۱۲۷۸ھ، ص ۵۳، جہاں اسے سورج مکھی ہی لکھا ہے]۔

مآخذ: (۱) ابن البیطار: جامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۱: ۱۶؛ (۲) ابن العوّام: فلاحۃ، ترجمہ از Clément و Mullet، پیرس ۱۸۶۶ء، ۱: ۲۶۹؛ (۳) قزوینی، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۱: ۲۷۱؛ (۴) L. Leclerc، در *Notices et extraits des manuscrits*، ۲۳: ۳۸؛ (۵) مایرہوف Meyerhof و صُبحی Sobhy: *The abridged version of "the Book of Simple Drugs"* etc. [منتخب کتاب جامع المفردات للغافقی، انتخاب از ابن العبری]، ۱: ۱۴۶ ببعد [متن عربی، ص ۵۳]۔

(J. Hell ہِل)

اِذْن: (ع) اجازت۔ اسلامی فقہ کی کتابوں میں غلاموں سے متعلق قوانین کے باب میں اذن کے خاص ضوابط دیے گئے ہیں۔ از روے فقہ غلام عموماً قانونی طور پر جائز معاملات کو سرانجام دینے کے اہل نہیں سمجھے جاتے، تاہم اگر کوئی آقا اپنے کسی غلام سے اپنے کاروبار میں کوئی خدمت لینا چاہے تو وہ اسے معاملاتِ قانونی طے کرنے کا مجاز قرار دے سکتا ہے۔ جس غلام کو اس قسم کا اختیار دیا گیا ہو اسے فقہ کی کتابوں میں 'ماذون لہ' کہا جاتا ہے، یعنی وہ جسے اذن دیا گیا ہے۔ جس غلام کو اس قسم کا اختیار حاصل ہو اس کے طے کردہ معاہدے قانوناً جائز اور حتمی سمجھے جاتے ہیں، بشرطیکہ وہ ان اختیارات کی حد سے تجاوز نہ

کرے جو اسے دیے گئے ھیں اور قرض خواھوں سے جو وعدے اس نے کیے ھوں ان کی ضمانت اس مال و اسباب سے کرے جو اسے اس کے مالک نے کاروبار چلانے کے لیے سپرد کیے ھیں.

(جوئنبول TH. W. JUYNBOLL)

* **الاَذْوَاء** : ذُو کی جمع مُکسّر، جس سے مراد یمن کے وہ بادشاہ اور امراء ھیں جن کے نام ذُو سے شروع ھوتے ھیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور مثامنة، یعنی حِمْیَر [رَكَ بان] کے آٹھ شہزادے (قبل [رَكَ بان] [قَبَ مفاتیح العلوم، لائڈن، ص ۱۲۸؛ العقد، ۲ : ۵۸، س ۳۶] ھیں، جنھیں بادشاہ کے انتخاب کے موقع پر منصب بادشاھت کا حق حاصل ھوتا تھا۔ ان کے نام حسب ذیل ھیں : ذوجَدَن، ذوحَزَفر، ذو خَلیل، ذو مقار (مَقار)، ذو سُحر، ذو صِرْواح، ذو ثُعْلُبان (ثُعْلُبان)، ذو شَکَلان [قَبَ العقد، ۲ : ۵۸ س ۳۵ و حواشی؛ السمعانی، ورق ۵۰۷ ب، بذیل المثامنة : "ملوك حِمْیر کے آٹھ اصحاب بلند مرتبہ ھوتے تھے اور ان سے کم درجے کے ستر آدمی۔ بادشاہ کے مرنے پر، ان آٹھ میں سب سے افضل کو بادشاہ بنا دیا جاتا تھا اور ان سَتّر میں سے ایک کو آٹھ میں شامل کر لیتے تھے"]۔ الهمدانی: اِکْلِیل، ۸ (طبع نبیه فارس) : ۱۰۹، اس فہرست میں ذُو مَراثِد کو بھی شامل کرتا ھے، جس کا نام ان اشعار میں بھی آیا ھے جن کا حوالہ نَشْوان، ۱ : ۲۶۳ نے دیا ھے، مگر ان میں ذُوسُحر کا نام نہیں ھے.

مآخذ: (۱) لین Lane، ص ۹۸۵ الف؛ (۲) الهَمْدانی: *Süd-arab. Muštabih*، طبع لوف گرن Löfgren، ص ۴۸ تا ۵۴ (اس لفظ کا مشتق اَذْوانِیَّة، بمعنی لقب یا منصب اذواء، بھی مذکور ھے) قَبَ O. Löfgren : *Ein Hamdāni-Fund*، Uppsala ۱۹۳۵ء، ص ۲۱)؛ (۳) نَشْوان : شمس العلوم، طبع Zetterstéen، ۱ : ۲۶۳، طبع عظیم الدین احمد، در *GMS*، ۲۵ : ۱۶، ۲۹، ۳۸؛ (۴)

M. Hartmann : *Die arabische Frage*، ص ۳۱۹ ببعد.

(لوف گرن O. LÖFGREN)

اَرَاکان : زیریں برما کا انتہائی مغربی حصہ، جو کوھستان اراکان، یوما اور خلیج بنگال کے درمیان واقع ھے - ۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۴ء تک اراکان ایک خود مختار مملکت تھی - اس کے بعد یہ (برطانوی حکومت کے ماتحت ۱۲۴۱ھ / ۱۸۲۶ء سے) برما کا ایک حصہ بن گئی۔ نویں صدی ھجری/چودھویں صدی میلادی سے تیرھویں صدی ھجری / اٹھارھویں صدی میلادی تک تاریخ اراکان کا اسلامی بنگال کی تاریخ سے بہت قریبی تعلق رھا.

تیسری صدی ھجری / نویں صدی میلادی سے اراکان کا مذھب بدھ مت تھا، لیکن ۸۰۹ھ / ۱۴۰۶ء میں اراکان کا بادشاہ نرمیخلہ Narameikhla برمیوں سے شکست کھا کر بنگال کے مسلمان حکمران کے ھاں پناہ گزین ھوا اور بنگال کے سلطان کی افواج نے سے ۸۳۳ھ / ۱۴۳۰ء میں اس کا تخت واپس دلوا دیا۔ اس طرح وہ سلطان بنگال کا باجگذار بن گیا (اس سلطان کی شناخت کے لیے دیکھیے Phayre، ص ۷۶ تا ۷۷؛ Collis، ص ۳۴ تا ۵۲؛ *History of Bengal*، ۲ : ۱۲۰ تا ۱۲۹).

جہاں نرمیخلہ کا تعلق بنگال سے ایک باجگذار کا رھا تھا وھاں اس کے بھتیجے بساوپیو Basawpyu کا ایک فاتح کی حیثیت سے ھو گیا، کیونکہ اس نے چٹاگانگ (چاٹگام) کی اھم بندرگاہ فتح کر لی - ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء کے قریب راجا ٹپرا نے یہ بندرگاہ اس سے چھین لی، لیکن شاہ مِنیزہ Minyaza نے اسے دوبارہ جیت لیا۔ اس کے بعد یہ بندرگاہ ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء سے ۹۳۶ھ / ۱۵۲۹ء تک حسین شاھی سلاطین کے قبضے میں رھی - چٹاگانگ شاہ منبن Minbin کے عہد سے شاہ سنداثودمہ Sandathudamma کے عہد تک اراکان کی مملکت میں شامل رھا.

اب اراکان کی بحری فوجوں نے، جن کا مستقر چٹاگانگ میں تھا، خلیج کے دہانے پر رہنے والے پرتگیزی بحری ڈاکوؤں کے ساتھ مل کر بنگال کے دریائی علاقوں پر تسلط جما لیا۔ یہ لوگ نوا کھلی اور باقر گنج کے اضلاع میں لوٹ کھسوٹ کرتے اور بنگال کے لوگوں کو غلاموں کی طرح فروخت کرتے تھے (ایسے لوگوں کی کثرتِ تعداد کا اندازہ کرنے کے لیے دیکھیے *Travels of Father Maurique*، طبع C. E. Luard) اور واقعہ یہ ہے کہ یہ اضلاع کئی سال تک در حقیقت اراکانیوں کے قبضے میں رہے؛ بلکہ ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۵ء میں اراکانیوں نے سلطنتِ مغلیہ کے صوبائی صدر مقام ڈھاکے کو بھی تاراج کیا۔

۱۰۷۰ھ / ۱۶۶۰ء میں شاہ شجاع نے اپنے بھائی اورنگ زیب کی فوجوں سے بنگال میں شکست کھائی اور اراکانیوں کے ایک مختصر بحری بیڑے کے ساتھ، جس نے جنگ میں اس کی مدد کی تھی، اراکان چلا گیا اور مروہانگ Mrohaung کے مقام پر اراکان کے بادشاہ سنداتودمہ کے ہاں پناہ گزین ہوا۔ مغل اسے وہاں سے نکالنے کے لیے رقمیں پیش کرتے رہے۔ ادھر شاہ شجاع نے، جسے وہاں سے جانے کے لیے جہاز نہ مل سکے، اراکان کے مسلمانوں سے، جو خاصی بڑی تعداد میں تھے، ساز باز شروع کر دی۔ ۹ جمادی الآخرة ۱۰۷۱ھ / ۷ فروری ۱۶۶۱ء کو اراکان کی فوج نے اس کے گھر کا محاصرہ کر لیا اور شہزادہ غالبًا اس کش مکش میں، جو اس موقع پر رونما ہوئی، مارا گیا (دیکھیے G. E. Harvey: *Jour. Burma Research Soc.*، ۱۹۲۲ء، ۲: ۱۰۷ تا ۱۱۵)۔

اورنگ زیب کے نائب السلطنت شایستہ خان نے شاہ شجاع کی موت کا انتقام لیا۔ اس نے اراکانیوں کے دو بحری بیڑے تباہ کر کے ان کے حملوں کا خاتمہ کر دیا اور ۱۰۷۶ھ / ۱۶۶۶ء میں چٹاگانگ (چاٹگام) پر قبضہ کر لیا (پرتگیزیوں کو ایک سال پہلے ہموار کر لیا گیا تھا اور امیر منگت رائے والی چاٹگام کا بیٹا کمال بھی اس مہم میں مغلوں کے ساتھ شامل تھا۔ امیر منگت رائے ۱۰۴۸ھ / ۱۶۳۸ء میں چاٹگام سے بھاگ کر ڈھاکے چلا گیا تھا)۔

اس طرح مشرقی بنگال میں اراکانیوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا، اگرچہ غلام حاصل کرنے کے لیے یلغاروں کا سلسلہ بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی میلادی تک جاری رہا۔ علاوہ بریں مسلمان قسمت آزما سپاہیوں نے بنگال کے امیروں کی معتدبہ تعداد کو ساتھ ملا کر اراکان کے صدر مقام میں بغاوت کا علم بلند کیا اور بیس سال تک اراکان پر ان کا تسلّط رہا۔ بنگال کے دو مسلمان شاعروں دولت قاضی اور سید الاوّل کو، جو اراکان کے بادشاہوں تھیری تھودمہ اور سندا تھودمہ کے درباروں سے وابستہ تھے، دربار کے ایسے ہی مسلمان حکّام و اہل کاران کی سرپرستی حاصل تھی۔ ان مسلمان سپاہیوں کی نسل کے لوگ اب بھی رمری اور اکیاب کے علاقوں میں آباد ہیں اور کمن (فارسی لفظ کمان کا مخفف) کہلاتے ہیں (پشپندر بھٹاچاریہ: *Bengal Past and Present*، شمارہ ۶۵، ۱۹۲۷ء: ص ۱۳۹ تا ۱۴۴)۔

مسلمانوں سے اراکانیوں کے تعلّقات کا اظہار اس شکل میں ہوا کہ اراکان کے بدھ بادشاہوں نے اسلامی القاب اختیار کر لیے اور ایسے سکّے رائج کیے جن پر ان کے یہ القاب یا کلمة (طیّبة) فارسی رسم الخط میں منقوش تھا۔

اراکانی لقب	عہد حکومت	اسلامی لقب	سکہ
نرمیخلا Narameikhla	۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء تا ۸۳۷ - ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۳ء	---	سلطان بنگال کا باجگذار
مِنگ کھری Meng Khari	۸۳۷ - ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء تا ۸۶۳ - ۸۶۴ھ/ ۱۴۵۹ء	علی خان	---
بَساوپیو Basawpyu	۸۶۳ - ۸۶۴ھ/ ۱۴۵۹ء تا ۸۸۷ھ/ ۱۴۸۲ء	کلیمہ شاہ	کلمۂ [طیبہ]
کسابَدی Kasabadi	۹۲۹ - ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳ء تا ۹۳۱ - ۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵ء	اِلیاس شاہ سلطان	کلمۂ [طیبہ] و اسلامی لقب
تھتسہ Thathasa	۹۳۱ - ۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵ء تا ۹۳۷ - ۹۳۸ھ/ ۱۵۳۱ء	علی شاہ	,, ,,
مِنبِن Minbin	۹۳۷ - ۹۳۸ھ/ ۱۵۳۱ء تا ۹۶۰ - ۹۶۱ھ/ ۱۵۵۳ء	زَبُوک شاہ	اسلامی لقب
مِنْ پلانگ Minpalaung	۹۷۸ - ۹۷۹ھ/ ۱۵۷۱ء تا ۱۰۰۱ - ۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۳ء	سکندر شاہ	,,
منیازگی Minyazagyi	۱۰۰۱ - ۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۳ء تا ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء	سلیم شاہ	,,
مِنہ کمانگ Minhkamaung	۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء تا ۱۰۳۱ - ۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۲ء	حسین شاہ	,,
تھِیرِی تھودمہ Thirithudamma	۱۰۳۱ - ۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۲ء تا ۱۰۴۷ - ۱۰۴۸ھ/ ۱۶۳۸ء	سلیم شاہ	فارسی حروف
سنداتھودمہ Sandathudamma	۱۰۶۲ - ۱۰۶۳ھ/ ۱۶۵۲ء تا ۱۰۹۶ - ۱۰۹۷ھ/ ۱۶۸۵ء	نہ اسلامی لقب	نہ سکہ

ظاہر ہے کہ اراکانی سکے بنگال کے سکوں کے نمونے پر ڈھالے جاتے تھے؛ چنانچہ بنگال [کذا، اراکان؟] میں سکوں پر کلمۂ [طیبہ] کا استعمال اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب سلطان بنگال نے نرمیخلا کو اراکان کے تخت پر بحال کیا اور دونوں ملکوں کے سکوں پر بھدا سا کوئی خط استعمال کیا گیا (دیکھیے Phayre: *Coins of Arakan, of Pegu, and of Burma*، در *International Numismata Orientalia*، ۱۸۸۲ء؛ (۲) M. S. Collis، در *Jour. Burma Research Soc.*، ۱۹۲۵ء، ۱۵: ۳۴ تا ۵۲؛ (۳) J. W. Laidley، در *JASB*، ۱۸۴۶ء، لوحہ ۴، شمارہ ۱۲؛ (۴) H. F. Blochmann، در *JASB*، ۱۸۷۳ء، ۱: ۲۰۹ تا ۳۰۹).

اراکان میں مسلمانوں نے اپنے آثار مروہانگ Mrohaung میں سندھکن Sandihkan کی مسجد اور اکیاب اور سندوے Sandoway میں بدرموکن Buddermokan، یعنی بدرالدین اولیاء کی خانقاہوں، کی شکل میں چھوڑے ہیں ۔ ان بزرگ کی

مشہورترین خانقاہ چاٹگام میں ہے اور وہ بنگال اور اراکان کے ملاحوں کے سرپرست ولی ہیں (دیکھیے *Monograph on Arakan Antiquities* : E. Forchhammer اور Sir R. C. Temple، در *Jour. Burma Research Soc.*، ۱۹۲۵ء، ص ۱ تا ۲۸)۔

مآخذ: (۱) Sir A. P. Phayre : *History of Burma*، ص ۷۶ تا ۸۱، ۱۷۰ تا ۱۸۸؛ (۲) G. E. Harvey : *History of Burma*، ص ۱۳۷ تا ۱۴۹؛ (۳) *History of Bengal*، ج ۲، طبع سر جادو ناتھ سرکار، ڈھاکہ ۱۹۴۸ء؛ (۴) سر جادو ناتھ سرکار : *Studies in Aurangzib's Reign*، ۱۹۳۳ء، ص ۱۹۱ تا ۲۰۲۔

(G. E. HARRISON تلخیص)

* **اُرامار**: اُرامار ترکی کے ملکی جغرافیے میں بعض اوقات اُرامار کو ایک قضا [ضلع، جس کا حاکم قائم مقام کہلاتا ہے] بتایا جاتا ہے، جس میں دو ناحیے [تحصیلیں، جن کے حاکم وزیر کہلاتے ہیں] شامل ہیں، یعنی جلومر اور اِسترنی، جہاں بتیس قصبات ہیں اور ۱۰،۹۲۵ نفوس آباد ہیں (قب Cuinet : *Turquie d'Asie*، ۲ : ۷۵۹) اور کبھی اس نام کے ایک ناحیے کا ذکر ملتا ہے، جو ولایت وان [رک بان] کی سنجق حکاری میں گور نامی قضا کا ایک حصہ ہے۔ اس ضلعے کو دیکھنے کے بعد، جو وسطی کردستان کے وسط میں ایک غیر معروف مقام ہے، ہمارا رجحان اس دوسری تعریف کو قبول کرنے کی طرف ہے۔ نہ صرف یہ کہ ارامار کو ایک قضا ہونے کی اہمیت حاصل نہیں، بلکہ جن دو ناحیوں کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے ان میں پہلا سرکش غیرے نسطوری [رک بان] آباد ہیں۔ ان میں سے ایک یعنی جیلو [رک] تو خود مشہور ہے اور ارامار کم از کم کچھ خاصہ کردی ہے اور مالا میری Mala Miri کے گھرانے کے زیر سیادت ہے، جو ہکاری نہیں بلکہ دوسکی زوری کے ایک قبیلے سے متعلق ہے (Cuinet، کتاب مذکور)۔ کردستان کے اس حصے کے متعلق ترکی بیانات کی عدم صحت کا یہ ایک اور ثبوت ہے۔ ارامار کی سرحدیں حسب ذیل ہیں: شمال کی طرف اِستازن اور گور؛ جنوب میں رِیکان؛ مغرب میں جیلو، باز اور تخوبہ [قب نسطوری] اور ارتُشی؛ اور مشرق میں ساٹ [قب شمدینان]۔ ارامار ۵،۵۲۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے (قب ڈکسن Dickson) اور چھوٹے چھوٹے دیہات کے ایک مجموعے کا نام ہے، جو روباری بتّن کے اوپر ایک سنگلاخ شاخ کوہ کے دونوں طرف بکھرے ہوئے ہیں؛ خود اس شاخ کے اوپر، جو گپرانی زیر Gaprāni Zhēr کے نام سے موسوم ہے، گرہ بوتی کے مقام پر اس مجموعۂ دیہات کا صدر مقام اور آغاؤں کا مسکن ناوکند، یعنی "وسط شہر" ہے۔ شاخ کوہ کے آخری کنارے پر جو سرا نکلا ہوا ہے اسے ایک وسیع قبرستان نے گھیر رکھا ہے۔ گیرہ بوبی کے نام سے، جس کا مفہوم ہم "بستی کی پہاڑی" لیتے ہیں، بظاہر اس بستی کی قدامت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کہ گیران جن ڈھلانوں کو جدا کرتا ہے ان پر بڑے اہتمام کے ساتھ زراعت کی جاتی ہے اور ان میں چھوٹے چھوٹے طبقات (terraces) کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے، جن میں سے ایک طبقہ یا تو کوئی کھیت ہے اور یا ایک مختصر سا باغ، اس خیال کی رہنمائی کرتی ہے کہ بستی نے مدتوں پہلے اس جگہ کو سکونت کے لیے منتخب کر لیا تھا اور وجہ یہ تھی کہ یہ ایک جنگلی علاقے کے بیچ میں بالکل الگ تھلگ واقع ہے۔

کوہستانی جغرافیہ: اس علاقے کی عمومی خصوصیات کے لیے دیکھیے مادۂ نسطوری۔ ارامار اُس قوس کے مشرقی سرے پر واقع ہے جس کی تشکیل جلوطاغ کرتا ہے۔ بقول ڈکسن Dickson ترکی کردستان کے پہاڑی سلسلے اور وادیاں تقریباً خطوط عرض بلد

کے متوازی واقع ہیں اور ایرانی سرحد کے نزدیک جا کر وہ جنوب مشرقی سمت اختیار کر لیتی ہیں، یعنی اس جگہ جہاں ان کا خطِ محور تبدیل ہوتا ہے بلندیوں اور وادیوں کا ایک پیچیدہ سلسلہ بن گیا ہے۔ مذکورہ تبدیلی محور کے مرکز کے نزدیک سلسلے کا پیچیدہ‌ترین حصہ ہے، جسے ھَرکی اراماار کہا جا سکتا ہے.

سڑکوں کا نظام: اگرچہ واقعہ یہ ہے کہ یہاں کی سڑکیں محض پگ ڈنڈیاں ہیں، جو قبائل کے درمیان مواصلات کے کام آتی ہیں، تاہم ان کی سمتوں کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا تاکہ ان راستوں کا تعلق سڑکوں کے اس نظام کے ساتھ معلوم ہو سکے جس کا مطالعہ ہم رَوان دِیز اور شمدینان (قب بہ مادّہ) کے ضمن میں کریں گے۔ اور جس کی ازمنۂ قدیم میں یقیناً زیادہ اہمیت رہی ہوگی۔ ارامار سے گَوَر کو راستہ شمسی کی، درۂ باش دازین، عنی کانی، بازِرگا اور دِبّه ہوتا ہوا جاتا ہے۔ اس سڑک پر ایسے نشانات ملتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ زیادہ خطرناک مقامات پر تعمیر کا کچھ کام کیا گیا تھا۔ جنوب کی طرف یہ سڑک ایک نہایت تنگ گھاٹی سے گزر کر بہنے نیروہ (قب نیچے) جاتی ہے اور وہاں اس کی دو شاخیں ہو جاتی ہیں: (۱) مغرب کی طرف ازتوشی کے ضلع کے برابر سے براہ بیری جی تتیم اور ضلع نروہ کے قریب سے برہ ولّہ اور بیری ھلانہ، جن میں سے موخرالذکر مقام زاب اکبر کے بائیں کنارے پر سریہ کے بالمقابل عُکرا سے آنے والی سڑک پر واقع ہے اور (۲) مشرق کی سمت ضلع رکانی کے پاس سے براہ بزالی سمجہ اور اَوِمَرِک (گذرگاہ آب) سے برزان اور بھہراس کی طرف، جو زاب اکبر کے بائیں کنارے پر برکیپران کے بالمقابل اسی طرح عکرا سے آنے والی سڑک پر واقع ہیں۔ ایک تیسری سڑک نِروہ سے شمدینان کے مرکز نہری کی طرف رَزگہ، قزلزھنے، پرامیزی (تین قبائل یعنی زکانی، ھرکی اور دسکانی کی سرحد)، دیرعہ، ھرکی کی گھاٹی (شیوہ ھرکی)، بِگُور، مَزرہ اور نہری سے ہوتی ہوئی جاتی ہے۔ امید ہے کہ ترکی اور عراق کے درمیان سرحد کا قطعی تعین ہو جانے کے بعد اس علاقے کا ٹھیک سے جائزہ لیا جائے گا اور نقشے بنائے جائیں گے، اور آج کل کی طرح نقشوں میں خالی جگہیں اور غلطیاں نظر نہیں آئیں گی (قب *Asie Française*، اکتوبر - نومبر ۱۹۲۶ء، معاہدۂ حد بندی).

نسل و قوم: خود ارامار اور اس کے قرب و جوار میں بسنے والے مندرجۂ ذیل کُرد قبائل کا ذکر کیا جا سکتا ہے، بشمول ان شاخوں کے جو کردوں کی نقلِ مکانی کی وجہ سے لازماً اِدھر اُدھر پھیل گئیں؛ ہر قبیلے کے نام کے بعد ضلع کا نام اور گھرانوں کی تعداد خطوط وحدانی میں دے دی گئی ہے: (۱) دسکانی ژوری (ارامار، ۲,۰۰۰)؛ (۲) نِروئے (نِروہ، قضائے آمادیہ، ۸۰۰)؛ (۳) دیری (گَوَر اور کُلبہ دیری، ۱,۰۰۰)؛ (۴) پِنیانِش (گَوَر اور جلامیرک کے درمیان اور بزھلکی کا ایک حصہ، نزد باش قلعہ، ۴,۰۰۰)؛ (۵) دسکانی زیری (قضائے دِھَک، ۲,۰۰۰)؛ (۶) مِزوری زیری (محلِ مذکور، ۷,۰۰۰)؛ (۷) بروار (محلِ مذکور، ۴,۰۰۰)؛ (۸) گوئرے (خانہ بدوش، جو موسم سرما دِھَک میں اور گرمیاں گَوَر اور ارامار میں گزارتے ہیں، ۱,۴۰۰)؛ (۹) چِلی (جلامیرک، ۶,۰۰۰)؛ (۱۰) ازتوشی (گرمیاں فراشن اور سردیاں برنے ژنگار میں بسر کرتا ہے، ۶,۰۰۰)؛ (۱۱) ازتوشی (سکونت گزین: اُلباک، ۱,۰۰۰؛ نردیز، ۱,۰۰۰)؛ (۱۲) ازتوشی کے بعض گھرانے: کودن، مام خورن، ژرکی (جلامیرک کے ارد گرد، ۶,۰۰۰).

تاریخ: جہاں تک ہمیں علم ہے مرآة البلدان (تہران، ص ۲۲) میں مندرجۂ ذیل مختصر سے اندراج کے

سوا ارامار کا تذکرہ کسی کتاب میں موجود نہیں : "اُرمُر، بضمِ اوّل و سکونِ ثانی، یکے از اصقاع [اقصاے (؟)] آذربیجان است۔ در آنجا جمع کثیر براے جنگ و مدافعۂ سعید بن العاص جمع شدند۔ سعید جریر بن عبداللہ البجلی را بہ جنگ آن جماعت مامور کرد و جریر آن جماعت را منہزم و سرکردۂ ایشان را بر دار زد"۔ یہاں ہمارے لیے یہ باتیں قابلِ غور ہیں : (۱) اُرمُر، جس کا پہلا حصہ اُر کوہی نسطوریوں کے تلفظ کے مطابق ہے، مگر دوسرا حصہ [مُر]، جہاں الف کی جگہ محض زبر ہے، اس سے مختلف ہے (کُردی زبان میں اس کا تلفظ ھُورامار ہے، جسے وہ اپنی مخصوص ھاے مخلوط کے ساتھ ادا کرتے ہیں)؛ (۲) نسبت البجلی، جس کا تعلق بجیل نامی مقام سے سمجھنا چاہیے، جو اس نواح کا ایک کرد گاؤں اور خاندانِ شیخ بجیلی کی وجہ سے مشہور ہے؛ (۳) اس واقعے کی تاریخ نہیں دی گئی۔ تاہم مرکزی کردستان کے اس تمام حصے کی مانند یقیناً ارامار کی بھی ایک مبہم حاصل تاریخ رہی ہوگی، جس کا ان اصقاع میں عیسائیت کی تاریخ سے بہت گہرا تعلق ہوگا۔ ہم یہاں ماری مَمّو کے نسطوری گرجا کی کیفیت بیان کرتے ہیں، جو ارامار میں اسی نام کے گاؤں میں واقع ہے اور جس کی کیفیت کسی نے اس سے پہلے بیان نہیں کی۔ ڈکسن Dickson نے محض اس کا نام دیا اور Cuinet (وہی کتاب، ۲ : ۷۵۷) کہتا ہے کہ "چالیس نسطوری رعایا (Rays) کو، جو ارامار میں متوطن ہیں، کُردوں کے شہر (کذا!) کے دو نسطوری گرجاؤں کی حفاظت تفویض ہے"۔ دوسرا گرجا، جو ناوگُند (قب اوپر) میں واقع ہے اور مار ڈینیل کہلاتا تھا، موجودہ نسل کے سامنے مسجد میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ سانپ نظر آنے پر اس کے کاٹنے سے بچنے کی خاطر جو نسطوری منتر پڑھا جاتا ہے اس میں دو ولیوں کے نام آتے ہیں۔ وہ منتر یہ ہے : مار مَمّو مار دنیئل کپہ الھُوھِش (مار ممو مار دنیئل = پتھر سانپ پر)، کیونکہ قصہ یہ ہے کہ مرتد جولیئن Julian کے زمانے میں ولی مار مَمّو قیساریہ، واقع کپادوشیہ Cappadocia، میں شہید ہونے سے بچ نکلا اور اس نے پہاڑوں میں پناہ لی، جہاں اس نے حشرات الارض کو اکٹھا کیا اور ایک پتھر کی سِل کے نیچے بند کر دیا اور سِل کے اوپر اس کے نام کا گرجا بنایا گیا (قب *Acta Martyrum et Sanctorum*، طبع Bedjan، ج ۶، ۴۱/۹۶)۔ باایں ہمہ اس ولی کے سوانح حیات میں ارامار یا حشرات الارض کا کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ جنگلی جانوروں پر اس کے اثر و اقتدار کا کچھ ذکر ضرور کیا گیا ہے۔ ڈکسن کی جمع کردہ روایات بہ ظاہر ولی مذکور کے سوانح سے بہت زیادہ مختلف ہیں۔ ڈکسن کے نزدیک یہ گرجا ایک آسوری زُکُرت [ذکر و عبادت گاہ] کے محلِّ وقوع پر تعمیر ہوا تھا۔ بہر حال گرجا کی کیفیت، جس کی پاسبانی کا کام سردریہ ماری مَمّو کا خطاب رکھنے والا ایک نسطوری خاندان انجام دیتا ہے، حسبِ ذیل ہے : اگر اس میں ایک نہایت چھوٹا دروازہ نہ ہوتا جس کا بالائی حصہ ایک نسطوری صلیب اور دو دائروں سے مزین ہے، جن میں اسی طرح کی صلیبیں بنی ہوئی ہیں، تو یہ گمان بھی نہ گزرتا کہ ان گھڑ پتھروں کی یہ متوازی السطوح عمارت کوئی گرجا ہے۔ اندرونی حصے کی نیم تاریکی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ رقبے کا چوتھا حصہ عبادت گاہ (sanctuary) نے گھیر رکھا ہے، جسے ناف کلیسا (Nave) سے ایک دیوار کے ذریعے علیحدہ کیا گیا ہے۔ اس دیوار میں دو دروازے ہیں۔ بائیں دروازے سے اصل قربان گاہ کی طرف راستہ جاتا ہے۔ یہ ایک پتھر ہے، جس کی اونچائی تین فٹ سے زیادہ اور چوڑائی دو فٹ کے قریب ہے اور آدھا دیوار میں

نصب ہے۔ اس کے کنارے گول کر دیے گئے ہیں اور اوپر کی طرف پتلا ہوتا جاتا ہے۔ اس قربانگاہ کے اوپر ایک تنگ روشن دان ہے، جس سے تھوڑی سی روشنی آتی ہے۔ بائیں طرف دیوار میں ایک چھوٹا سا طاق ہے۔ عبادت گاہ سے باہر کی ایک دیوار میں در بنا کے ایک دوسرے کمرے میں راستہ جاتا ہے، جہاں چٹان کھود کر قدیم وضع کی اصطباغ گاہ (baptistry) بنائی گئی ہے اور اس کے کچھ نیچے اسی بنیاد پر آتش دان (تنور) ہے، جس پر فطیری روٹی تیار کی جاتی تھی۔ اس حصے کے بالمقابل جو مقدس فرائض کے لیے مخصوص ہے پتھر ہی کے دو منبر ہیں، جو نماز اور دینی کتبوں اور صلیب کے لیے ہیں۔ گھنٹیوں کی جگہ ایک سلاخ سے دھات کے دو پترے آویزاں کر دیے گئے ہیں۔ یہ سلاخ محراب دار چھت کی تہ میں دونوں دیواروں کو ملاتی ہے۔ یہاں متبرک شبیہیں بالکل نہیں ہیں۔ گرجا کی لمبائی ۳۰ فٹ، عرض ۱۷ فٹ اور بلندی ۱۶ فٹ ہے۔ قصے کے مطابق اگر پاسبانوں کے خاندان سے ان کے دنیاوی امتیازات چھین لیے جائیں تو سانپ وغیرہ، جو قربانگاہ کے نیچے بند پڑے ہیں، باہر نکل آئیں گے۔ دیواروں کی گرد باولے کتوں، سانپوں، اور بچھوؤں وغیرہ کے کاٹے کا علاج ہے۔ ہمیں کردستان کے نسطوری گرجاؤں کے متعلق بہت کم یقینی معلومات حاصل ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً ایرانی سرحد (ترگور) پر واقع ماربشو، جیلو کے مارزئیہ، آشتہ کے مارسوہ، اور اسی طرح کچنس کے کھنڈر بشمول کلیسائے مارسمو کی قدامت چوتھی اور پانچویں صدی کے درمیان قرار پائے گی، کیونکہ یہی وہ دور ہے جسے کہا جاتا ہے کہ اولیں مسیحی داعیوں، مثلاً ماراوگن ماربشو وغیرہ کی آمد کا زمانہ سمجھنا چاہیے۔ مارسمو کے نقشے کا موازنہ ماربشو کے گرجا سے کیا جا سکتا ہے، جو ہیزل Heazell (Kurds and Christians) نے دیا ہے۔ W. A. Wigram نے اپنی کتاب (*The Assyrians and their Neighbours*، لنڈن ۱۹۲۹ء) میں کچنس کے گرجے مارشلیعہ کے اندرونی حصے کا خاکہ دیا ہے۔ بہر حال اس بات کا یقین کرنے کے لیے وجوہ موجود ہیں کہ ارمار میں کبھی عیسائی آباد تھے۔ ایک مقامی روایت میں یہ بھی ہے کہ موجودہ آغاؤں کا جدِّ امجد مدتوں پہلے اس عیسائی علاقے میں آیا تھا اور اپنی چالوں اور سازشوں سے یہاں کے باشندوں کو نکال باہر کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ بظاہر ارمار کے تسمیۂ مقامات سے بھی اس بات کی تصدیق ہو گئی ہے۔ خود لفظ ارمار بھی آرامی زبان سے مشتق معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس نام کی اس تشریح کے لیے Mgr. Graffin کے ممنون ہیں کہ ارمار کے معنی ''مالک کا قلعہ'' ہیں (قب اُرشلیم *Ur-shalim*)۔ مذکورہ توجیہ کی تصدیق اس خطے کی دشوار گزاری سے ہو جائے گی اور ساتھ ہی ہمارے اس خیال کی بھی توثیق ہو جائے گی کہ یہ علاقہ بہت قدیم زمانے سے آباد ہے۔ اس خطے میں دوسری جگہوں پر بھی ایسے نام موجود ہیں، مثلاً اورہ بنو، جو کرنہ نوکہ (قب اوپر) کی ایک ڈھلان ہے؛ اورنو، گیلیہ لو سے پرے ایک گاؤں؛ زی، ایک نسطوری قبیلہ اور آخر میں خود ارمیہ۔

مآخذ: ہم جن تصانیف سے آشنا ہیں ان کی فہرست E.B. Soane اور ہماری مشترکہ کتاب *Suto and Tato, a Kurchish text with transl. and notes*، در *BSOS*، ۲ : ۱، میں دی گئی ہے؛ (۲) ۱۹۳۵ء میں جیاگریفیکل سوسائٹی پیرس کے ریویو میں ہمارا مضمون *Le système routier du Kurdistan*، نکلا تھا، جس میں بہت سی جغرافیائی تفاصیل کے علاوہ ایک نادر تصویر سے ارمار کا عمومی منظر بھی دیا گیا تھا۔

(B. NIKITINE)

* **اِربِد** : یا اَرْبَد (قدیم نام اِرْبِل کی محرّف شکل [دیکھیے مادّۂ اِرْبِل]، ایک قدیم شہر اربلہ Arbela کا نام، جس کے اب صرف کھنڈر باقی ہیں اور جو اس پہاڑی پر واقع ہے جس کے ساتھ ساتھ ٹائی بیریاس Tiberias سے وہ سڑک جاتی ہے جو شعب حَمامۃ (فاختہ کی گھاٹی) سے گزرتی ہے ۔ اس کے کھنڈروں میں سے ایک صومعے کے کھنڈر خصوصاً قابلِ ذکر ہیں (دیکھیے Kohl و Watzinger : *Antike Synagogenruinen in Galilaea*، ص ۵۹ بعد) ۔ اس کے آس پاس کی چٹانوں میں جو عجیب غار پائے جاتے ہیں انہوں نے بعد کی یہودی تاریخ میں بہت اہم حصّہ لیا ہے ۔ یہیں از روے روایت موسٰی [علیہ السلام] کی والدہ اور [حضرت] یعقوب[ع] کے چار بیٹوں دان Dan، یسّاکر Issachar، زبولون Zebulon اور جاد Gad کی قبریں ہیں.

ایک اور شہر اِرْبِد ۔ اَرْبَد، جو اسی طرح ایک قدیم اَرْبِلہ Arbela کے نام پر ہے، بلقاء [رَکّ بآں] کے ضلع میں بیسان سے بارہ عربی میل کے فاصلے پر واقع ہے ۔ خلیفہ یزید ثانی کا یہیں انتقال ہوا تھا ۔

مآخذ : (۱) Thomsen : *Loca sancta*، ص ۲۳ ؛ (۲) Buhl : *Geogr. des alten Palästina*، ص ۲۱۹، ۲۵٦ ؛ (۳) Dalman : *Palästina - Jahrbuch*، ۲، ۱۹۱ع، ص ۵٦ ؛ (۴) یاقوت : معجم البلدان، ۱ : ۱۸۳ ؛ (۵) لیسٹرینج Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۲۵۷ ؛ (٦) R. Hartmann : *Die geogr. Nachr.... in Ḥalīl az-Ẓāhirī, etc.*، ص ۳۷ ؛ (۷) الطبری، طبع دخویہ، ۲ : ۱۴٦۳ ؛ (۸) Schlatter : *Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Vereins*، ۱۲ : ۲۲۲ بعد و ۲۸ : ۲۲ بعد و ۲۹ : ۹۹ ۔

(بوھل Fr. Buhl)

* **اَرَبِسک** : Arabesque [دیکھیے فنّ (الزَّخْرَفۃ الاسلامیۃ)] .

* **اِرْبِل** : [یا اِرْبِیل : Erbil]، قدیم اَرْبِلہ Arbela، جو اس لیے بھی مشہور ہے کہ یہاں ۳۳۱ ق ۔ م میں سکندر نے دارا، شہنشاہ ایران، کو فیصلہ کن شکست دی تھی (دیکھیے Pauli-Wissowa، ۲ : ۴۰۷ و ۷ : ۸٦۱ بعد)، ولایتِ موصل (عراق عرب) کا ایک شہر، جو اس سڑک پر جو موصل سے بغداد گئی ہے زاب نام کے دو دریاؤں (زاب اکبر اور زاب اصغر) کے درمیان یکساں فاصلے پر واقع ہے ۔ اس جگہ ایران کے پہاڑی علاقوں سے آنے والی دو اور سڑکیں اس سڑک سے آ ملی ہیں (قب Hüsing : *Der Zagros*، ص ۳۸ بعد) ۔ یہ شہر ولایتِ موصل میں شہر زُور کی سنجق میں ایک قضا کا صدر مقام ہے ۔ قدیم عرب جغرافیانویسوں نے اسے السّواد میں حلوان کے اُسْتان (یا اوستان، فارسی = قسمت) کا ایک طسّوج (از فارسی تسو = ضلع، دیکھیے بذیلِ مادّہ) لکھا ہے (دیکھیے *Bibl. Geogr. Arab.*، ٦ : ٦، ۲۳۵) ۔ موصل سے مشرق جنوب مشرق کی جانب اس کا فاصلہ پچاس میل ہے اور آلتون کوپرو (دیکھیے بذیلِ مادّہ) سے اس کی مسافت ۲۰ گھنٹے کی ہے ۔ اس کا عرض بلد ۳٦ درجہ ۱۱ دقیقہ شمالی ہے اور طول بلد ۴۴ درجہ ۱ دقیقہ مشرقی (از گرینچ) ۔

اِرْبِل (اربل عام زبان میں، نیز اِرْبِیل) بابلی ۔ آشوری (عہد) کا اربائلو Arba-ilu اور قدیم ایرانی میخی کتبوں کا اَرْبَیْرہ ہے ۔ اس شہر نے، جس کا ذکر بہت قدیم زمانے، یعنی نویں صدی قبل مسیح کی آشوری دستاویزوں میں بھی آیا ہے، تاریخ باستانی میں کوئی خاص سیاسی حصّہ نہیں لیا، بلکہ ھخامنشی خاندان سے پیشتر کے زمانے میں اس کی اصل شہرت کی بنیاد دیوی اِشْتر کا وہ انتہائی قابلِ تعظیم مندر تھا جو یہاں موجود تھا؛ گویا اربائیلو قدیم آشوریہ کا ڈِلفی Delphi تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ کاروانی راستوں کی جاے اتصال ہونے کی وجہ سے بھی بہت اہم شہر تھا ۔ راستوں کے

اتصال پر سازگار محلِ وقوع کی وجہ سے آشوریہ کے مشہور شہروں میں سے تنہا اربائیلو کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس کا وجود اور نام ابھی تک باقی ہے اور وہ بہت قدیم زمانے سے اس ضلع کا مرکز رہا جس کی حدِ فاصل شمال اور جنوب میں ان دو دریاؤں [زاب اکبر و اصغر] سے بنتی ہے۔ قدیم زمانے میں اس ضلع کو یا تو صدر مقام کے نام پر اربلائٹس Arbelitis کہا جاتا تھا اور یا دونوں زابوں کے نام پر ادیابین Adiabene۔ (سامیوں کا حدیب Hedayab)۔ یہ قریب قریب عرب جغرافیا نویسوں کی ارض اربل کا مرادف تھا۔ چونکہ نینوہ کے زوال کے بعد خاص آشوریہ کا اہم شہر بھی اربل رہ گیا تھا، لہٰذا اربلائٹس کے نام کو بعد میں وسعت دے کر پورے آشوریہ کے لیے استعمال کرنے لگے (یعنی ڈائیوڈوخی Diadochi کے زمانے ہی سے)۔ اس وقت ادیابین بھی انھی وسیع معنوں میں مستعمل تھا۔ دوسری صدی قبل مسیح کے دوسرے نصف میں وہاں ایک چھوٹی سی سلطنت قائم ہوئی، جو بارتھیوں (اشکانیین) کے عہد میں بالعموم اپنی آزادی قائم رکھ سکی۔ ساسانیوں کے عہد میں اربل والیوں کا صدر مقام رہا، جنھیں بعض اوقات خاصی آزادی حاصل ہوتی تھی؛ ان میں سے ایک والی قردغ کو، جو اربل کے قریب قلعۂ ملکی میں رہتا تھا، شاپور ثانی نے ۳۵۸ء میں عیسائی مذہب اختیار کر لینے کی بنا پر قتل کر دیا تھا.

مسلمانوں کے زمانے میں اربل کا ذکر بہت عرصے کے بعد آخری خلفاے عباسیہ کے عہد میں آتا ہے۔ الطبری کی تاریخ میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔ قدیم عرب جغرافیا نویسوں میں سے صرف ابن خُرداذبہ (نویں صدی) اور قدامہ (دسویں صدی) عراقِ عرب کی تقسیم ملکی کے بیان میں اس شہر کا ذکر صوبۂ حلوان کے ایک ضلع (طسوج) کے صدر مقام کے طور پر کرتے ہیں: قب *Bibl. Geogr. Arab.*، طبع د خویہ، ۶ : ۶، س ۲؛ ۲۳۵، س ۲۔ بعد میں اربل کو الجزیرۃ میں شمار کیا جانے لگا، بالخصوص صوبۂ موصل میں۔ ۵۲۳ھ / ۱۱۲۹ء میں زین الدین علی کوچک بن بکتگین نے اربل کو صدر مقام بنا کر ایک چھوٹی سی ریاست کی بنیاد رکھی۔ بنو بکتگین [ترک بان] کے اس کرد خاندان میں سب سے زیادہ مشہور حاکم صلاح الدین کا برادر نسبتی کوکبوری تھا۔ اس کے ماتحت قرونِ وسطٰی میں اربل اپنی انتہائی فارغ البالی کو پہنچ گیا۔ بقول یاقوت اس زمانے میں یہاں کردوں کی کثرت تھی۔ ۵۸۶ھ / ۱۱۹۰ء میں کوکبوری نے اس سلطنت کو، جو اس نے اپنے بھائی سے پائی تھی، بہت وسعت دی۔ اس نے آس پاس کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو فتح کر کے شہر زور کے ضلع کو بھی (بشمول کرکوک) اپنی حکومت میں شامل کر لیا۔ اس کے بعد بہت سے غیر ملکی لوگ یہاں آباد ہو گئے اور اربل بہت جلد ایک اہم شہر بن گیا۔ کوکبوری سال میں کئی بار جشن منایا کرتا تھا، جن میں دور و نزدیک سے لوگ آتے تھے۔ میلاد النبی [صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم] کے جشن کے موقع پر بالخصوص بہت اہتمام کیا جاتا تھا اور اس کے ساتھ ایک میلا بھی لگتا تھا (قب ابن خلکان، طبع وسٹنفلٹ، کراسہ ۶ : ۶۶)۔ قلعے کی پہاڑی کے دامن میں واقع اربل کے زیریں شہر کا بانی یہی شہزادہ ہے۔ اس نے ایک مدرسے کی بنیاد بھی رکھی، جو اسی کے نام پر مدرسۂ مظفریہ کہلاتا تھا اور جہاں مشہور عرب مؤرخ ابن خلکان (پیدائش ۶۰۸ھ / ۱۲۱۱ء) کا باپ مدرس تھا۔ صوفیوں کے لیے کوکبوری نے اربل میں ایک خانقاہ (رباط) تعمیر کرائی.

جب ۶۳۰ھ / ۱۲۳۳ء میں کوکبوری لاولد مرا تو اس نے اپنی مملکت خلیفہ المستنصر کے لیے

چھوڑ دی، جس کے دنیاوی اقتدار میں، جو بہت گھٹ گیا تھا، اس سے معتدبہ اضافہ ہو گیا؛ مگر خلیفہ موصوف کو اس متروکہ املاک کا قبضہ لینے میں طاقت استعمال کرنا پڑی، کیونکہ اربل کے لوگوں نے عباسی خلیفہ کو اپنا فرمانروا تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ شہر کے محاصرے کے بعد سپہ سالار اقبال الشرابی، جسے المستنصر نے بھیجا تھا، سرکش شہر پر قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا؛ قب ابن الطقطقی : الفخری (طبع آلورٹ Ahlwardt)، ص ۳۷، ۳۸۰، س ۲؛ Barhebraeus : Chron. Syr.، طبع بیجن Bedjan، ص ۴۶۶ ببعد اور Weil : Gesch. d. Chalifen، ۳ : ۴۶۸۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد مغل اربل کے دروازوں پر پہنچ گئے۔ ۶۲۸ھ / ۱۲۳۰ء تک وہ اپنے حملوں میں حلقۂ شہر کے اندر داخل ہو چکے تھے (قب ابن الاثیر، طبع ٹورن برگ، ۱۲ : ۳۲۸)۔ ۶۳۳ھ / ۱۲۳۵ء میں انھوں نے اس کے بازاروں میں لوٹ مار کا بازار گرم کر رکھا تھا (قب تاریخ مختصر، بیروت، ص ۴۳۶، س ۹)۔ ۶۳۴ھ / ۱۲۳۶ء میں وہ پھر آئے، انھوں نے نیچے کے شہر کو آگ لگا دی اور قلعے کا محاصرہ کر لیا، جس کی محصورین نے بڑی بہادری سے مدافعت کی؛ لیکن چالیس دن کے بعد تاوان کی ایک معتدبہ رقم وصول کرنے کے بعد وہ واپس چلے گئے؛ قب Barhebraeus : تاریخ مختصر، ص ۴۷۳، س ۱۲ ببعد؛ وستنفلٹ، در Abh. d. Gött. Gesch. d. Wiss.، ۲۸ (۱۸۸۱ء) : ۱۲۰؛ نیز d'Ohsson : Historie des Mongols، ۳ : ۶۹، ۷۱، ۷۳۔ جب ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء میں ھلاکو نے بغداد کی طرف بڑھنا شروع کیا تو اس نے ساتھ ہی اپنا ایک سپہ سالار اربل کی طرف بھیجا۔ کردوں نے ایک سال سے زیادہ تک ہر قسم کے حملوں سے قلعے کی محافظت کی اور مغل بالآخر محض موصل کے بدرالدین لولو کی مدد سے اس شہر پر، جس کے لیے اتنا خون خرابہ ہوا تھا، قابض ہو گئے؛ قب رشید الدین : Hist. des Mongols de la Perse (طبع کاترمیئر)، ۱ (۱۸۳۶ء): ۳۰۳ ببعد؛ Barhebraeus : Chronic. Syriac.، ص ۴۶، س ۳ ببعد؛ ابن العبری Barhebraeus : تاریخ مختصر، ص ۴۷۲ اور Weil : Gesch. der Chalifen، ۴ : ۹؛ دوسان D'Ohsson : کتاب مذکور، ۳ : ۲۵۶ ببعد؛ چنانچہ تیرھویں صدی کے نصف آخر یعنی مغلوں کے عہد میں اربل مازنجانی قبیلے کے کرد امیروں کے قبضے میں تھا (Notices et Extraits، ۱۳ : ۳۱۱ ببعد) جیسا کہ قریب ہی کے زمانے میں اس کے معاملات کا نظم و نسق ترکی حکام سے کہیں بڑھ کر آس پاس کے پہاڑوں میں رہنے والے کردوں کے ہاتھ میں تھا۔ بہر حال اس سے بعد کے زمانے میں بھی اربل کو جنگ کی ہلاکت آفرینی اور آس پاس کے کرد اور عربی قبائل کے حملوں کا آماجگاہ بننا پڑا۔ مصائب و آلام کے آخری ایام وہ تھے جو شہر والوں کو ۱۷۴۳ء میں نادر شاہ کی ترکی مہم کے دوران میں بسر کرنا پڑے۔ ساٹھ دن کے محاصرے کے بعد کہیں جا کر فاتح ایرانی بادشاہ شہر میں داخل ہو سکا۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں بھی بہت زمانے تک اربل بغداد کے بڑے صوبے یا پاشالک میں داخل تھا اور وہاں کا ایک نہایت اہم فوجی مقام ہونے کی وجہ سے یہاں ینگی چری کی ایک مضبوط حفاظتی فوج متعین تھی۔ جب ولایت موصل کو ولایت بغداد سے الگ کیا گیا تو اربل موصل میں رہ گیا۔

ضلع ادیابین اور اس کے ارد گرد کے علاقے میں مسیحیت کی تبلیغ کا زیادہ تر کام اربل ہی سے ہوا کرتا تھا۔ بالکل ابتدائی زمانے سے یہاں ایک اسقف کا صدر مقام تھا۔ اس اسقف کا علاقہ در اصل صرف دونوں زابوں کے درمیان تھا، اسی لیے شامی اسے حدیب Hedayab کے اسقف کا حلقہ کہتے تھے یا اسقف کے دو صدر مقاموں کے نام پر اربل

یا حزّہ (اربل کے قریب ایک گاؤں) سے منسوب کرتے تھے۔ پانچویں صدی کے شروع میں اربل کا مرتبہ بڑھا کر اسے ایک اسقف اعظم کا حلقہ بنا دیا گیا، جس کے ماتحت آشوریہ خاص کا تمام علاقہ تھا۔ نینوہ (موصل) یا آثور Athur کے اسقفی حلقے کو بہت بعد کے زمانے میں جا کر ایک مستقل کلیسائی ضلع بنا کر اربل سے علیحدہ کیا گیا تھا۔ زمانۂ قبل از اسلام میں سامی کلیسا کی تاریخی اہمیت کے لیے خاص طور پر قب وہ تاریخ جسے غالبا اربل کے اسقفی حلقے کے ایک پادری نے لکھا تھا اور A. Mingana نے *Sources Syriaques*، ج ۱ (لائپزگ ۱۹۰۸ء) میں شائع کیا اور Sachau نے اس پر *Abh. der Berl. Akad. d. Wissensch.*، ۱۹۱۵ء، شمارہ ۶، میں بحث کی ہے۔ اس تاریخ میں خاص طور پر اسقفوں اور اس اسقفی حلقے کے شہداء (ز ۱۰۰ تا ۵۵۰ (؟))، کا ذکر ہے۔ نیز دیکھیے Labourt: *Le Christianisme dans l'empire Perse*، ۱۹۰۴ء، مواضع کثیرہ (اشاریہ، ص ۳۵۹).

نسطوری کاتولیکوس Catholikos نے ۱۲۶۸ء میں اپنا صدر مقام بغداد سے اربل میں منتقل کر لیا، لیکن پھر ۱۲۷۱ء میں وہ یہاں سے بھی منتقل ہو کر آذربیجان کے علاقۂ اُشنُو میں چلا گیا، کیونکہ حشیشیوں کی سازشوں کی وجہ سے مسلمان عیسائیوں کو مشتبہ نظر سے دیکھنے لگے اور انہیں بڑی ذلت برداشت کرنا پڑتی تھی، قب Barhebraeus: *Chronic. Eccl.* (طبع Abbeloos و Lamy)، ۲: ۴۳۹؛ وہی مصنّف: *Chron. Syr.*، ص ۵۲۵، س ۱۰ ببعد و ۵۲۶، س ۲۱ ببعد؛ D'Ohsson: کتاب مذکور، ۳: ۴۶۹ ببعد۔ ھُولاکُو [رَكَ بَان] کے جانشینوں کے زمانے میں اور بالخصوص غازان [رَكَ بَان] اور الجائتو [رَكَ بَان] کے عہد حکومت میں اربل کے عیسائیوں کی حالت بالعموم بہت خراب تھی۔ کرد اور عرب اکثر ان پر ٹوٹ پڑتے، انہیں لوٹتے اور قتل کرتے تھے۔ اس قتل و غارت کی ابتداء ۱۲۷۴ء اور ۱۲۸۵ء میں ہوئی: قب Barhebraeus: *Chron. Syriac.*، ص ۵۲۸ تا ۵۲۹، ۵۵۷، س ۸ ببعد۔ ۱۲۹۵ء میں، جیسا کہ پندرھویں صدی کے ایک کتبے میں، جو اب تک مار بہنام Mar Behnam کی خانقاہ میں موجود ہے، بیان کیا گیا ہے کہ ایلخان بیدو نے اربل کے علاقے کو تاخت و تاراج کیا؛ قب H. Pognon: *Inscript. Semit.* (پیرس ۱۹۰۷ء)، شمارہ ۷۶، ص ۱۳۵۔ ۱۲۹۶ء میں ایک شاہی فرمان سے [بوجوہ] اس شہر کے عیسائیوں کے تمام گرجوں کو تباہ کر دیا گیا (Barhebraeus: کتاب مذکور، ص ۵۹۶، س ۱۸ ببعد اور *Histoire de Mar Jabalaha*، طبع Bedjan، ۱۸۹۵ء، ص ۱۱۳)۔ ۱۲۹۷ء میں کرد کئی ماہ تک ان عیسائیوں کا محاصرہ کیے رہے جنھوں نے بالائی شہر میں پناہ لی تھی (قب *Hist. de M. Jabalaha*، ص ۱۲۲ تا ۱۳۱)۔ ۱۳۱۰ء میں الجائتو کے عہد میں عیسائیوں نے تین ماہ تک قلعہ بند ہو کر اپنے محاصرین — عربوں، کردوں اور مغلوں — کا بہادری سے مقابلہ کیا، لیکن بالآخر وہ مغلوب ہوئے اور انہیں نیست و نابود کر دیا گیا۔ اربل کے اس ... زمانے کا ہمارے پاس ایک ... بیان اس شخص کے قلم سے لکھا ہوا موجود ہے جس نے اس وقت کے کاتولکوس، جبلہہ ثالث، کی سوانح حیات لکھی ہے (دیکھیے *Hist. de M. Jabalaha*، ص ۱۵۴ تا ۲۰۱)۔ اس زمانے کے بعد سے اربل عیسائی شہر نہ رہا، لیکن ... ایک عمارت کی دیوار پر، جسے آج کل قلعہ یا فوجی بارک کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، کچھ سریانی کتبے ہیں، جو قدیم تر عیسائی آبادی کی یاد دلاتے ہیں، قب Cuinet: کتاب مذکور، ص ۸۵۷۔ خود اربل میں اب کوئی [مستقل طور

بر آباد] عیسائی خاندان نہیں پایا جاتا؛ چند ایک نام نہاد کلدانی (متحدہ نسطوری)، اَیْن کوو Ainkawo (جسے ان کبہ، ان کُوَہ بھی لکھا جاتا ہے) میں، جو اربل سے بمشکل ایک گھنٹے کی مسافت پر واقع ہے (اور جو یقیناً *Hist. de M. Jabalaha*، ص ۹۱۲، کا اَمْکَبَہ اور غالباً Barhebraeus : *Chronic. Syr.*، ص ۵۵۵ س ۱۱، کا اَمْکاباذ ہے) بلا شرکتِ غیرے آباد ہیں۔ عیسائیوں کے بعد تعداد کے لحاظ سے کرد اربل کی آبادی کا غالب ترین عنصر ہیں۔ گیارھویں صدی سے اربل اور اس کے گرد و نواح میں ہَذَبانی یا حَکَمِیَّہ کرد آباد ہو گئے تھے؛ ان کے لیے قب Ritter : *Erdkunde*، ص ۹۲۰؛ کاترمیئر Quatremère، در *Notices et extraits des manuscrits*، ۱۳ : ۳۰۱، حاشیہ ۱، ۳۰۹ تا ۳۱۳ (العُمَری، م ۷۴۹ھ / ۱۳۴۸ء، کی جغرافیائی اور تاریخی کتاب کے اقتباسات)؛ G. Hoffmann : *Syrische Akten persisch. Märtyrer* (۱۸۸۰ء)، ص ۲۳۶، ۲۴۷۔ ان کردوں کے سردار، جو اربل کے علاقے میں متعدد قلعوں پر قابض تھے، شہر پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے آپس میں اکثر لڑتے رہتے تھے۔ دسویں صدی کی ان مقامی خانہ جنگیوں کے حالات مثال کے طور پر ابن خلدون اور بدرالدین العینی کی تاریخوں میں موجود ہیں؛ دیکھیے Tiesenhausen، در *Mém. présentées à l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg*، ۸ (۱۸۵۹ء) : ۱۳۱، ۱۶۰ تا ۱۶۱۔

اب رہی اربل کی موجودہ آبادی تو Cuinet (۱۸۹۲ء) کے بیان کے مطابق اس کی تعداد ۳,۲۶۰ ہے، جس میں سے ۷۰۴ غیر مسلم (یہودی) ہیں۔ گھروں کی تعداد ۸۲۳ بتائی جاتی ہے (۱۸۹۹ء میں Lehmann اور Belck نے صرف بالائی شہر کے گھروں کا اندازہ ۸۰۰ لگایا)۔ ترک والی کے محل کے علاوہ یہاں دو مسجدیں، مسلمانوں کے دس زاویے اور سولہ مدرسے ہیں۔ ترکوں کی حالیہ انتظامی تقسیم کے مطابق اربل قضا کا صدر مقام قرار پایا، جس کا تعلق شہرزور کی سَنْجَق سے تھا اور اسے دو ناحیوں میں تقسیم کیا گیا تھا، جن میں ۲۳۰ گاؤں اور ۱۲,۰۰۰ باشندے آباد تھے۔

اربل شہر کے دو حصے ہیں، بالائی اور زیرین، جو قلعے کے گرد آباد ہیں۔ زیرین شہر، جس کی تعمیر کوکبوری نے کی (جسے Cuinet کے بیان کے مطابق کوترک کہا جاتا ہے) قلعے کی پہاڑی کے مغربی اور جنوبی دامنوں کی طرف واقع ہے اور دیکھنے میں نہایت ہی حقیر معلوم ہوتا ہے۔ اب اس کا بیشتر حصہ ویران پڑا ہے۔ پہلے زمانے میں یہ کہیں زیادہ وسیع تھا، جیسا کہ اس حقیقت سے واضح ہے کہ وہ خندق جو کسی زمانے میں اس کا احاطہ کرتی تھی گھروں کے موجودہ قلیل مجموعے سے بہت دور ہے۔ یہی زیرین شہر تجارتی سرگرمیوں کا مرکز ہے اور اس میں بازار اور سرائیں (خان) ہیں۔ قابلِ ذکر عمارتوں میں سے ایک بڑی مسجد کے آثار بالخصوص نمایاں ہیں، جس میں ایک شاندار مینار تقریباً ۲۰۳ فٹ بلند ہے، جس کا دَور ۳۸ فٹ ہے (قب وہ بیان جو Rich، ۲ : ۱۵ بعد، میں ہے)؛ مینار پر کے ایک کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسے کوکبوری نے تعمیر کیا تھا۔ شاید یہ وہی مسجد ہے جسے القزوینی نے مسجد الکَفّ لکھا ہے (مقام مذکور) اور جس میں اس کے بیان کے مطابق ایک پتھر پر آدمی کے ہاتھ کا نشان تھا۔ بظاہر اس کا اشارہ کسی ایسی عبادت گاہ کی طرف ہے جس پر [حضرت] علیؓ کے ہاتھ (کف، پنجہ) کا نقش بنا تھا، جیسی کہ عراق، میسوپوٹیمیا اور ایران میں اور بھی ہمارے علم میں ہیں (قب مثلاً v. Berchem در Sarre و Herzfeld : *Archaeolog. Reise im Euphrat-und Tigrisgebiet*، ۱ : ۳۴)۔

بالائی شہر مع قلعہ ایک گول پہاڑی پر بنایا گیا ہے، جس کی بلندی ۶۵ فٹ سے ذرا کم ہے اور جس کے پہلو بہت ڈھلوان ہیں۔ یہ پہاڑی مصنوعی ہے۔ اس کے اندر ڈاٹ کی چھت کے بڑے بڑے زمین دوز راستے اور حجرے ہیں۔ چوٹی پر ایک مضبوط قلعہ اور اس کے گرد ایک فصیل ہے، جو اب کسی قدر شکستہ ہو چکی ہے اور جس کی بلندی ۳۸ فٹ ہے۔ اس میں جگہ جگہ روزن‌دار منڈیریں اور برج بنائے گئے ہیں۔ یہ دیو ہیکل پہاڑی (طَلّ) اور اس کے اوپر کا نظر فریب قلعہ ہمیشہ سیّاحوں کو متحیّر کرتے رہے ہیں۔ کئی گھنٹے کے سفر کے فاصلے سے یہ پہاڑی سارے میدانی علاقے پر چھائی ہوئی دکھائی دیتی ہے اور ایک حد تک اسے دیکھ کر ہمیں حِمص اور حَلَب کی قلعہ‌دار پہاڑیوں کا خیال آ جاتا ہے، جن سے اس کا اکثر مقابلہ کیا گیا ہے؛ لیکن یہ اپنے حجم کی شان و شوکت کے اعتبار سے دونوں سے سبقت لے گئی ہے۔ قلعے میں قائم مقام اور شہر کے دیگر عہدے‌دار رہتے ہیں۔ غیر سرکاری شہریوں کے مکان فصیل کے بالکل قریب بنے ہوئے ہیں۔ اِربل میں ابھی تک کوئی باقاعدہ کھدائی نہیں ہوئی اور نہ عہدِ قدیم کے عجائبات میں سے کوئی چیز یہاں اتفاقیہ دستیاب ہوئی ہے۔

آج کل اِربل کی اہمیت کا دار و مدار ایک تجارتی منڈی اور دور دور کے سرگرم علاقوں سے تجارت کا مرکز ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہاں اہم کاروانوں کے راستے مختلف اطراف سے آتے ہیں۔ سب سے زیادہ قابلِ ذکر وہ قدیم سڑک ہے جو بغداد سے کرکوک اور التین کوپرو ہوتی ہوئی اِربل اور پھر وہاں سے موصل کو جاتی ہے۔ بغداد اور موصل کے درمیان بھی سب سے زیادہ سیدھی سڑک ہے، جیسے کہ قدیم زمانے میں وہ بابل اور نینوہ کے درمیان تھی۔ اربل سے دو سڑکیں مشرق اور شمال کی طرف جاتی ہیں اور ناہموار پہاڑی درّوں سے ہوتی ہوئی آذربیجان کے علاقے میں پہنچ جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک تو پہلے شمال مشرق کی طرف رُواندوز جاتی ہے اور دوسری مشرق کی سمت میں خوی سنجق کو۔ اربل سے جانے والی سڑکوں اور ان کے فاصلوں کے لیے خاص طور پر دیکھیے Rich، ۲: ۲۹۶ تا ۲۹۷؛ Jones، در *JRAS*، ۱۸۵۵ء، ص ۳۸۰؛ اور Cuinet، ص ۷۹۳ ببعد۔ اِربل سے مَراغۃ کو جانے والی سڑک کا بیان Hoffmann (کتاب مذکور، ص ۲۳۱ ببعد) نے دیا ہے۔

اربل کا شہر ایک عمدہ اور نہایت زرخیز علاقے کا مرکز ہے، جو دیکھنے میں بجائے اونچا نیچا ہونے کے ایک سپاٹ سطح مرتفع معلوم ہوتا ہے۔ ۱,۳۰۰ فٹ کی اوسط بلندی کی وجہ سے (اربل کا زیریں شہر سطح سمندر سے ۱,۳۳۲ فٹ بلند ہے) یہ دونوں زابوں کے درمیان فاصلِ آب (water-shed) کا کام دیتا ہے۔ درخت تو یہاں نام کو نہیں، لیکن یہاں کی زمین غلّے کی پیداوار کے لیے بہترین ہے۔ روئی یہاں بکثرت پیدا ہوتی ہے اور شہر میں اس سے کپڑا تیار کیا جاتا ہے۔ ایرانی جغرافیادان حمداللہ المستوفی اپنی جغرافیائی تصنیف نزہۃ القلوب میں (نواح ۱,۳۴۰ء) یہاں کی روئی کی تعریف کرتا ہے۔ موسم سرما میں میدان میں متعدد ندیاں بہتی ہیں، لیکن یہاں کوئی ایسا دریا نہیں جو سال بھر جاری رہتا ہو؛ لہٰذا آبپاشی جزئی طور پر زیرِ زمین نہروں کے ذریعے سے کی جاتی ہے۔ شمال کی طرف کردی آلپ کی شاخیں اربل کے خاصی نزدیک آ جاتی ہیں۔ شہر کی مغربی جانب دِمیر داغ ۱,۶۰۰ فٹ تک بلند ہے۔ شمال مشرق اور مشرق کی طرف سے دِرْدِوان داغ میدان کی حد بندی کرتا ہے اور جنوب میں (التین کوپرو کے مقام پر) زرگزوان داغ۔

جنوب مغرب میں اربل کی سطح مرتفع کی حد نمناک کا نشیبی میدان ہے، جو زاب اکبر کے کنارے تک چلا گیا ہے۔

عمدہ طریقے سے کاشت شدہ اس سطح مرتفع میں متعدد کرد گاؤں آباد ہیں۔ وہ کرد قبائل جو موسم گرما میں رواندوز کی پہاڑیوں میں خیمہ زن ہوتے ہیں موسم سرما میں یہاں چلے آتے ہیں۔ اکثر گاؤں خاص وضع کے مخروطی ٹیلوں (tumuli) کے بالکل پاس بنائے گئے ہیں۔ ہر جگہ بےشمار کھنڈروں کے ڈھیر دکھائی دیتے ہیں، جو اس بہتر زمانے کے شاہد ہیں جب یہ سرزمین، جسے قدرت نے اپنی نعمتوں سے مالا مال کر رکھا ہے، موجودہ زمانے کی بہ نسبت ایک بہت بلند پایہ تہذیب کی حامل تھی۔

عراق عرب (میسوپوٹیمیا) میں اربل نام کے اور بھی متعدد شہر موجود ہیں اور یہ کوئی ناممکن بات نہیں کہ جن مقامات کے نام اربلہ (اربل۔ اربد) ہیں اور آشوریہ سے باہر واقع ہیں، ان کی بنیاد آشوری اربلہ کے باشندوں نے رکھی ہو اور انھوں نے انھیں اپنے وطن کے نام سے موسوم کر دیا ہو۔

مآخذ: آشوری عہد کے لیے قب (۱) Fr. Delitzsch: *Wo lag das Paradies?* (۱۸۸۱ء)، ص ۱۲۲، ۲۰۵؛ و (۲) Streck: *Die Inschriften Assurbanipals* (۱۹۱۶ء)، ۳: ۷۱۱؛ یونانی - رومی (Gracco-Roman) عہد کے لیے قب (۳) Pauly - Wissowa: *Realenzyk. der klass. Altertumswiss.*، ۲: ۳۰۷ تا ۳۰۸ (S. Fraenkel) اور (۴) *Supplem.*، ۱: ۱۱۷ (Streck)؛ اسلامی عہد کے لیے علاوہ ان تصانیف کے جن کا ذکر ہو چکا مندرجۂ ذیل خاص طور پر ضروری ہیں: (۵) یاقوت: معجم (طبع ووسٹنفلٹ)، ۱: ۱۸۶ تا ۱۸۹؛ (۶) الدمشقی: *Kosmographie* (طبع Mehren)، ص ۱۹۰؛ (۷) قزوینی: *Kosmographie* (طبع ووسٹنفلٹ)، ص ۱۹۲ تا ۱۹۳؛ (۸) مراصد الاطلاع (طبع جوئنبول Juynboll)، ۱: ۳۲ و ۳: ۷۵؛ (۹) ابن الاثیر: *Chronicon* (طبع Tornberg)، مواضع کثیرہ در ج ۷ تا ۱۲ (دیکھیے اشاریہ)؛ (۱۰) ابن العبری Barhebraeus: *Chronicon syriacum* (طبع Bedjan، پیرس ۱۸۹۰ء)، مواضع کثیرہ، خصوصاً ص ۳۲۳، ۳۳۲ تا ۳۳۷، ۳۶۶، ۵۰۶، ۵۱۵ تا ۵۲۶، ۵۲۸ تا ۵۲۹، ۵۵۷، ۵۹۶ تا ۵۹۷؛ (۱۱) حاجی خلیفہ: جہان نما (لاطینی ترجمہ از Norberg، Lund ۱۸۱۸ء)، ۲: ۵۳ تا ۵۵؛ (۱۲) چار جلدوں میں اربل کی مقامی تاریخ، جسے ابو البرکات المبارک المستوفی (م ۶۳۷ھ/ ۱۲۳۰ء)، کوکبوری کے وزیر نے تالیف کیا اور اب ناپید ہو چکی ہے [لیکن دیکھیے اضافات]۔ یاقوت کو اپنی جغرافیائی لغت کے لیے بہت سی یادداشتیں المستوفی سے ملیں، جس سے وہ ذاتی طور پر واقف تھا: قب (۱۳) Wüstenfeld: *Abh. der Göttinger Ges. des Wiss.*، ۲۸ (۱۸۸۱ء): ۱۱۹ تا ۱۲۰؛ (۱۴) Heer: *Die hist. u. geogr. Quellen in Jāqūt's Geogr. Wörterb.* (۱۸۹۸ء)، ۳۶؛ (۱۵) ابن خلکان نے بھی، جس نے ابتدائی تعلیم المستوفی سے اربل میں حاصل کی تھی، اس تاریخ کا استعمال سیرب پر اپنی تصنیف میں بکثرت کیا ہے، قب Wüstenfeld، حوالۂ مذکور؛ یورپی سیاحوں کے بیانات میں سے مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱۶) Niebuhr (۱۷۶۶ء): *Reisebeschreib. nach Arabien und anderen umliegenden Ländern* (کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء)، ۲: ۳۴۴ تا ۳۴۶؛ (۱۷) Olivier (۱۷۹۵ء): *Voyage dans l'empire Othomane*، ۳ (پیرس ۱۸۰۳ء): ۲۹۴ تا ۲۹۹؛ (۱۸) J. S. Buckingham (۱۸۱۶ء): *Travels in Mesopotamia* (لنڈن ۱۸۲۷ء)، ص ۳۲۵ تا ۳۲۸؛ (۱۹) Cl. Rich (۱۸۲۰ء): *Narrative of a Residence in Koordistan* (لنڈن ۱۸۳۶ء)، ۲: ۱۳ تا ۱۸، ۲۹۳ تا ۳۰۵؛ (۲۰) H. Southgate (۱۸۳۸ء): *Narrative*

۲، of a Tour through Armenia, Koordistan, etc. (لنڈن ۱۸۴۰ء)؛ ۳۱۲ ببعد؛ (۲۱) V. Place (۱۸۵۰ء): Lettre à M. Mohl sur une expédition faite en Arbèles، در JA، سلسلہ ۴، ۲۰ (۱۸۵۲ء): ۱۴۴ ببعد و ۴۵۷ تا ۴۶۰؛ (۲۲) J. Oppert (۱۸۵۳ء): Expéd. scientif. en Mésopot.، ۱ (۱۸۶۳ء): ۲۸۱ تا ۲۸۶؛ (۲۳) H.Petermann (۱۸۶۵ء): Reisen im Orient، ۲ (لائپزگ ۱۸۶۱ء)، ۲: ۳۲۱؛ (۲۴) Czernik (۱۸۷۲ء)، در Petermann's Geogr. Mitt.، Erg. Heft، شمارہ ۴۵ (۱۸۷۶ء): ص ۱ تا ۲؛ (۲۵) زخاؤ E. Sachau (۱۸۹۸ء): Am Euphrat und Tigris (لائپزگ ۱۹۰۰ء)، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ (۲۶) C.F. Lehmann و L. Belck (۱۸۹۹ء)، در Verh. der Berl. Anthrop. Gesellsch.، ۱۸۹۹ء، ص ۴۱۷؛ (۲۷) S. Guyer (۱۹۱۱ء)، در Petermann's Geogr. Mitteil.، ۶۲ (۱۹۱۶ء): ۲۹۳؛ نیز قب (۲۸) Rousseau: Descript. du Pachalik de Bagdad (پیرس ۱۸۰۹ء)، ص ۸۵؛ (۲۹) C. Ritter: Erdkunde، ۹: ۶۹۱ تا ۶۹۶، جہاں Niebuhr، Olivier، Rich، Dupré (۱۸۰۸ء) اور Shiel (۱۸۳۶ء) کے بیانات سے استفادہ کیا گیا ہے؛ (۳۰) V. Cuinet: La Turquie d'Asie، ۲ (پیرس ۱۸۹۲ء): ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۵۶ تا ۸۵۸؛ (۳۱) Czernik (کتاب مذکور، لوحہ ۲) نے اربل کے نواح کا ایک عمدہ نقشہ دیا ہے؛ اربل کے سکوں کے لیے قب (۳۲) Lane-Poole: Catal. of Oriental Coins in British Museum (لنڈن ۱۸۷۵ء ببعد)، ج ۳، ۶، ۹: ۱ و ۲ (دیکھیے اشاریہ) اور حواشی از v. Berchem، در v. Berchem و Strzygowski: Amida (۱۹۱۰ء)، ص ۹۵ حاشیہ ۴؛ (۳۳) ابو الفداء: تقویم البلدان، ص ۲۱۴ ببعد؛ (۳۴) لیسٹرینج G. Le Strange: Eastern Caliphate، ص ۹۲؛ (۳۵) Sachau: Am Euphrat u. Tigris، ص ۱۱۲ ببعد۔

(۲) کِفِل کے جنوب مشرق میں طُور عَبْدِین (میسوپوٹیمیا) میں ایک جگہ، جس کا عرض بلد شمالی ۳۷° - ۳۰' اور طول بلد مشرقی ۴۱° - ۵' ہے۔

(۳) و (۴) دیکھیے زیر مادۂ اِرْبِد۔

(۵) یاقوت (۱ : ۱۸۹ س ۲۱) کا یہ بیان کہ صَیْدا (Sidon) کو اربل کہا جاتا تھا غالبًا غلط ہے۔

یہ امر خارج از امکان نہیں کہ اَرْبِلَہ (اِرْبِل، اِرْبِد) نام کے جو مقامات اشوریہ سے باہر واقع ہیں ان کی بنیاد اشوری اَرْبِلَہ کے باشندوں نے رکھی ہو اور انھیں اپنے وطن کے نام سے منسوب کر دیا ہو۔

(M. STRECK و R. HARTMANN)

اَرْبُونَہ: وہ نام جس سے عرب مؤرخین شہر ناربون Narbonne کا ذکر کرتے ہیں۔ مسلمان اپنی ابتدائی مہمات کے دوران میں اس مقام تک پہنچ گئے تھے اور اس پر عبدالعزیز بن موسی بن نصیر کی سرکردگی میں ۹۶ھ / ۷۱۵ء ہی میں قبضہ کر لیا تھا۔ اس کے بعد غالبًا یہ ان کے ہاتھ سے نکل گیا یا وہ خود اس شہر کو چھوڑ کر چلے گئے اور ۱۰۰ھ / ۷۱۹ء میں السَّمْح بن مالک الخَوْلانی نے اسے دوبارہ فتح کیا۔ ۱۱۶ھ / ۷۳۴ء میں پوئٹیئرس Poitiers کی لڑائی (دیکھیے مادۂ بلاط الشہداء) کے دو سال بعد پرووینس Provence کے ڈیوک نے ناربون کے والی یوسف بن عبدالرحمن سے ایک معاہدہ کیا، جس کی رو سے مؤخرالذکر کو وادی رہون Rhône کے متعدد مقامات پر قبضہ کرنے کی اجازت مل گئی، جس کی غرض یہ تھی کہ چارلس مارٹل Charles Martel کے اقدامات کے مقابلے میں پرووینس کی حفاظت کی جا سکے اور شمال کی طرف چڑھائی کرنے کے لیے نیا رستہ مل جائے؛ چارلس مارٹل نے فی الفور جوابی اقدامات کیے اور ۱۱۹ھ / ۷۳۷ء میں اوِگنان Avignon پر قبضہ کر کے ناربون کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ شہر کو فتح کرنے میں ناکام رہا۔ آخر ۱۴۲ھ / ۷۵۹ء میں پیپن دی شارٹ Pepin the Short نے

طویل محاصرے کے بعد یہ شہر مسلمانوں کے ہاتھ سے چھین لیا۔ ۱۷۷ھ / ۷۹۳ء میں عبدالملک بن مغیث نے ناربون تک یلغار کی اور اس کے گرد و نواح میں آگ لگا دی۔ اس نے شہر کے قریب تولوز Toulouse کے ڈیوک کو شکست دی اور بہت سا مال غنیمت لے کر واپس چلا گیا؛ ایک اور حملہ ۲۲۶ھ / ۸۴۰ء میں کیا گیا، جو ناکام رہا۔ اس کے باوجود شہر ناربون اور اس کے متعلقہ علاقے نے اموی دربار سے تعلقات قائم رکھے۔ اس سلسلے میں یہودی تاجر خاص طور پر پیش پیش تھے۔

مآخذ: (۱) E. Lévi Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، ج ۱ (دیکھیے اشاریہ)۔ اس نے اہم واقعات بیان کر دیے ہیں اور مآخذ و مطالعات کے نام لکھ دیے ہیں (ص ۸، حاشیہ ۱، ص ۱۰۳ تا ۱۰۴ اور ص ۱۰۵، حاشیہ ۱)؛ ان مآخذ و کتب میں سے حسب ذیل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں: (۲) کودیرا Codera: *Narbona, Gerona y Barcelona bajo la dominación Musulmana*، در *Est. crit. hist. ár. esp.*، ج ۸؛ (۳) M. Reinaud: *Invasion des Sarrazins en France*، پیرس ۱۸۳۶ء (انگریزی ترجمہ از ہارون خان شروانی، در *Islamic Culture*، ۴ (۱۹۳۰ء): ۱۰۰ ببعد، ۲۵۱ ببعد، ۳۹۷ ببعد، ۵۸۸ ببعد و ۵ (۱۹۳۱ء): ۱۷ ببعد، ۲۷۴ ببعد، ۵۰۶ ببعد)؛ (۴) A. Molinié و H. Zotenberg: *Invasions des Sarrazins dans le Languedoc d'après les historiens musulmans*، در Vaissette و Devic: *Histoire générale du Languedoc*، ج ۲، تولوز ۱۸۷۵ء؛ ان کے علاوہ حسب ذیل کتب بھی دیکھنے کے قابل ہیں: (۵) *Chronicon Moissiacense*؛ (۶) *Fredegarii Chronicon*؛ (۷) *Chronicon Fontanellensis* اور دیگر لاطینی وقائع (قب Ch. Pellat: *Les Sarrasins en Avignon*، در *La Terre d'Islam*، ۱۹۴۴ء، ۱۸: ۱۰ تا ۱۰۱)؛ (۸) J. Lacam: *Vestiges de l'occupation arabe en Narbonnais*، در *Cahiers*، ۸: ص ۴۹ تا ۵۱، بالخصوص محراب کی ایجاد]۔

(ادارہ)

اَرْپا: ترکی میں جَو۔ اَرْپہ دانہسی (= دانۂ جو) کی اصطلاح عثمانی عہدِ حکومت میں وزن اور پیمانے دونوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ اس نام کا وزن تقریبًا ۳۲، ۵۰ ملی گرام کے برابر ہوتا تھا (حبّہ کا نصف) اور پیمانہ ¼ انچ سے کچھ کم، یعنی چھے اَرْپہ = ایک پَرْمق (جو خود ۱¼ انچ کے برابر ہوتی تھی)۔

(H. Bowen)

اَرْپالِق: (لفظی معنی: زرِ جو) ایک اصطلاح، جو عثمانی عہدِ حکومت میں انیسویں صدی کی ابتداء تک مستعمل رہی۔ اس سے وہ رقم مراد تھی جو حکومت کے بڑے بڑے ملکی، فوجی اور مذہبی حکّام کو دورانِ ملازمت میں تنخواہ کے علاوہ بھتّے کے طور پر یا خدمت سے سبکدوش ہونے پر بطور پنشن یا زمانۂ بیکاری میں ہرجانے کے طور پر دی جاتی تھی۔ تاریخی مآخذ میں یہ اصطلاح سولھویں صدی سے قبل نہیں ملتی اور ابتداء میں جانوروں کے چارے کے معاوضے کے لیے استعمال ہوتی تھی، جو ان لوگوں کو دیا جاتا تھا جو فوج کے لیے رسالے رکھا کرتے تھے یا گھوڑوں کی نگہداشت کرتے تھے۔ اس وظیفے سے سب سے پہلے مستفید ہونے والے حکّام ینگی چری فوج کے آغا، شاہی اصطبل کے آغا، بولوک یعنی اصل فوج کے آغا اور محلّ سلطانی کے اہلکار تھے۔ آگے چل کر اس رعایت میں مذہبی حکّام کو بھی شامل کر لیا گیا، مثلاً شیخ الاسلام، قاضی العسکر، اتالیق سلطانی اور پھر (سترھویں صدی میں) ان وزراء اور علماء کو بھی یہ وظیفہ ملنے لگا جن کے پاس پہلے ہی سے کوئی جاگیر (زعامت) تھی، نیز صوبائی یا مرکزی حکومت کے عہدے داروں یا ان فوجی افسروں کو جنھوں نے کارہائے نمایاں انجام دیے ہوں، بلکہ کریمہ [فرم] کے خوانین کا شمار بھی اس وظیفے سے مستفید ہونے والوں میں تھا۔ اَرْپالِق

کی زیادہ سے زیادہ مقدار علماء کے لیے ستّر ہزار آقچے، یکی چری فوج کے آغا کے لیے اٹھاون ہزار، محلات کے افسروں کے لیے انیس ہزار نو سو ننانوے آقچے مقرر تھی۔ اس قسم کے عطیات بعد میں مختلف مدارج اور اہمیت کی جاگیروں کی شکل میں تبدیل ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ بعض اَرپالِق رکھنے والے اپنی ان جاگیروں کی آمدنی پٹّے پر دے دیا کرتے تھے۔ ان جاگیروں کی اناپ شناپ تقسیم کی وجہ سے ملک کے فوجی، معاشری اور اقتصادی نظام میں سنگین خرابیاں پیدا ہو گئیں؛ چنانچہ اٹھارھویں صدی کے بعد سے انھیں صرف بڑے بڑے علماء ہی کے لیے مخصوص کر دیا گیا۔ تنظیمات کے دور میں اَرپالِق کا خاتمہ ہو گیا اور میعادِ ملازمت کے ختم ہونے کے بعد پنشن کے لیے ایک فنڈ قائم کر دیا گیا۔ آئین کا اعلان ہونے کے بعد بیکاری کا ہرجانہ بھی دیا جانے لگا۔

مآخذ: (۱) عالی: کُنْہُ الاخبار (استانبول یونیورسٹی لائبریری کا غیرمطبوعہ مخطوطہ، ترکی مخطوطات عدد ۲۲۹۰/۳۲)؛ (۲) قوچی بیگ: رسالہ، ص ۷۱، ۴۷؛ (۳) سعد الدین: تاج التواریخ، ۲: ۳۶۵؛ (۴) سلانیکی: تاریخ، ص ۷۷، ۸۷، ۲۳۲؛ (۵) مصطفیٰ نوری پاشا: نتائج الوقوعات، ۱: ۲۷۹ و ۳: ۸۷؛ (۶) M. d'Ohsson: *Tableau général de l'Empire ottoman*، ۷: ۳۹۱، ۳۹۲؛ (۷) J. von Hammer: *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ۲: ۳۸۷ ببعد؛ (۸) M. Belin: *Essai sur l'histoire économique de la Turquie*، در *JA*، ۱۸۶۴-۱۸۶۵ء؛ (۹) M. Zeki Pakalin: عثمانلی تاریخ دیملری و ترملری سوزلوغو، ۱: ۸۳ تا ۸۷؛ (۱۰) ایم طیب گوک بلگین، در *IA*، ج ۱، کراسہ ۸: ۵۹۲ تا ۵۹۵ [و آآ، ترکی بزیر مادہ].

(H. MANTRAN)

* **آرٹریا**: (Aritria) شمال مشرقی افریقہ کا ایک علاقہ، جو بحرِ احمر کے کنارے واقع ہے اور جس میں مسلمانوں کی خاصی آبادی ہے۔ ۱۹۵۲ء میں اسے اتھوپیا (حبشہ) میں ملا دیا گیا تھا اور پھر ۱۹۶۲ء میں پورے طور سے سلطنت حبشہ میں شامل کر دیا گیا۔

(الف) جغرافیائی تاریخی اور نسلی اعتبار سے: ارٹریا بالعموم اس واحد اور وسیع و عریض ملک کا حصہ رہا ہے جس کا ذکر "الحبش" کے ذیل میں آئے گا۔ اس مقالے کا موضوع وہ خاص پہلو اور اسلامی مظاہر ہیں جن کا محدود معنوں میں ارٹریا ہی سے تعلق ہے۔ ارٹریا کا نام (Mare Erythraeum سے ماخوذ) ۱۸۹۰ء میں اطالویوں کا تجویز کردہ ہے، جو انھوں نے بحر احمر، یعنی اہلِ حبش کے بحرمِدِر Bahrmeder (بحری سرزمین) یا مارب میلاش (ماورائے دریائے مارب) کے ساحل پر اپنے بڑھتے ہوئے مقبوضات کے لیے (جن کی ابتداء ۱۸۶۹ء میں بندر اسب Assab [رک بآن] کی خرید سے ہوئی) رکھا۔

شمال اور مغرب میں ارٹریا کا مثلث شکل کا علاقہ (جو حد درجہ مختلف النوع اور تقریباً پچاس ہزار مربع میل پر مشتمل ہے) سوڈان تک چلا گیا ہے۔ مشرق میں بحیرۂ احمر اور جنوب مشرقی کونے میں فرانسیسی سومالستان ہے، جہاں پہنچ کر شمالاً مغربی سمت میں حبشہ سے اس کی پرانی سرحد دمبی [رک بآن] کے نشیبی خطے اور پھر مارب بیلسا Mareb-Belsa کے خط کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہے۔ اس سرزمین کی طبعی ہیئت کا نمایاں پہلو مرکزی اور وسیع تودۂ کوہ ہے (سطح سمندر سے ۶,۰۰۰ تا ۸,۰۰۰ فٹ بلند) جو جنوب میں اندرون حبشہ تک چلا گیا ہے۔ مشرق و مغرب اور شمالاً میں البتہ اسے گرم میدانوں نے گھیر رکھا ہے۔

(ب) آبادی: جبرت Djabert کے ماسوا ارٹری مسلمانوں کی عظیم اکثریت شمال مشرق اور مغرب ہی کے گرم علاقوں میں رہتی ہے اور گیارہ لاکھ

کی پوری آبادی میں ان کی تعداد تقریباً پانچ لاکھ تک پہنچ جاتی ہے۔ سیاسی اقتدار زیادہ تر یعقوبی مسیحیوں (Monophysite) کے ہاتھ میں ہے۔ عیسائی اور جبرت، جو مرکزی گنجان آباد مرتفع میدانوں میں مجتمع ہیں، تگرینیا Tigrinya (دیکھیے نیچے) زبان بولتے ہیں۔ بیشتر مسلمانوں کی زبان، خواہ ان کا قیام مستقل طور پر ایک ہی جگہ ہو یا وہ قلیل آبادی کے نشیبی خطوں میں خانہ بدوش زندگی بسر کرتے ہوں، تگرہ Tigre ہے (دیکھیے نیچے) اور بہت ہی محدود پیمانے پر عربی۔ وہ بجہ [رک بآں] یا دوسرے کوشتی (Cushitic) قبائل اور شروع شروع میں جنوبی عرب سے آنے والے مہاجرین کی اولاد ہیں۔ ان میں سب سے بڑا قبائلی وفاق بنو عامر [رک بآں] یا بنی عُمر کا ہے، جس کے افراد کی تعداد ساٹھ ہزار کے لگ بھگ ہے (ان کے علاوہ تیس ہزار سوڈان میں رہتے ہیں) اور جو مغربی ارتریا کے ایک خاصے بڑے حصے میں آباد ہیں وہ ایک بڑے سردار کے تابع فرمان ہیں، جسے دِگلال [رک بآں] کہتے ہیں اور مذہبی معاملات میں میرغنی خاندان ان کا پیشوا ہے۔ شمالی پہاڑیوں میں حبب The Habab ادتکلیس Ad Tekles اور اد تمیریم Ad Temarium نے باہم مل کر بیت اسگدے Bet Asgede کا قبائلی وفاق قائم کر رکھا ہے اور اد شیخ Ad Shaykh نے حبب اور اد تکلیس کے درمیان ڈیرہ ڈال رکھا ہے۔ ان کا دعوی ہے کہ وہ ایک مکّی خاندان کی اولاد ہیں، گو ان قبائلی روایات میں سے اکثر ناقابل ثبوت ہیں۔ بلین Bilen (یا بوگوس Bogos)، جو کرن Keren کے علاقے میں رہتے ہیں، دو بڑے بڑے قبیلوں پر مشتمل ہیں: بیت ترکہ Bet Tarke اور بیت تکوہ Bet Takwe۔ ساہو Saho کا قیام مشرقی ڈھلانوں اور ان پہاڑوں کے دامن کے ساتھ ساتھ ہے جو دناقل قبیلوں کے اس وفاق سے جا ملتی ہیں جو بحر احمر کے ساحلی اور خشک نشیبی علاقے میں آباد ہیں۔ اس علاقے کا شمار دنیا بھر کے سب سے زیادہ بنجر اور گرم علاقوں میں ہوتا ہے۔ مصوّع Massawa کی بندرگاہ (اور اس سے کہیں زیادہ کم ارقیکو Arkiko اور اَسَب Asab) کی آبادی دنیا بھر کے مختلف لوگوں پر مشتمل ہے، جس میں پہاڑی قبائل کے علاوہ دناقل، سوڈانی، عرب، ہندوستانی [باشندگان پاکستان و ہند] اور کچھ گروہ ترکی نسل کے بھی ہوں گے اور یہ اسلام ہی ہے جس نے ان سب کو باہم متحد کر رکھا ہے۔ دَہلَک [رک بآں] کے بنجر جزیرے، جو ساحل مصوّع کے سامنے واقع ہیں، مشرقی افریقہ کے ان اولین علاقوں میں ہیں جنھوں نے اسلام قبول کیا؛ چنانچہ کوفی خط کے متعدد سنگی مزار اس امر کی دلیل ہیں کہ ان جزیروں سے اسلام کا تعلق بہت پہلے قائم ہو گیا تھا۔

(ج) ارتریا کی تاریخ ایک طرف حبش اور جنوبی عرب اور دوسری جانب سوڈان کی تاریخ سے اس طرح مل گئی ہے کہ ماضی کے بعض اہم واقعات کو اس سے الگ کرنا مشکل ہوگا۔ جنوبی عرب کے مہاجرین نے بحر احمر کے مغربی ساحل کے اس حصے میں توطّن اختیار کیا جسے آج کل ارتریا کہتے ہیں۔ رفتہ رفتہ وہ اس کے اندرونی حصوں میں آباد ہوتے چلے گئے، جہاں انھوں نے اَکسومی بادشاہت کی بنیاد ڈالی، جس کے متعدد آثار سر زمین ارتریا میں اب بھی موجود ہیں۔ آگے چل کر اکسومیوں نے ارتریا ہی کو اپنا مستقر بناتے ہوئے جنوبی عرب کے ساحلوں پر ایک بہت بڑے حصے میں اپنی ریاست قائم کر لی۔ پھر یہیں وہ راستہ تھا جس کے ذریعے میروے Meroe سے تصادم بھی ہوا اور ثقافتی روابط بھی استوار ہوئے۔ ارتریا چونکہ روایۃً حبشہ کا ساحلی صوبہ متصور ہوتا تھا، اس لیے کہ اس کے پاس سمندر تک پہنچنے کا یہی ایک راستہ تھا،

لہٰذا ارتریا ہی سے مسلمانوں نے بڑھ بڑھ کر آگے حملے کیے، جس سے صدیوں تک جد و جہد کا وہ سلسلہ شروع ہوا جسے بالآخر پرتگیزیوں نے ختم کر دیا [جیسے خود پرتگیزیوں کی غارت گری اور دستبرد کو عمان اور مسقط کی متحدہ سلطنت نے]؛ بعینہ دسویں / سولھویں صدی میں مصوّع اور ارکیکو ہی وہ مستقر تھے جہاں سے آگے بڑھتے ہوے ترکوں نے عیسائیوں کے مرتفع میدانوں میں یلغار کی کوشش کی (اس واقعے کی یاد دولتِ عثمانیہ کے نمایندے، ''نائب ارکیکو''، کے لقب سے ہمیشہ کے لیے قائم ہوگئی) ۔ انیسویں صدی میں اہل مصر نے بار بار کوشش کی کہ ارتریا میں مزید پیش قدمی کے لیے اپنے قدم جمائیں تا آنکہ شاھنشاہ جان John نے گورہ Gura کے قریب انھیں فیصلہ کن شکست دی (۱۸۷۶ء) ۔ سر رابرٹ نیپیر Napier نے بھی تھیوڈور Theodore (۱۸۶۷-۱۸۶۸ء) کے خلاف خلیج زولہ Zula ہی سے کامیابی کے ساتھ لشکر کشی کی تھی اور اطالویوں نے بھی ارتریا میں اپنی نوآبادی اس ساحلی صوبے کے انھیں حصوں میں قائم کی جن کے لیے شوآن Shoan شہنشاہ منیلک Menelik ثانی نے (اپنے تگری (Tigren) پیشرو جان کے برعکس) یا تو لڑنا نہیں چاہا یا وہ لڑ ہی نہیں سکتا تھا ۔ چالیس برس کے دوران میں اطالویوں نے دو مرتبہ اپنی فوجیں ارتریا سے حبشہ کی طرف روانہ کیں، یہاں تک کہ دوسری عالمگیر جنگ میں انھیں بالآخر وہاں سے نکال باہر کیا گیا ۔ ۱۹۴۱ سے ۱۹۵۲ء تک ارتریا میں برطانوی فوجی نظم و نسق کا عمل دخل رہا اور یہی وہ زمانہ ہے جس میں مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں نے اپنی اپنی سیاسی امنگوں کا مظاہرہ کیا ۔ یہ تجویز کہ ارتریا کی مصنوعی سیاسی وحدت کو ختم کر دیا جائے (اس طرح کہ اسلامی مغربہ کو سودان میں ملا دیا جائے اور مرکز کے عیسائی علاقے کو حبشہ سے) اس وقت سرے سے ناکام ہو گئی جب (۱۹۵۰ء میں) اقوام متحدہ نے فیصلہ کیا کہ ارتریا کو تاجِ حبشہ کے زیرِ سیادت ایک خود اختیار وفاقی وحدت قرار دیا جائے ۔ اس غیر اطمینان بخش انتظام کا نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ ارتریا حبشہ ہی میں جذب ہو گیا، اس لیے کہ دستوری تحفظات کیسے بھی ہوں یہ ناممکن تھا کہ یہ علاقہ سیاسی اور معاشی حیثیت سے زندہ رہ سکے؛ البتہ اس کی عظیم اسلامی اقلیت کو معقول حد تک (حبشہ کی) عیسائی سلطنت کے اندر مذھبی اور سیاسی معاملات میں اظہار راے کا حق حاصل ہے ۔

(د) زبانیں: تگرینیہ Tigrinya اور تگرہ Tigre دونوں سامی۔ اثوبی (Ge'ez) زبانوں کی جانشین ہیں ۔ ان میں سے پہلی بلند میدانوں میں رہنے والے، یعنی جبرت، استعمال کرتے ہیں اور دوسری مغربی اور مشرقی نشیبی علاقوں اور شمالی پہاڑیوں کے مسلمانوں کی مخصوص زبان ہے ۔ صوبۂ کسالہ Kassala میں تگرہ زبان کو الخصّیہ کہا جاتا ہے ۔ تگرہ کی مختلف بولیوں کے اختلافات کو ابھی تک پورے طور پر متعین نہیں کیا گیا ۔ تگرہ زبان کا کوئی ادب نہیں ہے، بلکہ یہ عربی سے دبتی چلی جا رہی ہے، کیونکہ عربی میں مسلمانوں اور تاجروں کے لیے جو کشش ہے وہ تگرہ کو میسر نہیں ۔ ارتریا کی حکومت کا ۱۹۵۲ء کا یہ فیصلہ کہ تگرینیہ اور عربی ارتریا کی سرکاری زبانیں شمار ہوں گی (اگرچہ بہت سے تگرہ بولنے والے عربی بہت کم جانتے ہیں یا بالکل نہیں جانتے تھے) ایک ایسا فیصلہ ہے جو محض وقارِ قومی کے پیش نظر اور سیاسی اغراض کے ماتحت کیا گیا ہے نہ کہ لسانی اعتبار سے ۔ مسلمانان ارتریا میں جو دو بڑی غیر سامی زبانیں رائج ہیں ان میں ایک تو بِدویہ Bedawiye ہے اور دوسری بِلِن Bilin .

(۵) مذہب: جب سے [حضرت] محمد [صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم] نے اپنے اولین پیرووں [السابقون الاوّلون] میں سے بعض کو نجاشی کے یہاں پناہ لینے کے لیے بھیجا، اسلام ارتریا اور حبشہ میں ایک قوت رہا ہے؛ چنانچہ ازمنۂ وسطٰی میں بحیرۂ احمر کی جانب سے اس کا زور برابر بڑھتا رہا، لہٰذا عیسائی مجبور ہو گئے کہ عیسائیت کی جو شکل انھوں نے قبول کر لی ہے اسے محفوظ رکھنے کے لیے جد و جہد کریں۔ لیکن ارتریا اور اثیوبیہ دونوں میں اگرچہ تقریباً نصف آبادی مسلمانوں کی ہے تاہم مسلمانوں کو اپنی اس کوشش میں کامیابی نہیں ہوئی کہ یعقوبی عیسائیت کی مزاحمت کو توڑ کر اس کی اصل ہیئت بدل دے۔ برعکس اس کے خود جبرت ابی سینیا کی ثقافی، لسانی اور قومی طرزِ زندگی کی روایات کو اس حد تک جذب کر چکے ہیں کہ ان کے مذہب نے بھی کچھ عجیب سی شکل اختیار کر لی ہے۔ باایں ہمہ نشیبی سرزمینوں کے کشیتی (Cushitic) اور نیلوی (Nilotic) لوگوں میں اسلام اب بھی ترقی کر رہا ہے؛ مرتفع میدانوں کے باشندوں میں البتہ اسے مطلق کامیابی نہیں ہوئی، پھر بھی ان سب علاقوں میں، جہاں یعقوبی عیسائیت کی مخصوص اور قومی دعوت پر حقیقۃً کوئی عمل نہیں ہو رہا، اسلام کے عالمگیر پیغام میں بڑی جاذبیت ہے۔

ارتریا کے ساحلی علاقوں میں [سلسلۂ] قادریہ نے بڑی مضبوطی سے قدم جما رکھے ہیں، بالخصوص مصوّع اور اس کے عقبی خطوں میں، مگر اس کے باوجود ارتریا کا سب سے زیادہ مؤثر سلسلہ میرغنیہ یا ختمیہ ہے، جس کا دار و مدار اگرچہ کسّالہ Kassala پر ہے، لیکن جیسے مغربی علاقوں میں بنی عامر، حبب اور دوسرے مسلم قبائل میں بھی خاص طور سے مقبولیت حاصل ہے۔ اطالیہ کی آخری مردم شماری (۱۹۳۱ء) کی رو سے ارتریا میں مذاہب کے پیرووں کا تناسب حسب ذیل تھا: مالکی ۶۵ فیصد، حنفی ۲۶ فیصد اور شافعی ۹ فیصد۔ قبائل کی بہت بڑی تعداد میں اگرچہ رسم و رواج کا شریعت پر غلبہ ہے، بایں ہمہ شہری آبادی میں شریعت ہی غالب ہے۔ دنیوی حکومت نے، خواہ وہ مغربی ہو یا اثیوبی، اسلامی قانون مدنی کے ارتقاء اور قاضیوں کی عدالتوں کے قیام کی ہمت افزائی کی ہے۔

مآخذ: (۱) Africa Orientale (Reale Società Geogr. Ital.)، Bologna ۱۹۳۶ء؛ (۲) Brit. Mil. Admin.: Races and Tribes of Eritrea، اسمارہ ۱۹۴۳ء؛ (۳) Chamber of Commerce: Guide book of Ethiopia، ادیس ابابا ۱۹۵۴ء؛ (۴) Chi è ? dell' Erithrea، اسمارہ ۱۹۵۲ء؛ (۵) C. Conti Rossini: Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea، روم ۱۹۱۶ء؛ (۶) مقالہ Eritrea، در Encyclopedia Italiana؛ (۷) Guida dell' Africa Orientale، میلان ۱۹۳۸ء؛ (۸) S.H. Longrigg: A Short History of Eritrea، آکسفورڈ ۱۹۴۵ء؛ (۹) N. Marien: The Ethiopian Empire-federation and laws، روٹرڈام ۱۹۵۵ء؛ (۹) L. M. Nesbitt: Desert and Forest (سیاحت دناقل)، Penguin Books، ۱۹۵۵ء؛ (۱۰) A. Pollera: Le popolazioni indigene dell' Eritrea، Bologna ۱۹۳۵ء؛ (۱۱) Rennell of Rodd: British military administration of occupied territories in Africa 1941-7، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۱۲) Tensa'e Eritrea Ityopyawit (تجدید ارتریا)، ادیس ابابا ۱۹۵۲ء؛ (۱۳) G.K.N. Travaskis: Eritrea, 1941-52، لنڈن ۱۹۶۰ء؛ (۱۴) J.S. Trimingham: Islam in Ethiopia، آکسفورڈ ۱۹۵۲ء؛ (۱۵) E. U. Ullendorff: The Ethiopians، لنڈن ۱۹۶۰ء۔

(E. ULLENDORFF)

* **آرْتْسرُونی** : (Artsruni)، توما Thoma، ایک ارمن مؤرخ، جو نویں صدی میلادی کے نصف آخر اور دسویں صدی کے آغاز میں گزرا ہے۔ وہ خود کہتا ہے کہ وہ یوسف بن ابی سعید کے قاتل سے واقف تھا، جو ۸۵۱ء میں قتل ہوا اور اس کی تصنیف کا مستند حصہ کم از کم ۹۰٦ء (ص ۲۱۰ - ۲۱۱) تک پہنچتا ہے، بلکہ شاید ۹۴۳ء (ص ۲۳٦، ۲۴۵) سے کچھ پہلے تک بھی پہنچتا ہو۔ اس کی نجی زندگی کی بابت ہمیں فقط اتنا معلوم ہے کہ وہ ایک راہب (vardapet) تھا اور اس نے ماورائے قفقاز کی سیاحت کی تھی (ص ۲۳٦)۔ نسلاً اس کا تعلق ضرور ارتسرونی کے شریف خاندان سے ہوگا، جو وسپرکان Waspurakan کے جاگیردار تھے، یعنی ان علاقوں کے جو جھیل وان کے مشرق میں ایران کی سرحد تک پھیلے ہوے ہیں (وسپرکان کی جاگیر کے لیے دیکھیے Hübschmann: *Die alt-armenischen ortsnamen*، در *Indogerm. Forschungen*، ۱٦ (۱۹۰۴ء): ۲٦۱ تا ۲٦۳، ۳۳۹ تا ۳۴۷)۔ وسپرکان کی امارت تقریباً ولایت وان [رک بآن] (قبل از ۱۹۱۴ء) سے مطابق تھی۔ توما کی تاریخ زیادہ تر ارتسرونی رئیسوں ہی کے حالات پر مشتمل ہے، جن کا سلسلۂ نسب وہ آشوری بادشاہ سنّاچرب Sennacherib کے بیٹوں سے ملاتا ہے۔ بروسے Brosset کے ترجمے میں (جس کا ہم یہاں حوالہ دے رہے ہیں اور جس میں ۲٦۲ صفحات ہیں) عہدِ قدیم (آشوری، اشکانی، ساسانی) کا بیان ستاسی صفحات میں ہے (کتاب ۱ - ۲، فصل ۳)۔ اس کے بعد ایک مختصر سی یادداشت اسلام کے شروعات پر ہے۔ توما نے اس ارتسرونی کا بھی ذکر نہیں کیا، جس کی عباسیوں کے مقابلے میں مقاومت بہت مشہور ہو گئی تھی (Marquart: *Südarmenien*، ص ۵۱۰)۔ [کتاب کا] اصلی حصہ ص ۹۰ (کتاب ۲، فصل ۵) پر المتوکّل (''ثوکل Thokl'' المعروف بہ جعفر ''Djafr'') کی خلافت اور ۸۴۹ء میں ابو سعید (''Apu-Setli'') محمد بن یوسف المرْوَزی کے ارمینیہ بھیجے جانے سے شروع ہوتا ہے، جس کے بیٹے یوسف کو موش Mush میں خویت Khoyth کے پہاڑیوں نے ۸۵۱ - ۸۵۲ء کے موسمِ سرما میں قتل کر دیا، ص ۱۰۴ (قب یعقوبی: *Historiae*، ۲ : ۳۲۴؛ البلاذری، ص ۲۰۵)۔

کتاب کے تیسرے حصے (ص ۱۰۷ تا ۲۴۴) میں توما نے ارمینیہ میں بغا کی فوجی کارروائیوں کے بارے میں قیمتی تفصیلات دی ہیں (۸۵۲ تا ۸۵۵ء)، ص ۱۱۰ تا ۱٦۸۔ جب ارمینیہ کے رؤساء کو جلاوطن کر کے سامرّا بھیج دیا گیا تو گرگین ولد ابوبلچ Apu Pelč (تعریب ابو بلج)، جو ارتسرونی کے جدّی قرابت داروں میں سے تھا، وسپرکان میں حاکم بن بیٹھا، پہلے البگ کوچک (Little Albag) کے قصبات جلمار Djlmar (Djulamerg) اور سرنگ Sring میں اور اس کے بعد ضلع انڈزوتسک Andzavatsikh میں (جس کا صدر مقام کانگور Kangowar تھا اور جسے مارکوارٹ Marquart: *Südarmenien*، ص ۳۵۹، عرب مؤرخوں کے الزّوزان سے شناخت کرتا ہے)، لیکن سات سال کی قید کے بعد اصلی خاندان کے امراء پھر وسپرکان لوٹ آئے، ص ۱٦۱ - ۱٦۸؛ چنانچہ بعد ازآں توما انھیں اصلی خاندان کے امراء کی داستان شروع کرتا ہے، یعنی گریگور ڈرنک Grigor Derenik کی (الطبری، ۳ : ۸۹۴ میں اسے ابو احمد الدّیرانی سے اور ۳ : ۱۹۱٦ میں ابن دیرانی سے، جو اتنا صحیح نہیں، موسوم کرتا ہے)، جسے ہیر Hēr (خوئی khoi) کے رئیس ابلبرس Alebers یا اہمسر Ahumsar نے ۸۸۷ء میں قتل کیا؛ اشوت Ashot ولد ڈرنک کی، جس نے نخجوان [رک بآن] میں ۹۰۴ء میں انتقال کیا، ص ۱۸۲ تا ۲۰۲؛ اور [آخر میں] گیگک Gagik ولد ڈرنک کی، جس کی

سدع پر توما کی تاریخ کا اختتام ہوتا ہے (مارکوارٹ Marquart: کتاب مذکور، ص ۵۰۸، کے بیان کے مطابق گیگک نے تقریباً ۹۳۶ء میں وفات پائی)۔

توما کی کتاب کا متن کچھ زیادہ اطمینان بخش حالت میں نہیں ہے۔ صفحہ ۲۱۱ تا ۲۱۸ میں کچھ عبارت بڑھا دی گئی ہے، جس میں ڈرنک اور اشوت کی حکومتوں کا حال بہت مختلف طور پر بیان کیا گیا ہے۔ خاتمے پر کسی اور شخص نے گیگک کے چھٹے جانشین کے حالات کا اضافہ کر دیا ہے۔ یہ جانشین گیگک کا پوتا سنخرم یوحانس Senekherim Yohannes (۱۰۰۳ تا ۱۰۲۶ء) ہے، جس نے ۱۰۲۱ء میں اپنی مملکت بوزنطی شہنشاہ باسل Basil کے حوالے کر دی۔ پھر یہ ملحقہ بیان آگے چلتا ہے اور اسی خاندان کی دوسری شاخ، یعنی خاندان خدینک Khedenik کے اخلاف کی (جو سنخرم Senekherim کا قرابت دار تھا)، تاریخ پر مشتمل ہے، خصوصاً عبدالمسیح (Abdelmseh، م ۱۱۳۳ء) اور اسی کے فرزند سٹیفانوس الز Stephannos Aluz کی، جس نے "توما کی کتاب حاصل کر کے اسے باقاعدہ مرتب کرایا" (ص ۲۵۹)۔ آخر میں وہ کاتب جس نے ۱۳۰۳ء میں اس کتاب کی [illegible] میں نقل کی تھی، لکھتا ہے کہ اسی سال اس تاریخ کا صحیح شدہ نسخہ تیار کیا گیا (غالباً دوبارہ مرتب کیا گیا) اور کیتھولیکوس تیر زکریا Catholicos Ter Zakharia اس کے اخراجات کا کفیل ہوا۔ اس کے بعد کے ایک ضمیمے میں (ص ۲۵۹ - ۲۶۲) سٹیفانوس Stephanoos کی ایک بیوی کے اخلاف کا ذکر ہے۔ اس ضمیمے میں چودھویں صدی میلادی کے نصف آخر تک کے حالات ہیں، جہاں ایک مسلمان سے کیتھولیکوس تیر زکریا Catholicos Ter Zakharia کی ایک بھتیجی کی شادی کا ذکر ہے۔

توما کی تاریخ میں ساجیہ (Sadjids) [آرک بان] کی سرگرمیوں اور واسپرکان پر دیلمیوں کے حملے (قب ابن مسکویہ: The Eclipse, etc.، ص ۳۰۱ تا ۳۰۳، لشکری کی مہم) کی دلچسپ تفصیلات اور آرمینیہ میں عرب نوآبادیوں، بنی ارتسرونیخ Artsrunikh (کاغذمان) کے جہاقیوں (قب مارکوارٹ: Südarmenien، ص ۵۰۱ تا ۵۰۳)، منزکرت کے کائسیخ (قیسی) (وہی کتاب، ص ۵۰۰، ۵۰۲ تا ۵۰۸) اور پرکری کے اور قلعۂ امیک Amiuk (وان کے شمال میں) کے اوثمانیخ کے حالات تحریر کیے گئے ہیں۔

توما نے قدرتی طور پر ارمینیہ کے خاندانوں کے باہمی تعلقات کی بابت بہت سی معلومات دی ہیں، گو اس کا رجحان یہ ہے کہ ارتسرونی خاندان کی کارگزاریوں پر زیادہ زور دے اور بگراتی (Bagratid) بادشاہوں اشوت Ashot (۸۶۱ - ۸۹۰ء) اور سمبت Smbat (۸۹۰ - ۹۱۴ء) کے کارناموں کو گھٹا کر دکھائے۔

توما کی تحریر بعض مواقع پر بے جوڑ اور طولانی ہو جاتی ہے، لیکن بحیثیت مجموعی اس میں وضاحت اور صحت پائی جاتی ہے۔ مارکوارٹ Marquart، جس نے توما کا مطالعہ مسلم اور بوزنطی مستند کتابوں کی روشنی میں کیا ہے، اسے بہت عمدہ ("trefflich") قرار دیتا ہے (کتاب مذکور، ص ۳۰۸)۔ توما کی تاریخ کا ایک بہت مفید تکملہ اس کے ہمعصر جان کیتھولیکوس کی تصنیف ہے، جس میں ۹۲۵ء تک کے واقعات ہیں، جن کا بظاہر اسے ذاتی تجربہ تھا، ص ۲۲۸ (آرمینی متن، یروشلم ۱۸۴۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ، سینٹ مارٹن St. Martin، ۱۸۴۱ء، مترجم کے وفات کے بعد کا شائع شدہ اور نادرست)۔

مآخذ: آرمینی متن پہلی بار قسطنطنیہ میں ۱۸۵۲ء میں شائع ہوا اور پھر دوبارہ پتکانین Patkanean نے ۱۸۸۷ء

میں سینٹ پیٹرز برگ سے شائع کیا؛ (۲) فرانسیسی ترجمہ بروسٹ Brosset نے اپنی *Collection d'historiens arméniens*، سینٹ پیٹرزبرگ، ج ۱، ۱۸۷۴ء، میں دیا؛ نیز قب (۳) بروسٹ Brosset : *Notices sur l'historien arménien Thoma Ardzruni*، در *Bulletin Acad. St. Pétersbourg*، ۵ (۱۸۶۲ء): ۵۳۸ تا ۵۵۴ و ۶ (۱۸۶۳ء): ۶۹ تا ۱۰۲، جس کی نقل *Mélanges Asiatiques*، ۴ (۱۸۶۰ - ۱۸۶۱ء): ۶۸۶ تا ۷۰۱ اور ۷۱۶ تا ۷۶۳ میں چھپی! (۴) مارکوارٹ Marquart : *Streifzüge*، ۱۹۰۳ء، ص ۳۹۱ تا ۴۶۵ (مواقع کثیرہ)؛ (۵) وہی مصنف : *Südarmenien*، وی آنا، ۱۹۳۰ء، قب اشاریہ اور بالخصوص ص ۴۹۵ تا ۵۱۶ (شہزادگان وسپرکان کے مفصل نسب نامے).

(V. MINORSKY منورسکی)

• **اِرْتش** : دریاے اوب Ob کے طاس میں سائبیریا کا ایک بڑا دریا، اس کے دو سرچشمے، ''ارتش الازرق'' اور ''اِرتش الابیض''، کوہستانِ التائی الکبری (the Great Altai) سے نکلتے ہیں اور ان دونوں کے اتصال کے بعد یہ دریا جھیل زیسن Zaisan تک اِرتش الاسود کہلاتا ہے۔ جھیل سے نکلنے کے بعد وہ تقریبا ۱۸۰ میل تک ایک گیاہی میدان میں ''ارتش الابیض'' یا ''ارتش الہادی (= سست)'' کے نام سے گزرتا ہے اور پھر ساٹھ میل تک زیادہ تیز بہاؤ کے ساتھ پہاڑی علاقے میں سے ''ارتش السریع'' کے نام سے بہتا ہے۔ شہر اُست کمینوگورسک Ustkamenogorsk کے قریب یہ سائبیریا کے اس بڑے میدان میں داخل ہو جاتا ہے جس کی بلندی بحر منجمد شمالی (Arctic Sea) کی طرف کم ہوتی جاتی ہے اور علاوہ اور کئی چھوٹے چھوٹے معاونوں کے دائیں طرف اس میں اوم Om اور تارا Tara آ ملتے ہیں اور بائیں طرف سے اشیم Ishim اور توبول Tobol اور پھر سمروسک Samarowsk کے گاؤں کے نیچے یہ اوب میں جا گرتا ہے۔ دریا کی کل لمبائی ۲,۲۳۰ میل [۵,۶۰۰، کیلومیٹر، دریاے نیل کے مساوی] ہے، جس میں سے صرف ۲۵۳ میل سلطنتِ چین میں ہے؛ اومسک Omsk کے مقام پر اس دریا کا ریل کا پل ۷۹۵ گز لمبا ہے۔ اس دریا کی گزرگاہ اسفل میں اس کی زیادہ سے زیادہ چوڑائی ۸۷۵ گز ہے.

اس دریا کے نام کا ذکر آٹھویں صدی میلادی کے اُورخون Orkhon کتبوں میں بھی ملتا ہے (W. Radloff : *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*، سلسلۂ دوم، ص ۱۹؛ بغیر اعراب کے لکھا ہوا)۔ المسعودی کتاب التنبیہ (طبع دخویہ، ص ۶۲) میں ''ارتش الاسود'' اور ''اِرتش الابیض'' کا ذکر کرتا ہے اور اس کا بیان ہے کہ وہ دونوں بحیرۂ خزر میں گرتے ہیں۔ حدود العالم (ورق ۱۰ ب) کا مصنف اِرتش کو وولگا Volga کا معاون خیال کرتا ہے۔ اس کے مخطوطے میں اسے اَرتش (یا اَرتوش) لکھا گیا ہے اور یہ تلفظ اس قصّے سے مطابقت رکھتا ہے جو ایک مقبول عام اشتقاق پر مبنی ہے (اَرتوش ''اے شخص! نیچے اتر''، جس کا ذکر گردیزی نے کیا ہے؛ متن در بارتولڈ Barthold : *Otčet o poězdke v. Srednjuju, Aziju*، ص ۸۲)۔ باوجود اس تجارتی شاہراہ کے جو گردیزی کے بیان کے مطابق فاراب [اَرکَ بان] سے ارتش کو جاتی تھی، اس علاقے پر قرون وسطٰی میں اسلامی ثقافت کا بہت کم اثر پڑا۔ دریا کا نام بھی کبھی شاذ و نادر ہی آتا ہے، مثلاً تیمور کی مہموں کی تاریخ ظفرنامہ، مطبوعۂ ہند، ۱ : ۴۷۵ و ۴۹۵ (اُرتش) میں۔ وہ اسلامی شہر جو روسی فاتحین کو دریا کی گزرگاہ اسفل پر ملا تھا اور جس کا بڑا قلعہ توبول Tobol کے دہانے کے قریب ہے، غالباً مغلوں کے عہد میں وولگا Volga کے علاقے سے آنے والے آبادکاروں نے بسایا تھا۔ Radloff (*Aus Sibirien*، ۱ : ۱۴۶) نے جو حکایات بخارا سے اسلامی مبلّغین کے

بھیجے جانے کی بابت سنی تھیں ان کا حقیقت پر مبنی ہونا مشتبہ ہے۔ بہر حال اسلام نے ارتش میں شمال کی جانب سے روسیوں کے عہد ہی میں پھیلنا شروع کیا (دیکھیے مادۂ برتہ)۔ ارتش کے کنارے کنارے اور اس کی وادی میں تمام شہر اور گاؤں صرف روسیوں کے عہد میں آباد ہوے۔ جنوب کی جانب اٹھارھویں صدی تک تارا سے آگے کوئی شہر نہ تھا۔ اومسک Omsk اور اس کے جنوب کی طرف کے شہروں کی بنیاد پیٹر اعظم (Peter the Great) کے عہد میں جا کر رکھی گئی۔

ارتش تقریباً ان دریاؤں تک جن سے یہ بنتا ہے جہازرانی کے قابل ہے۔ توبولسک Tobolsk اور اُستکمنوگورسک Ustkamenogorsk کے درمیان دخانی جہازوں کی باقاعدہ آمد و رفت ہے۔ بعض اوقات دخانی جہاز زیسن Zaisan تک چلے جاتے ہیں اور ارتش الاسود سے اوپر کو چینی سرحد تک بلکہ اس سے بھی آگے تک نکل جاتے ہیں۔ سائبیریا کی ریلوے لائن میں جانے کے بعد سے ارتش آمد و رفت کی شاہراہ کے طور پر اور بھی اہم ہو گیا ہے، لیکن ارتش کی موجودہ اہمیت محض ایک سہل آبی شاہراہ کی حیثیت سے نہیں ہے۔ سوویٹ حکومت کے ماتحت اس کے کناروں پر کئی برق آبی (hydro-electric) مرکز قائم ہو گئے ہیں، جن کی بدولت سائبیریا کی شکل و صورت میں بہت بڑا تغیر رونما ہو گیا ہے۔ بہت سے خشک علاقے سیراب ہو گئے ہیں اور زراعت کی ترقی کے ساتھ ساتھ کوہستان آلتای کی قیمتی معدنیات سے کام لینے کے کارخانے بن گئے ہیں، جن سے ملک کی اقتصادی حالت روز بروز بہتر ہوتی جا رہی ہے، دیکھیے *Bolsaya sov. entsiclop.* (ماسکو ۱۹۳۵ء)، ۲۹: ۲۷۵ تا ۲۷۹؛ *Sibirskaya sov. entsiklopediya* (ماسکو ۱۹۳۱ء)، ۲: ۳۳۶ تا ۳۴۵ اور وہ ماخذ جو وہاں مذکور ہیں [(ا ا، ت، بزیر مادّہ)]۔

(بارتولڈ W. BARTHOLD)

اِرْتِفاع : (عربی) = بلندی: ہیئت میں اس سے مراد کسی [ستارے یا] مجمع الکواکب کی بلندی ہے، یعنی افق سے اس کا فاصلہ جو سمت الرأس (zenith) اور سمت القدم (nadir) سے گزرتے ہوے دائرے (انتقابی، دائرۃ الارتفاع) پر ناپا جائے۔ ہندسے میں یہ کسی سطحی شکل (plane) (مثلاً مثلّث یا متوازی الاضلاع شکل) یا کسی مجسّم (مثلاً منشور، اسطوانہ) کی بلندی کے لیے بھی مستعمل ہے، لیکن [ان معنوں میں] زیادہ تر لفظ عمود (ستون، شاقول) استعمال ہوتا ہے۔

(سوتر H. SUTER)

اَرْتُقِیَّه : (نہ کہ اُرتُقیہ) ایک ترکی خاندان، جس نے پانچویں / گیارھویں صدی کے اواخر سے نویں / پندرھویں صدی کے آغاز تک پورے دیار بکر یا اس کے کسی ایک حصّے پر بالاستقلال مغلوں کے باجگذار کی حیثیت سے حکومت کی۔

اَرْتُق بن اِکْسِب ترکمانی قبیلہ دوگر Döger [آرق بان] سے تعلق رکھتا تھا۔ ۱۰۷۳ء میں وہ ایشیاے کوچک میں بوزنطی شہنشاہ میکائیل ہفتم کی طرف سے یا اس کے خلاف لڑائیوں میں شریک ہوتا رہا، لیکن بعد کے زمانے میں اس کا ذکر زیادہ تر سلجوق اعظم ملک شاہ کی ملازمت میں ایک افسر کی حیثیت ہی سے آتا ہے۔ ۱۰۷۷ء میں اس نے بحرین کے قرامطہ کو ملک شاہ کا مطیع فرمان بنایا؛ ۱۰۷۹ء میں ملک شاہ نے سوریہ کی مہم میں اسے اپنے بھائی تُتُش کے ماتحت مقرّر کیا اور ۱۰۸۴ء میں ابن جُہَیر کے ماتحت دیار بکر کی مہم میں گیا؛ ۱۰۸۵ء میں اسے ملک شاہ کے بھائی توزکواش Töküsh کے مقابلے کے لیے خراسان بھیجا گیا۔ اسے حُلوان کا علاقہ بطور جاگیر (اقطاع)

عطا ہوا، جو فوجی نقطۂ نگاہ سے کردستان کا ایک اہم مقام تھا؛ مگر ۱۰۸۵ء کے بعد سے وہ دیارِ بکر میں موصل اور حلب کے عرب حکمران مُسلِم کے ساتھ مل کر، جو ملک شاہ کے سخت خلاف تھا، سازشوں اور ریشہ دوانیوں میں مصروف رہا؛ تاہم مسلم کی وفات کے بعد وہ پھر تُتُش کی ملازمت اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا، جس نے ۱۰۸۶ء میں اسے فلسطین کا علاقہ دے دیا۔ اس کی موت کی تاریخ معلوم نہیں۔ اس نے اپنے پیچھے کئی بیٹے چھوڑے، جن میں سُقمان اور ایلغازی شامل تھے۔

ملک شاہ کی وفات کے بعد ارتقیہ تُتُش کے زیر قیادت جزیرے پر چڑھ دوڑے اور وارثِ تخت ہونے کے دعوے میں اس کے بھتیجوں کے خلاف اس کی مدد کرتے رہے (۱۰۹۲ تا ۱۰۹۵ء)؛ تُتُش کے انتقال پر انھوں نے اس کے فرزند رُضوان والیِ حلب کی اس کے بھائی دُقاق والیِ دمشق کے خلاف مدد کی۔ بعد میں فلسطین ان کے ہاتھ سے نکل گیا اور ۱۰۹۸ء میں مصر کے اسے دوبارہ فتح کر لینے اور بعد ازآں اس پر صلیبیوں کا قبضہ ہو جانے سے ارتقیوں کی یہاں واپسی کا سوال قطعاً ختم ہو گیا۔ دونوں ارتقی سرداروں میں سے ایک، ایلغازی، نے عارضی طور پر ملک شاہ کے ایک بیٹے محمد کی ملازمت اختیار کر لی، جس کی اس نے اس کے بھائی برکیارق کے خلاف مدد کی تھی اور جس نے اسے عراق کا والی بنا دیا، لیکن وہ ترکمانی قبیلے جو اس خاندان کی پشت پناہ تھے دیارِ بکر ہی میں مقیم رہے۔ ۱۰۹۷ء میں سُقمان کا بھتیجا ماردِین پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ خود سُقمان کو، جو سروج پر قابض ہو چکا تھا، وہاں سے ۱۰۹۷ء میں صلیبیوں نے نکال دیا، لیکن الجزیرۃ کے سرداروں کے باہمی مناقشات کی بدولت اس نے ۱۱۰۲ء میں حِصن کیفا پر قبضہ کر لیا، شمال کی جانب اور آگے تک بہت سے اضلاع پر اقتدار جما لیا اور آخر ماردین کا وارث بن گیا۔ وہ فرنگیوں (الافرنج Franks) کے خلاف جنگوں میں شریک رہا۔ ۱۱۰۴ء میں اس نے حَرّان کے سامنے الرُّھا (Edessa) کے کاؤنٹ بالڈوِن Baldwin کو گرفتار کر لیا۔ اس کے کچھ دنوں کے بعد وہ فوت ہو گیا

برکیارق کی موت کے بعد محمد نے، جو تنہا پوری سلطنت کا مالک بن گیا تھا، ایلغازی کو دیارِ بکر واپس بھیج دیا، جہاں ۱۱۰۷ء میں قلیج آرسلان رومی کی شکست میں اس کا بھی ہاتھ تھا جسے محمد کے دشمنوں نے دیارِ بکر بلایا تھا، اور ۱۱۰۸ء میں وہ ماردین میں سُقمان کے ایک بیٹے کی جگہ حاکم بن گیا (دوسرا بیٹا حصن کیفا پر بدستور قابض رہا)۔ دوسرے سرداروں نے آمد، اَخلاط، اَرزَن وغیرہ کے علاقوں پر اپنی اپنی حکومت قائم کر لی۔ محمد نے انھیں فرنگیوں کے خلاف جہاد میں شریک ہونے کی غرض سے متحد کرنے کی کوشش کی، مگر وہ لڑائی کے دوران میں ایلغازی اور اَخلاط کے والی سُقمان کے باہمی اختلاف کو نہ روک سکا۔ لیکن سُقمان ۱۱۱۰ء میں وفات پا گیا۔ اس کے بعد سے ایلغازی اور محمد کے تعلقات کشیدہ ہو گئے۔ اول الذکر سلطان کی ان فوجی مہموں میں جو وہ فرنگیوں کے خلاف بھیجتا رہا شرکت کرنے سے بیش از پیش احتراز کرتا رہا؛ کیونکہ ان خطرات کے پیش نظر جو مول لینے پڑتے تھے صرف سلجوقی حکومت ہی کو فائدہ پہنچ سکتا تھا۔ ۱۱۱۳ء میں ایلغازی نے اُقسُنقر البرسقی، حاکم موصل، کے خلاف ترکمانوں کا ایک وفاق بنا لیا۔ اس کی فتح ہوئی، لیکن محمد کے انتقام کے خوف سے وہ شام بھاگ گیا اور وہاں بس کی نہ صرف دمشق کے اتابیگ طُغتِگین سے مفاہمت ہو گئی، جو خود سلطان کی شامی مہموں سے خوفزدہ ہو رہا

تھا، بلکہ انطاکیہ کے فرنگیوں سے بھی، جنھوں نے ۱۱۱۵ء میں سلجوقی فوج کا قلع قمع کرکے ایلغازی کو بچا لیا۔ ۱۱۱۸ء میں محمد نے وفات پائی اور ایلغازی نے دیارِ بکر میں سلجوقیوں کی آخری چوکی میّافارقین پر بھی قبضہ کر لیا۔ اب وہ اتنا طاقتور ہو گیا کہ اسے بآسانی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ حلب نے، جو اندرونی خلفشار کا شکار اور فرنگیوں کے حملے کے خطرے سے دو چار تھا، اس سے مدد کی درخواست کی، اگرچہ وہاں کے بڑے بڑے سردار ایلغازی کو اقتدار سونپنے کے خلاف تھے۔ ایلغازی، جسے اب سلجوقیوں کی طرف سے کوئی اندیشہ نہ رہا تھا، یہ نہیں چاہتا تھا کہ فرنگیوں کی قوت میں اضافہ ہو، لہٰذا والیِ دمشق طُغتگین کے اتفاقِ رائے سے اس نے ۱۱۱۸ء میں اہلِ حلب کی درخواستِ اعانت قبول کر لی اور ۱۱۱۹ء میں اس کی ترکمان فوج نے انطاکیہ کے فرنگیوں کو بڑی بھاری شکست دی؛ لیکن ارتقیوں کا مرکز دیارِ بکر میں بدستور قائم رہا اور دوسرے فرنگیوں کے ردِّ عمل کے پیشِ نظر ایلغازی صلح پر مائل ہو گیا۔ اسے گرجیوں کے خلاف بھی نبرد آزما ہونا پڑا، مگر اس مرتبہ اسے شکست ہوئی (۱۱۲۱ء)۔ با این ہمہ ۱۱۲۲ء میں اس کی موت تک اس کے جاہ و جلال میں کوئی فرق نہ پڑا تھا۔

۱۱۱۳ء سے اس کا بھتیجا بَلَک مشرقی فرات کے آرپار دیارِ بکر کے شمال مشرق میں ایک روز افزوں مستحکم ریاست قائم کرنے میں لگا رہا تھا، جس کا صدر مقام تقریباً ۱۱۱۵ء سے خَرْت پِرت تھا۔ مزید برآں، مَلَطْیہ کے سلجوقی فرمانروا کے اتالیق کی حیثیت سے، جو اس وقت نابالغ تھا، اس نے دانشمندی گُمُشْتِگین کے ساتھ عہد و پیمان کرکے اِرزنجان کے والی ابن منکوجک اور طربزون کے بوزنطی والی گاوراس Gavras کو ۱۱۲۰ء میں شکست فاش دے کر بڑا نام پیدا کیا۔ بعد ازآں جب وہ ایلغازی کی سِلکِ ملازمت میں منسلک تھا اس نے الرُّہا کے جوشیلین Jocelyn کو ۱۱۲۲ء میں اور ایلغازی کی موت کے بعد یروشلم کے بالڈون کو، جو دریاے فرات کے کناروں پر بسنے والے آرمینی فرنگیوں کے تحفظ کے لیے آیا تھا، ۱۱۲۳ء میں اسیر کرکے مزید ناموری حاصل کی۔ بعد ازآں وہ ایلغازی کے ایک دوسرے بھتیجے کو برطرف کرکے حلب پر خود قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا، لیکن ۱۱۲۴ء میں مَنْبِج کے محاصرے کے دوران میں مارا گیا۔ اس کے بعد حلب ارتقیوں کے ہاتھ سے نکل گیا۔

دیارِ بکر میں، جہاں ارتقیوں کے قدم مضبوطی سے جمے ہوئے تھے، ایلغازی کا بیٹا شمس الدولۃ سلیمان بھی، جو میّافارقین کے حاکم کی موت کے بعد اس کا جانشین ہوا تھا، ۵۲۴ھ / ۱۱۲۹ - ۱۱۳۰ء میں انتقال کر گیا۔ ایلغازی کا ایک اور بیٹا تُمُرتاش، جو ماردین پر پہلے سے قابض تھا، اس کا جانشین ہوا۔ بَلَک کی ریاست داؤد کے قبضے میں چلی گئی، جو سُقمان کا بیٹا اور ۱۱۰۴ء سے حصنِ کیفا کی ولایت پر اس کے جانشین کی حیثیت سے حکمران تھا۔ اس کے بعد سے ارتقیوں کی دونوں شاخوں نے پوری دو صدی تک اپنی اپنی جداگانہ حیثیت قائم رکھی۔

لیکن سلطنت کی توسیع کا دور ختم ہو چکا تھا۔ ۱۱۲۷ء سے [عماد الدین] زنگی موصل کا اور ۱۱۲۸ء کے بعد سے حلب کا بھی حاکم چلا آتا تھا، اس نے وہاں ایک مضبوط سلطنت قائم کر لی تھی۔ تُمرتاش نے زنگی کے باج گذار کے طور پر داؤد کے خلاف فوج کشی میں حصہ لیا اور پھر ۱۱۳۴ء میں داؤد کے بیٹے قرہ آرسلان اور حاکم آمد کے خلاف، جسے اس نے اور زنگی نے ۱۱۳۳ء میں محصور کر لیا تھا۔ داؤد شمال میں مصروف کار رہا تھا، جہاں اس نے گرجیوں

کے خلاف ایک مہم کی رہنمائی کی تھی۔ اس نے ان تمام چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو، جن کی سرحدیں اس کی سلطنت سے ملحق تھیں، بالخصوص ان ریاستوں کو جو حصن کیفا کے مشرق میں واقع تھیں اپنی سلطنت میں ضم کر لیا؛ لیکن زنگی اس پر مسلسل دباؤ ڈالتا رہتا تھا اور اس نے نہ صرف بہتان کو، جو دیاربکر کے مشرق میں ہے، فتح کر لیا بلکہ قرہ ارسلان کی تخت نشینی کے بعد حصن کیفا اور خرت برت کے مابین پورے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ قرہ ارسلان کو مجبوراً الرُّہا (اڈیسہ) کے ارمنی فرنگیوں سے صلح کرنا پڑی، جن کے خلاف تمرتاش کی طرح وہ بھی وقتاً فوقتاً بر سرپیکار رہ چکا تھا۔ زنگی کے ہاتھوں الرُّہا کی تسخیر (۱۱۴۴ء) بھی داؤد کے لیے مصیبت کا باعث ہوئی۔ لیکن ۱۱۴۶ء میں اس کے دشمن [زنگی] کی موت نے اسے [ابھی سے] بچا لیا۔ تمرتاش اور قرہ ارسلان نے کسی قدر دقت و دشواری کے بعد دیاربکر کو آپس میں بانٹ لیا۔

[عمادالدین] زنگی کے مقبوضات میں سے حلب نورالدین اور موصل اس خاندان کے دوسرے شہزادوں، یعنی نورالدین کے بھائیوں اور بھتیجوں کے حصّے میں آیا۔ نورالدین رفتہ رفتہ ان سب کو زیر کرتا رہا۔ فرنگیوں کے خلاف رزم آرائیوں اور موصل کی جانب اس کی فوجی سرگرمیوں نے اسے ایک بار پھر ارتقیوں سے اتّحاد کر لینے پر مجبور کر دیا۔ اس نے دیاربکر کے لیے ان کے ساتھ کوئی جھگڑا نہ کیا اور الرُّہا کے کاونٹ کے مال غنیمت کے حصّے میں فرات کا شمالی علاقہ ان کے حوالے کر دیا، لیکن فرنگیوں یا بوزنطیوں کے خلاف جہاد میں انھیں برابر اپنے ساتھ لگائے رکھا۔ تاہم ان کے ساتھ اس کے تعلقات نہایت اچھے تھے، بالخصوص قرہ ارسلان کے ساتھ؛ تمرتاش کے بیٹے اور جانشین الپی نے اخلاط کے شاہ ارمن کی پناہ لے کر اپنی حیثیت مضبوط کرنا چاہی اور اس کے بدلے میں اسے گرجیوں کے خلاف شاہ ارمن کی مدد کرنا پڑی۔ ۱۱۲۳ء میں قرہ ارسلان نے خود اینالیوں اور نیسانیوں سے آمد چھیننے کی کوشش کی، لیکن دانشمندیوں کے حملے کے باعث وہ ایسا نہ کر سکا؛ اس کے باوجود کچھ ہی دنوں کے بعد اس کا بیٹا محمد نورالدین زنگی کی معیت میں دانشمندیوں کی مدد کے لیے روانہ ہوا، جنھیں قونیہ کے سلجوقیوں کی توسیع طلب حکمت عملی سے خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ نورالدین کی روز افزوں قوت نے ارتقیوں کو غیرشعوری طور پر ایک باجگذار کی حیثیت اختیار کر لینے پر مجبور کر دیا، حتّٰی کہ ۱۱۷۴ء میں نورالدین کا انتقال ہو گیا۔

بعد کے سالوں کی تاریخ زیادہ تر ان مدافعانہ کارروائیوں سے متعلق ہے جو بالائی عراق عرب کے امراء صلاح الدین ایوبی والی مصر کی بڑھتی ہوئی امنگوں کے خلاف کرتے رہے۔ صلاح الدین نے نور الدین کی وفات کے بعد بتدریج شام اور الجزیرہ کے ان علاقوں پر قبضہ کر لیا جو اس نے ورثے میں چھوڑے تھے۔ ارتقی شہزادوں نے ابتداء میں متحدہ طور پر موصل کے زنگیوں کی مدد کی۔ بعد ازآں محمد نے عافیت اسی میں دیکھی کہ صلاح الدین کے ساتھ صلح کر لے، جس نے آمد کو، جو مدتوں سے اس کی للچائی ہوئی نظروں کا نشانہ بنا رہا تھا، فتح کر لیا اور اسے بطور جاگیر محمد کو دے دیا۔ اس وقت (۱۱۸۳ء) سے آمد برابر اس خاندان کا مستقر رہا۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد محمد کا انتقال ہو گیا اور آمد، ماردین، اخلاط اور موصل کے تختوں پر کمسن شاہزادے ہی رہ گئے۔ اس کے ساتھ ہی محمد کی مملکت دو حصوں میں بٹ گئی، جو حصن کیفا و آمد اور خرت برت پر مشتمل تھے۔ ان سب باتوں کی وجہ سے وہ صلاح الدین کے اور بھی زبردست ہو گئے۔ موخرالذکر نے ۱۱۸۵ء میں

میافارقین کو فتح کر کے دیار بکر پر براہِ راست اپنا تسلّط قائم کر لیا۔

اب کچھ بچے کھچے ارتقی رہ گئے تھے، جنھیں سلطان صلاح الدین ایوبی کے جانشینوں، یعنی اس کے بھائی العادل اور اس کی اولاد نے رفتہ رفتہ ختم کر دیا۔ ۱۲۰۷ء میں ایوبی اخلاط پر قابض ہو گئے، لیکن ان میں بعض اوقات آپس ہی میں اختلاف رہتا تھا۔ ان میں سب سے زیادہ طاقتور مصر کا والی الکامل تھا، جس کے خلاف کچھ عرصے کے لیے ارتقی روم کے سلجوقیوں کے باجگزار بن گئے، جن کی سلطنت اس وقت مشرق کی سمت میں تیزی سے بڑھ رہی تھی، اور اس کے بعد خوارزم شاہ جلال الدین منکوبرتی کے، جو اس وقت آذربیجان اور اخلاط دونوں پر قابض ہو چکا تھا۔ سلجوقیوں کے انتقام کے سبب انھیں ۱۰۲٦ء میں دریاے فرات کے شمالی علاقوں سے ہاتھ دھونا پڑے اور الکامل کے جذبۂ انتقام نے (۱۲۳۲-۱۲۳۳ء میں) انھیں حصنِ کیفا اور آمد سے محروم کر دیا۔ الکامل کیقباد سلجوقی سے الجھ پڑا اور شکست کھائی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خرت برت کا ارتقی شہزادہ، جس نے کیقباد کی مدد کی تھی، ۱۲۳۴ء میں اپنی ولایت سے بے دخل کر دیا گیا۔ اس کے بعد سے ارتقیوں کی صرف وہ شاخ باقی رہی جو ماردین پر حکمران تھی اور یہ تقریباً دو صدی بعد تک حکومت کرتی رہی۔ ۱۲٦۰ء میں اس کے ایک نمایندے الملک السعید نے مغلوں کے ایک طویل محاصرے کا بامردی کے ساتھ مقابلہ کیا [اور مارا گیا]؛ لیکن اس کی موت نے خاندان کو نابود ہونے سے بچا لیا، کیونکہ اس کے فرزند المظفر نے ہلاکو کے آگے ہتھیار ڈال دیے اور اس طرح مغلوں کا ایک ادنٰی باجگزار بن کر اس نے اپنے بزرگوں کی میراث کو محفوظ رکھا۔

ارتقیوں کی مملکت کے اندرونی نظم و نسق اور ان کے تمدن کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں، اور مجموعی طور پر ان چیزوں میں کوئی ایسی ندرت بھی نہیں پائی جاتی جس کی بناء پر ان کا بجائے خود ایک عام مطالعہ کیا جائے۔ وہ علاقے جن پر ارتقی حکمران تھے باستثناے خرت برت، عربوں کی فتوحات کے وقت سے اسلامی دنیا کا ایک حصہ رہے اور وہاں ایک ہی نسل کے لوگ حکومت کرتے رہے (مثلاً میافارقین میں بنو نُباتۃ کا نامور خاندان) اور انھی اصولوں کے مطابق (خلاصہ در عقدالفرید از محمد بن طلحۃ القرشی العدوی وزیر ماردین، ساتویں ہجری / تیرھویں صدی میلادی) جو آس پاس کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں زمانۂ سابق میں یا اس وقت بھی رائج تھے۔ [مثلاً] وہ محاصل (ٹیکس) جن کا ذکر ایک دو کتبوں میں کیا گیا ہے وہی ہیں جو ہر جگہ موجود تھے، اور اس کہانی کو سرسری سے زائد اہمیت دینا قرینِ عقل نہ ہوگا جس میں شدّ و مدّ سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ تمرتاش کے زیرِ نگیں دیہاتی آبادی پر زنگی کی رعایا کی بہ نسبت محاصل کا بوجھ خاصا ہلکا تھا۔ ترکمانوں کی آمد سے ملک کی روایتی اقتصادی سرگرمیوں پر کوئی اثر نہیں پڑا، جو کھیتی باڑی، مویشیوں کی پرورش، لوہے اور تانبے کی کانوں اور گرجستان و عراق کے ساتھ تجارت پر مبنی تھیں۔ جہاں تک ثقافتی سرگرمیوں کا تعلق ہے، اگرچہ ہمیں کسی ایک بھی ایسے ممتاز و معروف مصنّف کا علم نہیں جو ارتقیوں کے دربار سے منسلک رہا ہو، تاہم عربوں کی علمی و ادبی روایات ان میں اس حد تک زندہ تھیں کہ مثلاً ایک شامی جلا وطن اُسامۃ بن مُنقذ حصنِ کیفا میں کئی سال تک قرہ آرسلان کے دربار میں مقیم رہا۔ [تاہم کئی تصانیف ارتقی حکمرانوں کے نام پر لکھی گئیں، جن میں سے قابلِ ذکر یہ ہیں: ملک السعید نجم الدین الپی کے نام

پر: العقدالفرید للملک السعید، از کمال الدین ابوسالم؛ فخرالدین قرہ آرسلان کے نام پر: ارجوزۃ فی صور الکواکب الثابتۃ، از ابوعلی بن ابی الحسن الصّوفی؛ الملک المسعود کے نام پر: المختار فی کشف الاسرار، از زین الدین عبدالرحیم الجوباری؛ محمود بن محمد بن قرہ ارسلان کے نام پر: کتاب فی معرفۃ الحیل الھندسیۃ، از الجزری؛ عماد الدین ابوبکر کے نام پر: الواح العمادیۃ، از سہروردی المقتول؛ اور ملک مقصود نجم الدین کے نام پر: روضۃ الفصاحۃ، از عبدالقادر زین الدین الرّازی ۔ یہ سب کتابیں عربی زبان میں لکھی گئیں جو اس زمانے کی ادبی زبان تھی.]

یہ سب کچھ کہنے کے بعد ہمیں ابھی یہ دیکھنا ہے کہ آیا اپنی ابتداء یا کسی اور اعتبار سے ارتقی حکومت کی کچھ معینہ خصوصیات تھیں یا نہیں تھیں ۔ سب سے پہلا مسئلہ ترکمانی اثرات کا ہے ۔ دیاربکر کے معاشرے میں ترکمان آخر تک ایک اہم عنصر رہے اور ان کا اثر شمال کی بہ نسبت، جہاں کُردوں کا غلبہ رہا، شاید جنوب میں زیادہ تھا ۔ زستم کی اس وسیع ترکمان نقلِ مکانی کا، جو تقریباً ۱۱۸۵ تا ۱۱۹۰ء میں عمل میں آئی اور پورے مشرقی اور وسطی ایشیاے کوچک پر مشتمل تھی، ایک نقطۂ آغاز دیاربکر بھی تھا ۔ دوسری طرف یہ بھی معلوم ہے کہ ترکی زبان کے وہ چند اشعار جو مغربی ایشیا میں عوامی ادب کے قدیم‌ترین نمونے ہیں ارتقی علاقے ہی میں لکھے گئے تھے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ارتقی خاندان خالص ترکمانی نہ رہ سکا، لیکن علامتی تیر کا استعمال ان میں ایک عرصے تک جاری رہا اور ارتقی شاہزادوں نے اپنے القاب میں عربی اور فارسی ناموں کے ساتھ ساتھ مخصوص ترکی القاب کو بھی محفوظ رکھا (لیکن زنگیوں سے زیادہ نہیں، جو براہِ راست ترکمانی الاصل نہ تھے) ۔ بعض سکّوں پر یا بعض عمارات کے آرایشی کاموں میں جو جانوروں [مثلاً دو اژدہے یا دو عقاب] کی تصاویر ملتی ہیں اور جن کا تعلق شاید ترک قبیلوں کے روایتی علامتی نشانوں کے ایک عام زمرے سے ہے، ان کے مقصد و مفہوم پر بہت کچھ بحث ہوتی رہی ہے ۔ اس سب بحث کا ارتقی ریاستوں کے عملی نظم و نسق سے کچھ تعلق نہیں ۔ شاید جس چیز کا اس سے زیادہ‌تر تعلق ہے (بشرطیکہ اسے اس ابتدائی قبائلی رواج کی طرف منسوب کیا جائے جسے افراد کی بہ نسبت خاندانی حمایت حاصل تھی) یہ تھی کہ اس خاندان کے لیے بٹوارے اور "سلاطین" کو جاگیروں کے بےشمار اور نقصان‌رساں عطیات سے بچنا ناممکن تھا ۔ باین ہمہ اس میں شبہ کی کوئی گنجایش نہیں کہ ماردین میں اس خاندان کی ایک عرصے تک موجودگی اور اس کی جگہ دریاے دجلہ کے شمال میں ایّوبی کردوں کی حکومت کے قیام کا تعلق ضرور آبادی کے ردّ و بدل اور اس کے نتیجے میں اس امداد سے ہے جو ترکمانوں نے ایّوبی افواج میں ترکوں کی بکثرت موجودگی کے علی‌الرغم ارتقی خاندان کو بہم پہنچائی ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ارتقیوں کا، مروانیوں کی بعض زیادتیوں کی یاد کے باوجود، اپنی کُرد رعایا سے اکثر جھگڑا رہتا تھا ۔ با این ہمہ وہ بھی اپنی مشرقی سرحدوں پر واقع آزاد و خود مختار کُرد ریاستوں کو ختم کرنے کی اسی حکمتِ عملی پر کاربند نظر آتے ہیں جس پر ذرا زیادہ جنوب میں زنگی عمل پیرا تھا اور اس صدی کے آخر میں کردوں کا قتل عام، جن کے ساتھ وہ اس سے پہلے بڑی حد تک گھل مل گئے تھے، رستمی ترکمانوں کی ہجرت کا پہلا سبب بن گیا.

جہاں تک مذہبی اعتقادات کا تعلق ہے عام

طور پر ارتقیوں کا رویہ بظاہر خاصا روادارانہ تھا۔ یہ سچ ہے کہ انھوں نے بھی مذہبی دلبستگی کے اس عام رجحان کو اپنایا جو سلجوقیوں اور ان کے بعد کے زمانے کا خاصہ تھا۔ انھوں نے مدارس و مساجد، عمارات رفاہ عامہ (پل، سرائے وغیرہ) اور فوجی استحکامات کی تعمیر میں گہری دلچسپی لی۔ ایلغازی نے، جسے تقاضائے وقت نے سیاست شناس بنا دیا تھا، صلیبیوں کے ساتھ پورے طور پر تعلقات توڑنے سے پرہیز کیا۔ اس کے جانشینوں میں ایک بھی ایسا نظر نہیں آتا جو مذہب سے والہانہ شیفتگی میں سلطان نور الدین زنگی کا مقابلہ کر سکے اور ان میں سے ایک تو خرت پرت [خرتبرت] میں مشہور ایرانی صوفی [شیخ شہاب الدین] سہروردی پر بہت مہربان تھا، جن کے خلاف یہ سچ ہے کہ اس وقت تک الحاد کا الزام نہیں لگا تھا۔ بحیثیت مجموعی اسی طرح کی رواداری ارتقیوں نے اپنی عیسائی رعایا کے ساتھ تعلقات میں بھی برتی۔ عیسائیوں نے چھٹی/ بارھویں صدی کے نصف آخر میں بالخصوص بعض تکلیفوں اور دشواریوں کی شکایت کی ہے؛ لیکن ان تمام کی تہ میں حکومت کے کسی اقدام کی جگہ بعض اوقات کردوں کے باہمی فسادات کار فرما نظر آتے ہیں۔ ۱۱۸۰ء کے قریب کُردوں اور ترکمانوں نے دیاربکر کی شمالی سرحدوں پر جبل سسون Sassun کے ارمنیوں کا قتل عام کیا، لیکن یہ لوگ ایک نیم خود مختار گروہ سے تعلق رکھتے تھے اور اکثر شاہ ارمن سے ساز باز کرتے رہتے تھے اور اس لیے جس اقدام کا وہ شکار ہوئے وہ بجائے مذہبی نوعیت کے سیاسی نوعیت کا تھا۔ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اپنی عام عیسائی رعایا کی طرف ان کا طرز عمل بالکل صحیح اور درست تھا۔ اس حقیقت کی کوئی دوسری توجیہ ہو ہی نہیں سکتی کہ بارھویں صدی میں کچھ عرصے تک ارمنی اسقف اعظم (Catholicus) خرت پرت کے صوبے میں ڈزوک Dzovk کے مقام پر مقیم رہا اور یعقوبی مسیحیوں (Monophysites) کا بطریق برابر کبھی تو مار بر صوما Mar bar-sawma کی خانقاہ میں رہتا (جو وقتی طور پر ارتقیوں کے ماتحت تھی، لیکن عموماً الرُّہا سے متعلق رہی اور بعد ازآں ملطیہ کے حکّام سے) اور کبھی آمد یا ماردین میں۔ بطریقوں کا انتخاب اکثر ارتقیوں کی اجازت سے ہوا کرتا تھا۔ کئی اسقفیتیں، بالخصوص یعقوبی Monophysite فرقے کی [جو مسیح علیہ السلام کی ذات میں الوہیت و بشریت دونوں کو مجتمع مانتا ہے]، ہمیشہ دیاربکر میں موجود رہیں؛ عیسائی بھاری اکثریت میں موجود رہے اور صوبے کی جنوب مشرقی سرحدوں پر طور عبدین کا ضلع تو آٹھویں/ چودھویں صدی تک خانقاہی زندگی کا ایک بڑا مرکز رہا۔

ارتقی سکّوں کی عجیب وضع قطع کی وجہ، جو دانشمندیوں کے سکّوں کی طرح مدتوں قدیم بوزنطی سکّوں سے مشابہ رہے، مسیحی اثر بتائی جاتی ہے۔ میرے نزدیک یہ توجیہ قابل اطمینان نہیں۔ یہ کہنا کہ ایک قدیم اسلامی ملک میں کوئی ایسا مسلمان سکّہ زن موجود نہ تھا جو اسلامی سکّے بنا سکتا عقل و فہم سے بعید ہے۔ نہ بوزنطیوں کے ساتھ تجارت ہی کی اہمیت کچھ زیادہ وزن رکھتی ہے، کیونکہ یہ باور کرنا مشکل ہے کہ بوزنطیوں کے ساتھ تجارت کی اہمیت آس پاس کے مسلمان ممالک کے ساتھ تجارت کے مقابلے میں یکایک بڑھ گئی تھی، یا اُن تانبے کے سکّوں کا جو اس وقت خاص طور پر زیر بحث ہیں مقامی استعمال کے علاوہ کوئی اور بھی مصرف تھا۔ یہ دلائل دانشمندیوں کے بارے میں تو مانے جا سکتے ہیں، لیکن ارتقیوں کے بارے میں انھیں تسلیم نہیں کیا جا سکتا اور

یہ مسئلہ اس قابل ہے کہ اس پر بحیثیت مجموعی دوبارہ غور کیا جائے۔

مغلوں کی فتح کے بعد ارتقیوں کی تاریخ، اس امر کے باوجود کہ ان کی سیاسی سرگرمیوں کا دائرہ اب تنگ ہو گیا تھا، اس لحاظ سے ضرور ہمارے لیے درخور اعتناء ہے کہ ایک آزاد مملکت نے کس طرح اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق ڈھال لیا؟ بدقسمتی سے اس کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں ۔ ارتقی ایلخانیوں کے وفادار خادم بنے رہے ۔ سلطان کے لقب کے علاوہ انھیں یہ فائدہ بھی حاصل ہوا کہ وہ ایک مدّت تک مغل حکومت کے مدّد و معاون یا نائب متصوّر ہوتے رہے اور انھوں نے کم و بیش مستقل طور پر دیاربکر کا ایک معتدبہ حصہ واپس لے لیا (آمد، زوال و انحطاط کی حالت میں میّافارقین اور شاید اِسْعرد) اور علاوہ ازیں خابور بھی؛ صرف حصنِ کیفا (جس پر ایوبی حکمران تھے) اور اَرْزَن (جس پر سلجوقیوں کی حکومت تھی) خود مختار و آزاد رہے ۔ مزید برآن ایلخانوں کی تمام باجگذار ریاستوں کی طرح اَرْتقی بھی آٹھویں / پندرھویں صدی کے دوسرے ربع میں مغل سلطنت کا شیرازہ بکھر جانے کی وجہ سے دوبارہ خودمختار ہو گئے اور اس طرح مغل حکومت کے انقراض کے بعد جو نئی ریاستیں ابھریں انھیں ان میں سے کسی ایک یا دوسری کی عارضی اطاعت قبول کرنے کی آزادی مل گئی ۔ ان کی ''خارجہ حکمت عملی'' کے متعلق جو تھوڑا بہت معلوم ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ ایک طرف تو حصن کیفا کے ایّوبیوں کے علی الرّغم اپنی برتری کو قائم رکھنے میں لگے رہے، جن کے خلاف انھوں نے ۷۳۵ھ / ۱۳۳۴ء میں ایک ناکام جنگ بھی لڑی، جس کی پاداش میں انھیں دریائے دجلہ کے بائیں جانب کے مقبوضات سے ہاتھ دھونا پڑے اور دوسری طرف وہ مغلوں، ترکمانوں اور مملوکوں کے خلاف مصروف رہے، جو ان کے مقابلے میں بالائی عراق عرب کے دعویدار تھے ۔ ایک تیسری طرف وہ شمالی کردوں کے خلاف، جو ایوبیوں کے طرفدار تھے، ترکمانوں کے ساتھ مل کر لڑائیاں لڑتے نظر آتے ہیں، لیکن اپنے آبائی قبیلے دوا گِر Döger کے ساتھ، جو اس وقت مملوک ریاست کی سرحدوں پر مزید مغرب کی طرف آباد ہو گیا تھا، ان کے کسی خاص رابطے کا کوئی مزید ذکر نہیں ملتا؛ دوسری طرف آٹھویں / چودھویں صدی کے وسط میں آرمینیا اور بالائی عراق میں علی الترتیب آق قویونلو اور قرہ قویونلو کے دو متخاصم ترکمانی وفاق وجود میں آ گئے ۔ شروع میں تو بظاہر ارتقی مؤخرالذکر کے دشمنوں کا ساتھ دیتے رہے (اگرچہ یہ وثوق سے کہنا مشکل ہے کہ یہ دشمن آق قویونلو فریق ہی کے لوگ تھے)، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تیمور کے حملے سے کچھ پہلے بغداد کے مغلوں (جلائر)، قرہ قویونلو، ارتقیوں اور مملوکوں میں عام طور پر مصالحت ہو گئی تھی۔

ان متنازع فیہ مسائل کی صورت حال کچھ ہی ہو، ایک اور پہلو سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ جہاں تک اقتصادی اور معاشی سرگرمیوں کا تعلق ہے مغلوں سے پیشتر کے زمانے کی بہ نسبت حضری عنصر کے مقابلے میں بدوی عنصر میں اضافہ ہو گیا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زرعی زندگی میں انحطاط رونما ہو گیا ۔ تاہم بعض شہروں نے، جن میں حصنِ کیفا اور ماردین بھی شامل تھے، شاید گرد و پیش کے تنزل و انحطاط سے فائدہ اٹھایا اور اس طرح وہ اچھی پناہ گاہیں بن گئے ۔ ماردین میں آٹھویں / چودھویں صدی تک تعمیرات کا سلسلہ برابر جاری رہا اور وہاں عربی ثقافت کو، جس کا ایک نمایندہ مثلاً شاعر صفی الدین الحلی تھا، اب بھی ایک باعزت مقام حاصل رہا ۔ مسیحیت کا زور، جیسے

مغلوں کی سرپرستی حاصل تھی لیکن ان کے جانشینوں کے ہاتھوں بعض اوقات بدسلوکی سے دو چار ہونا پڑا، ارتقی علاقے میں ایک حد تک باقی رہا۔ مسیح کی وحدت فطرت کا قائل (Monophysite) بطریق اکثر ماردین ہی میں رہتا تھا اور دانیال بار الخطّاب ایک ایسا مسیحی عالم ہے جس کا نام وہاں ابھی تک عزت و احترام سے لیا جاتا ہے۔

تیمور کے حملے سے نئے انقلاب رونما ہوگئے۔ سلطان الظاہر عیسی، جس پر مصر کے ساتھ روابط رکھنے کا شبہ تھا، اپنی ریاست کو تیمور کی دستبرد سے محفوظ نہ رکھ سکا۔ اس نے پہلے تو ایوبیوں کے ساتھ، جو تیمور کے پرجوش حامی تھے، جھگڑا کھڑا کیا اور پھر بالخصوص آق قویونلو کے منہ آیا، جنھوں نے پہلے تو تیمور کے لیے اور اس کی موت کے بعد خود اپنے لیے ارتقی مملکت کو فتح کرنے کی ٹھان لی تھی۔ ۸۰۹ھ میں الظاہر آمد کو بچانے کی ناکام کوشش کرتا ہوا مارا گیا اور ۸۱۱ھ / ۱۴۰۹ء میں اس کے جانشین الصالح نے قرہ قویونلو سردار قرہ یوسف کے حق میں ماردین سے دست بردار ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ اس طرح اس خاندان کا چراغ گل ہو گیا اور جنوبی دیاربکر کی ایک گونہ خود مختاری کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

مآخذ: ماخذ وہی ہیں جو پانچویں / گیارھویں صدی کے اواخر سے لے کر نویں / پندرھویں صدی کے آغاز تک مشرق قریب کی عام تاریخ کے ہیں۔ بارھویں / تیرھویں صدی کے لیے دیکھیے (۱) راقم مقالہ: *Syrie du Nord à l'époque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء کا مقدمہ۔ مندرجۂ ذیل [تصانیف] کو خاص طور سے پیش نظر رکھنا چاہیے: گیارھویں صدی کے لیے (۲) کمال الدین ابن العدیم: تاریخ حلب، طبع سامی دھّان، دمشق، جلد اول، ۱۹۵۱ء، جلد دوم، ۱۹۵۴ء (جلد سوم، زیر طبع)؛ (۳) سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان (اس عہد سے متعلق حصہ ابھی شائع نہیں ہو سکا) اور واقعۂ بحرین کے لیے (۴) ابن المقرّب کا شارح (De Goeje: *La fin des Karmates*، در *JA*، ۱۸۹۵ء)؛ بارھویں صدی کے لیے دیکھیے (۵) میکائیل شامی: *Syriac chronicle*، طبع و ترجمہ Chabot، ج ۳، اور ان سب سے بڑھ کر (۶) ایک نادر تاریخ، جو اس وقت تک محفوظ ہے اور ارتقی دیاربکر میں لکھی گئی تھی، یعنی تاریخ میّافارقین، از ابن الأزرق الفارقی (غیر مطبوعہ؛ دیاربکر کے سیاسی وقائع کے تجزیے کے لیے دیکھیے مقالۂ راقم: *Diyār Bakr au temps des premiers Urtukides*، در *JA*، ۱۹۳۵ء)؛ مغلوں کی آمد سے قبل تیرھویں صدی کے حالات و کوائف کے لیے دیکھیے مندرجۂ ذیل یادگار تاریخیں: (۷) تاریخ ابن العدیم (جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے)؛ (۸) تاریخ ابن الأثیر؛ (۹) تاریخ ابن واصل (طبع جمال الدین الشیّال، اسکندریہ میں زیر طبع ہے؛ جلد اول ۱۹۵۳ء میں شائع ہوئی تھی)؛ (۱۰) تاریخ الجزری (*Oriens*، ۱۹۵۰ء، ص ۱۵۱)؛ نیز (۱۱) عز الدین ابن شدّاد: أعلاق، بالخصوص وہ حصہ جو الجزیرۃ سے متعلّق ہے (غیر مطبوعہ؛ تجزیۂ مضامین کے لیے دیکھیے مقالۂ راقم: *Djazira au XIIIe Siecle*، در *REI*، ۱۹۳۴ء)۔ یہ تمام ماخذ عربی زبان میں ہیں۔ ان کے علاوہ فارسی میں: (۱۲) [الأوامر العلائیۃ فی الأمور العلائیۃ عرف] سلجوق نامہ، از ابن بی بی، A. S. Erzi کا مرتبہ عکسی ایڈیشن، آنقرہ ۱۹۵۲ء؛ اس کا تحقیقی ایڈیشن، مرتبہ A. S. Erzi و N. Lugal، ج ۱، (آنقرہ ۱۹۵۷ء)؛ اسی کا ترکی ایڈیشن جسے ہوتسما T. Houtsma نے مرتب کیا، موسومہ *Recueil de textes relatifs à l'histoire des seljoucides*، جلد ۳؛ جرمن ترجمہ، از H.W. Duda (جو زیر طبع ہے)؛ سریانی زبان میں (۱۳) [ابن العبری] Gregory Abu'l-Faradj Bar Hebraeus: *Chronography* (طبع و ترجمہ از Budge)۔ مغل، مابعد مغل اور تیموری دوروں کے لیے ہمیں ان جزئی معلومات کو یکجا کرنا ہوگا جو مملوکوں، ایلخانیوں اور تیموریوں کے حالات پر مشتمل مستند کتب تواریخ میں منتشر ہیں، بالخصوص (۱۴) حصن کیفا کے

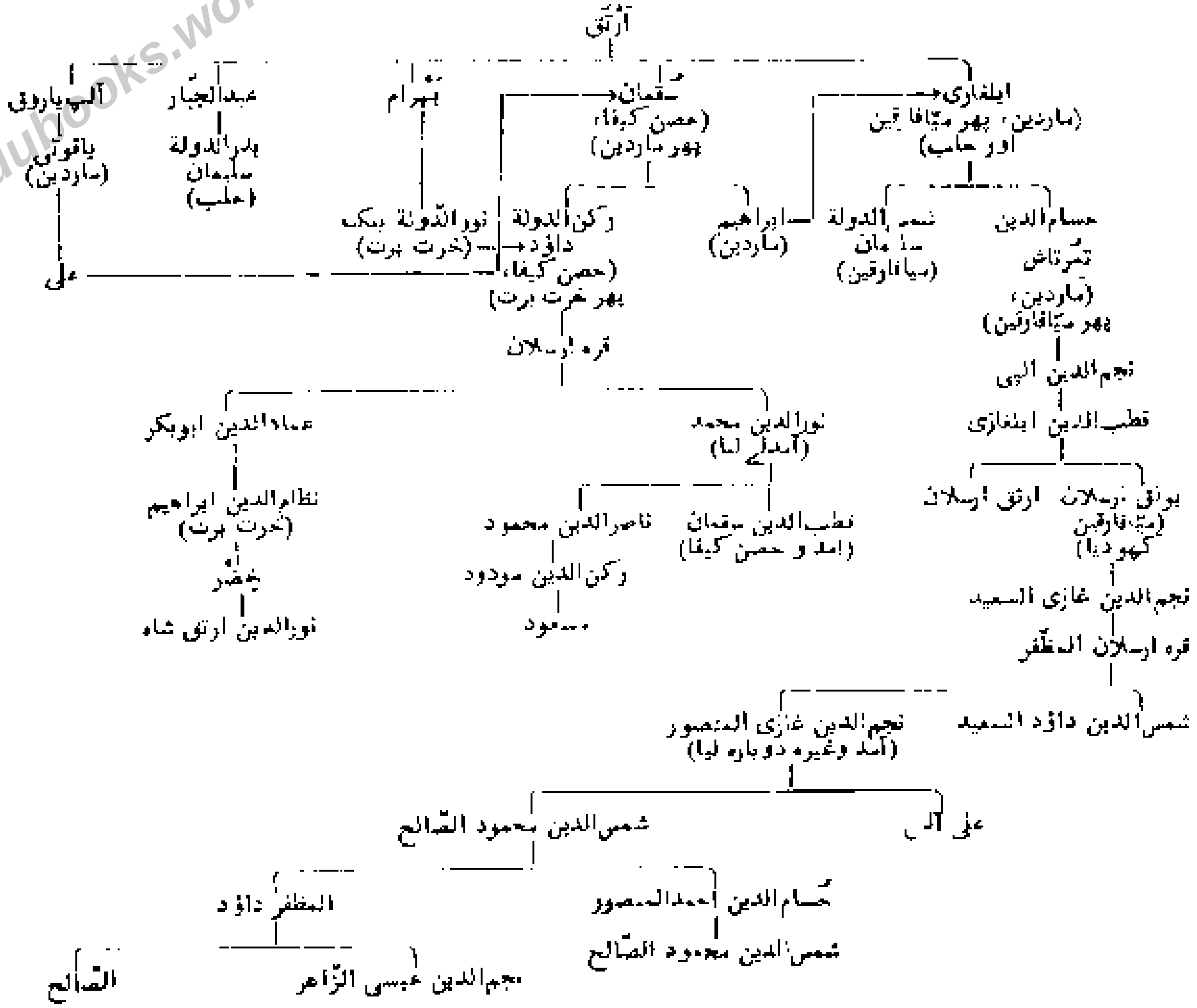
ایوبیوں کی تاریخ میں (غیر مطبوعہ، دیکھیے مصنف کا تجزیہ، در *JA*، ۱۹۵۵ء) اور ان معلومات میں اس عہد کی تصانیف انشاء کی مدد سے اضافہ کرنا ہوگا اور اسی طرح سریانی زبان میں (۱۵) Bar Hebraeus [ابن العبری] کی مذہبی تاریخ کے ذیل (طبع Abbeloos ـ Lamy) اور (تیمور کے بعد کے زمانے کے لیے) (۱۶) ایک گمنام مصنف کی سریانی تصنیف، طبع و ترجمہ، از Behnsch (Bratislava ۱۸۳۸ء) اور (۱۷) ارمینی زبان کی تاریخ تیمور، از Thomas de Medzroph (طبع و ترجمہ، از Nève) کی مدد سے؛ نیز دیکھیے (۱۸) سیف الدین دلجلی: دیوان اور شاید (۱۹) ابوبکر تہرانی: کتاب دیار بکریہ (پندرھویں صدی کے اواخر کی تالیف)، جس سے میں استفادہ نہیں کر سکا (دیکھیے آ، ت، بمادۂ دیاربکر؛ آق قویونلو؛ نیز فاروق سُمر کا مقالہ، جس کا ذکر آگے آئے گا).

چودھویں صدی کے آغاز تک کے جو کتبے *RCEA* میں جمع کر دیے گئے ہیں، تقریبًا ان سب کا مطالعہ Sauvaget نے (۲۰) A. Gabriel: *Voyage archéologique en Turquie Orientale*، ۱۹۴۰ء، کے ضمیمے میں کیا ہے؛ نیز دیکھیے (۲۱) Sauvaget: *La tombe de l'Ortokide Balak* (مقالہ در *Ars Islamica*، ۱۹۳۸ء) اور (۲۲) سلیمان ساوجی: سالون تاریخی، دیار بکر ۱۹۴۹ء۔ عمارات کے لیے دیکھیے (۲۳) A. Gabriel کی مذکورۂ بالا تصنیف۔ فن و صنّاعی کی چیزوں کے لیے دیکھیے (۲۴) J. T. Reinaud: *Monuments Blacas*، ۲: ۳۰۰ و (۲۵) P. Casanova: *Inventaire de la Collection Princesse Ismail*، ۱۸۹۶ء۔ سکوں کے لیے (نجی ذخیروں میں بہت سے ایسے سکے موجود ہیں جن کی کیفیت شائع نہیں ہوئی) دیکھیے (۲۶) برطانیہ اور (۲۷) استانبول کے عجائب خانوں کی فہرستیں اور (۲۸) لین پول Lane Poole کا مقالہ: *The Coins of the Urtukis*، در *Marsden Numismatic Chronicle*، ۱۸۷۵ء؛ (۲۹) بوتاق B. Bulak: رسملی ترک پارہ لری، استانبول ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۰ء.

اس موضوع پر جدید جامع مگر ضرورۃً مختصر مقالوں میں (۳۰) مکرمین خلیل ینانچ: دیاربکر اور (۳۱) کوپرولو: ارتق اوغللری شامل ہیں، جو آ، ت، میں شائع ہوے ہیں؛ (۳۲) راقم مقالہ کی تصنیف *Diyar Bakr* etc.، جو شروع زمانے کی تحریر ہے اور جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، صرف سیاسی واقعات کے مطالعے میں مفید ہو سکتی ہے؛ نیز دیکھیے (۳۳) راقم مقالہ: *Première Pénétration turque en Asie Mineure* (Byzantion ۱۹۴۸ء) اور (۳۴) راقم مقالہ: *Syrie du Nord*، جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے؛ نیز صلیبی جنگوں کی تواریخ سکوں پر از (۳۵) Runciman و (۳۶) Grousset؛ (۳۷) Van Berchem کا کتبات پر نہایت کارآمد تبصرہ، در .Abh. G. W، گوٹنجن Göttingen ۱۸۹۷ء؛ نیز اس موضوع پر (۳۸) Strzygowsky: *Amida*، ۱۹۱۰ء کا متعلقہ حصہ؛ (۳۹) H. Derenbourg: *Ousama b. Mounkidh*، ج ۱، ۱۸۸۶ء؛ (۴۰) فاروق سُمر: دوگرلر دائرہ، در تورکیات مجموعہ سی، ۱۹۵۳ء؛ چودھویں صدی کے لیے دیکھیے (۴۱) مقالۂ راقم: *Contribution à l'historie du Diyār Bakr au XIVe siècles*، در *JA*، ۱۹۵۵ء؛ (۴۲) Daniel bar al-Khaṭṭāb پر دیکھیے Nau کا مقالہ، در *Rev. Or. Chret*، ۱۹۰۰ء.

ارتقیوں کا شجرۂ نسب اگلے صفحے پر دیکھیے

ارتقیوں کا شجرۂ نسب


آرتق
ایلغازی (ماردین، پھر میافارقین اور حلب)
سقمان (حصن کیفا، پھر ماردین)
بہرام
عبدالجبار
آلپ یاروق
یاقوتی (ماردین)
بدرالدولہ سلیمان (حلب)
حسام الدین تمرتاش (ماردین، پھر میافارقین)
شمس الدولہ سلیمان (میافارقین)
ابراہیم (ماردین)
رکن الدولہ داؤد (حصن کیفا، پھر خرت برت)
نورالدولہ بلک (خرت برت)
علی
قرہ ارسلان
نجم الدین البی
قطب الدین ایلغازی
عمادالدین ابوبکر
نورالدین محمد (آمد لے لیا)
یولق ارسلان
ارتق ارسلان (میافارقین کھو دیا)
نظام الدین ابراہیم (خرت برت)
ناصرالدین محمود
قطب الدین سقمان (آمد و حصن کیفا)
خضر
رکن الدین مودود
نورالدین ارتق شاہ
محمود
نجم الدین غازی السعید
قرہ ارسلان المظفر
شمس الدین داؤد السعید
نجم الدین غازی المنصور (آمد وغیرہ دوبارہ لیا)
شمس الدین محمود الصالح
علی آلپ
المظفر داؤد
حسام الدین احمد المنصور
شمس الدین محمود الصالح
نجم الدین عیسی الزاہر
الصالح

(Cl. Cahen کاہن)

ارتن: بربر زبان میں: آیت ارتن (قب آیت)، عربی میں: بنو رتن، قبائلیۂ کلاں کا ایک قبیلہ، جن کے علاقے کی شمالی سرحد سیبو Sebau اور مغرب میں وادی آیسی ہے؛ جو انہیں بنو ربنی سے جدا کرتی ہے؛ جنوب میں آیت یحیی کا ضلع اور مشرق میں آیت فرؤسین Ait Fr usen ہے۔ یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے، جس کی بلندی تین ہزار سے ساڑھے تین ہزار فٹ تک ہے۔ یہاں کی پیداوار زیتون، انجیر اور کچھ اناج ہیں۔ اس کے باشندے مختلف دیہات میں آباد ہیں، جن میں سب سے مشہور عدنی، توورت آموقران، آسمور اور آکمن ہیں۔ آج کل بنو رتن صرف ایک جماعت دوار (قب مادۂ دوار، خاتمے پر) پر مشتمل ہیں، جس کے کل افراد تعداد میں ۹٫۷۸۱ اور Fort National کی مخلوط قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔

ہمیں آیت ارتن کی تاریخ کے متعلق بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ ابن خلدون (Hist. des Berbères، ترجمہ از دیسلان، ۱: ۲۰۶) بیان کرتا ہے کہ

''وہ بجایۃ اور تدلّیس کے درمیان کے پہاڑوں میں رهنے والے لوگ ہیں'' ۔ وہ حاکم بجایۃ کے برائے نام محکوم تھے اور ان کا نام خراج گزار قبائل میں درج تھا، لیکن در حقیقت یہ لوگ آزاد تھے ۔ جب الحسن المَرینی نے افریقیہ پر چڑھائی کی تو اس وقت عبدالصمد خاندان کی ایک عورت، جس کا نام شمس تھا، ان پر حکمران تھی اور آیت اِرّتن کے سردار اسی خاندان کی اولاد میں سے تھے.

ترکی دورِ حکومت میں آیت اِرّتن نے اپنی آزادی قائم رکھی، کیونکہ وہ اپنے پہاڑوں کے پیچھے محفوظ تھے ۔ وہ قبائلیہ قوم کا سب سے مضبوط و متحدّ وفاقی گروہ تھے، جو پانچ ''عَرش'' یا گروہوں پر مشتمل تھا : آیت اِرّجن، اَکِرّمہ، اِسمُور، اَوکّشہ اور اَوسالہ ۔ یہ لوگ میدان جنگ میں دو ہزار آٹھ سو آدمیوں کی فوج لا سکتے تھے ۔ انھوں نے ۱۸۵۷ء تک اپنی آزادی کو قائم رکھا، جب Marshal Randon کے ماتحت فرانسیسی فوج پہلی بار قبائلیہ کی پہاڑیوں (جبل جرجرۃ ؛ قب مادّۂ الجزائر، الف) کے اندر داخل ہو گئی ۔ ابت ارتن نے اپنے علاقے کو دشمن کے حملے سے بچانے کی غرض سے یرغمال اور خراج دینا منظور کر لیا ۔ اس کے باوجود اس ملک میں فرانسیسیوں کے خلاف متواتر سازشیں ہوتی رہیں اور اس لیے ۱۸۵۷ء میں Randon نے انھیں مکمل طور پر مغلوب کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ فرانسیسی فوج ۲۴ مئی کو تیزی اَزّو سے روانہ ہوئی اور اس نے ایک ایک کر کے قبائلی مواضعات کو فتح کر لیا، نیز ۲۹ مئی کو آیت اِرّتن اور ان کے اتحادیوں کی فوج کو سُوق الاربعاء کی سطح مرتفع پر تتربتر کر دیا ۔ ۲۶ مئی کو ایت ارتن نے اطاعت کی پیش کش کی ۔ انھیں قابو میں رکھنے کے لیے Randon نے فوراً ان کے ملک کے قلب میں قلعہ نپولین (Fort Napoleon) (جسے اب Fort National کہا جاتا ہے) تعمیر کروایا، جو ''قبائلیہ کی آنکھ میں کانٹے کی طرح کھٹکتا رہا'' ۔ اس کے بعد بنو ارّتن چودہ سال تک خاموش رہے، لیکن ۱۸۷۱ء میں انھوں نے پھر ہتھیار اٹھائے اور قلعۂ نپولین (Fort National) کے محاصرے میں حصہ لیا، مگر وہ اسے مسخّر کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے.

مآخذ : (۱) Boulifa (Saïd): *Le K'anoūn d'Adni*، در *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès international des Orientalistes*، الجزائر ۱۹۰۵ء؛ (۲) Carette: *Etudes sur la Kabylie* (*Exploration scientique de l'Algérie*، *Sciences historiques et geographiques*، ۲ : ۲۸۴)، پیرس ۱۸۴۸ء؛ (۳) E. Carrey: *Récits de Kabylie, Compagne de 1857*، الجزائر ۱۸۵۸ء؛ (۴) Clerc: *Compagne de Kabylie*، پیرس ۱۸۵۷ء؛ (۵) Devaux: *Les Kabaïles du Djerdjera*، Marseilles مارسیلز ۱۸۵۹ء؛ (۶) Randon (Maréchal): *Opérations militaires en Kabylie, Rapport au ministre de la guerre*، پیرس ۱۸۵۴ء؛ (۷) Hanoteau: *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura* (پیرس ۱۸۶۷ء)، ص ۱۲۲ تا ۱۳۷؛ (۸) Hanoteau و Letourneux: *La Kabylie et les Coutumes Kabyles* (پیرس ۱۸۷۲ء)، ۱ : ۲۲۸ تا ۳۰۲؛ نیز دیکھیے مآخذ زیرِ مادّۂ قبائلیہ.

(G. YVER)

ارتْنا : (اَراتنا Arātnā، اَردانی Ārdānī ؟)، اوبنوری نَسل کے ایک سردار کا نام، جس نے ایل خانی حکومت کے ایک جانشین کی حیثیت سے ایشائے کوچک میں اپنا سکّہ جمایا ۔ اس نام کی توجیہ شاید سنسکرت لفظ رَتْن (= موتی) سے کی جا سکتی ہے، جو بدھ مت کی اشاعت کے بعد اویغوروں میں عام طور پر ہو گیا تھا ([بحوالہ] مراسلہ، از بازین L. Bazin)، لیکن قدرتی طور پر یہ کوئی ایسی چیز نہ تھی

جو اس خاندان کو اسلام قبول کرنے سے مانع ہوتی، جیسا کہ ایلخانی ریاست کے سب ترک اور مغل کر چکے تھے۔ اِرتنا شاید چوبان [دیکھیے چوبانیہ] کے ملازمین میں سے تھا اور اس کے بیٹے تیمور تاش کے ایک خادم کی حیثیت سے ایشیاے کوچک میں آباد ہو گیا۔ ایلخانی تاجدار ابوسعید نے اسے والی مقرر کر دیا تھا، لیکن جب اس کے آقا نے بغاوت کی تو روپوش ہو گیا۔ پھر جب تیمور تاش مجبور ہو گیا کہ بھاگ کر مصر میں پناہ لے، جہاں موت اس کا انتظار کر رہی تھی (۷۲۷ھ / ۱۳۲۶ء)، تو اِرتنا کو حسن الاکبر حاکم آذربیجان کے ماتحت اس باغی سردار کا جانشین بنا دیا گیا۔ پھر جب ابوسعید کے انتقال پر ملک میں بدنظمی پھیل گئی اور حسن الاکبر کو تیمور تاش کے بیٹے حسن الاصغر نے شکست دی تو اِرتنا مملوک سلطان الناصر محمد کی پناہ میں آ گیا (۷۳۸ھ / ۱۳۳۷ء)۔ ۷۴۴ھ / ۱۳۴۳ء میں اس نے حسن الاصغر کو، جو آذربیجان کا مالک بن گیا تھا، شکست دی، جس سے اس کے وقار میں خاصا اضافہ ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد وہ ایشیاے کوچک کے اُن سب علاقوں پر خود مختارانہ حکومت کرتا رہا جو ان ترکمانی ریاستوں نے جو سلجوقی سلطنت کے خاتمے پر وجود میں آئیں آپس میں تقسیم نہیں کر لی تھیں، یعنی کم و بیش مستقل طور پر نِگدہ، آق سرائے، آنقرہ، دِوِرلی، قرہ حصار، دِرِندہ، اماسیہ، توقاد، مَرزِیفون، سَمسُون، اَرزِنجان اور شرقی قرہ حصار کے صوبوں پر؛ اس کا دارالحکومت پہلے سِیواس اور پھر قیصری رہا۔ وہ اپنے آپ کو سلطان کہتا تھا، اس نے علاء الدین کا لقب اختیار کیا اور اپنے نام کا سکّہ ڈھلوایا۔ وہ عربی جانتا تھا اور علماء اس کا شمار اہلِ علم میں کرتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کی رعایا اس کے حسنِ انتظام کے اعتراف میں، جس کی بدولت اس پُر آشوب زمانے میں ایک حد تک امن و امان قائم تھا، اسے کوسہ پیغمبر، یعنی چھدری ڈاڑھی والا پیغمبر، کہا کرتی تھی۔ اس کا انتقال ۷۵۳ھ / ۱۳۵۲ء میں ہوا اور اس کی ریاست اس کے بیٹے غیاث الدین (محمّد) کے حصّے میں آئی، جس نے مملوک سلاطین سے اتحاد قائم رکھا اور اپنے بھائی جعفر کی بغاوت کو کامیاب نہیں ہونے دیا۔

لیکن بیگ [امراء]، جیسا کہ ہر کہیں ان کا معمول تھا، یہاں بھی نظم و ضبط سے عاری تھے: چنانچہ ۷۶۶ھ / ۱۳۶۵ء میں محمّد ایک حملے کا شکار ہو گیا، جو انہیں کے اکسانے پر کیا گیا تھا۔ اس کے بیٹے علاء الدین علی بیگ کے ماتحت، جو کہا جاتا ہے صرف عیش و عشرت کا دلدادہ تھا، اماسیہ، توقاد، شرقی قرہ حصار، حتی کہ سیواس کے بیگوں اور خصوصاً اَرزِنجان کے بیگ تہرتن نے خود مختار و خود سر حاکموں کا سا رویہ اختیار کر لیا۔ دوسری جانب قرہ مانی اور عثمانلی ترکوں نے ارتنی ریاست کے مغربی مقبوضات چھین لیے اور آق قویونلو نے اس کے چند ایک مشرقی توابع۔ عملاً اب زمامِ حکومت قاضی برہان الدین [رک بآن] کے ہاتھ میں تھی، جو قیصری کے قضاۃ کی اولاد میں سے تھا۔ یہ قضاۃ پہلے فرمانرواؤں کے زمانے میں بھی اثر و رسوخ رکھتے تھے۔ علی ۷۸۲ھ / ۱۳۸۰ء میں باغی بیگوں کے خلاف ایک مہم کے دوران میں مارا گیا۔ پھر جب مختلف دعویداروں کے درمیان باہم کش مکش شروع ہوئی تو برہان الدین نے نوجوان وارثِ تخت محمد ثانی کو برطرف کر کے اپنے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا اور یوں اس خانوادۂ شاہی کا خاتمہ ہو گیا۔

ہمیں جو دستاویزیں ملی ہیں ان کی صورت بدقسمتی سے کچھ ایسی ہے کہ ارتنی حکومت کا

ٹھیک ٹھیک نقشہ قائم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ان بیانات (ابن بطوطۃ، العُمَری) سے، جو اس ریاست کے آغاز ہی میں مرتب ہوے، ایک تذکرے (بزم و رزم) نیز اس کے خاتمے سے دس یا بیس برس بعد سیاحوں (شِلٹبرگر Schiltberger، کلاویزو Clavijo) کے قلمبند کردہ حالات کے باہمی مقابلے سے کچھ نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ ارتنا کے اس نظام حکومت کی نئی بات یہ تھی، جس کی عملی حقیقت ابھی تحقیق طلب ہے، کہ یہاں مغل حکومت کے زمانے سے لے کر عثمانی حکومت کے آغاز تک کسی ترکمان خاندان کی حکومت نہیں رہی، جیسا کہ ارد گرد کے علاقوں میں ہوتا رہا۔ مرکزی صوبوں میں بظاہر ترکمانی عنصر بچے کھچے مغل قبائل کے مقابلے میں کمزور تھا۔ شہروں کو ایک حد تک فارغ البالی حاصل تھی۔ امراء کی تہذیب اور اسی طرح تجارت کا رخ گذشتہ عہد سے زیادہ عربی بولنے والی مصری۔ شامی سلطنت کی طرف تھا، گو ایرانی تہذیب و تمدن سے دلچسپی ابھی باقی تھی۔ اس بدلی ہوئی صورت حال پر ضرورت سے زیادہ زور دینا غلط ہوگا.

آس پاس کی اور چھوٹی ریاستوں ہی کی طرح ارتنی حکومت میں بھی شہری اخیوں کی تنظیم اور قوت، امیرانہ (مولویہ) اور عوام پسند مذہبی سلسلوں کے رسوخ، فارسی سے ترجموں کی شکل میں ترکی ادب (سیواس کے یوسف مدّاح)، عالمانہ شاعری (برہان الدین کی، جس کا سہرا ایک حد تک ارتنی حکومت کے سر سمجھنا چاہیے) اور مقبول عام رزمیہ داستانوں (دوسرا دانشمند نامہ، جو توقاد میں مرتب ہوا اور ایک سلجوقی الاصل تصنیف سے ماخوذ ہے) کا فروغ ہوا۔ ارتنی علاقوں میں فن کاری کے جو چند ایک نمونے ملتے ہیں ان میں کوئی خاص بات نہیں۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ برہان الدین کی حکومت نے، جو خود بھی ترکی نسل سے تھا، ارتنی روایات کو ترک کر دیا تھا.

مآخذ: (۱) ازمنۂ وسطیٰ کے ایک ہی مؤرخ ابن خلدون نے ارتنی خانوادۂ حکومت کی تاریخ کا ایک عمومی خلاصہ مرتب کیا ہے، ۵: ۵۵۸ ببعد؛ ممالیک سے ان کے روابط کے متعلق ابن خلدون کے بیان کی تصدیق العینی کے زمانے تک کے مملوک مؤرخین کی تحریروں سے ہو جاتی ہے؛ (۲) اس حکومت کی ابتداء کے بارے میں ابن بطوطۃ نے بڑی قیمتی معلومات فراہم کی ہیں، ۲: ۲۸۶ ببعد (طبع گب Gibb، ۲: ۴۲۲ ببعد)؛ نیز (۳) شہاب الدین العمری نے، طبع ٹائشنر Taeschner، ص ۲۸، بمواقع کثیرہ اور (۴) افلاکی نے، طبع یازیجی T. Yazici، انقرہ ۱۹۵۹-۱۹۶۱ء، ۲: ۹۲۸ = ترجمہ Huart، ۲: ۳۱۵ (آخری باب)، اور (۵) السبکی نے شافعی طبقات میں؛ (۶) اس حکومت کے خاتمے کے لیے، برہان الدین کے نقطۂ نظر سے، دیکھیے مؤخر الذکر کی تاریخ، بعنوان بزم و رزم، از عزیز بن اردشیر استرآبادی (طبع کلیسی رفعت)، استانبول ۱۹۲۸ء (شرح و تجزیہ، از گیزیکے H. H. Gieschke: *Das work des* ....، ۱۹۴۰ء)؛ (۷) مشرقی سرحد کے لیے آق قویونلو سلطنت کی توسیع کی تاریخ، جو کتاب دیاربکریہ کے زیر عنوان مرتب ہوئی، از ابوبکر تہرانی (نویں / پندرھویں صدی کا نصف آخر) اور جسے حال ہی میں فاروق سیومر Faruk Sümer نے شائع کیا ہے (انقرہ ۱۹۶۲ء)؛ (۸) نیز دیکھیے ایرانی (حافظ ابرو وغیرہ) اور عثمانلی (منجّم باشی، عربی متن مخطوطے میں) عمومی تاریخیں؛ (۹) شکاری کی تاریخی داستان (طبع م۔ مسعود کومن Komen، ۱۹۴۰ء) میں، جو قرہ مانیوں سے مخصوص ہے، ارتنیوں کا بار بار ذکر آتا ہے؛ طرابزونی، جینوائی اور ارمن مآخذ کو بھی بنظر امعان دیکھنا چاہیے؛ (۱۰) سکوں کی ایک عمدہ فہرست متحف استانبول کی کتب کی فہرست میں موجود ہے، از احمد توحید، ۴: ۳۲۶ ببعد؛ (۱۱) ارتنی علاقوں کا لوائحی (کتباتی) مواد

RCEA، ج ۱۵، میں جمع ہے، جو بالخصوص اسماعیل حقی [اوزون چارشیلی] (سیواس شہری، قیصری شہری، وغیرہ) اور Max van Berchen اور خلیل ادھم کی تحقیقات پر مبنی ہے: در *CIA*، ۳: ۴۰ بعد؛ (۱۲) آثار قدیمہ کے لیے دیکھیے A. Gabriel: *Monuments turcs d'Anatolie*، ۲ جلدیں۔ یہاں بھی، جیسے دوسری جگھوں میں، اس امر کا امکان ہے کہ عثمانلی متون سے مزید معلومات حاصل کی جا سکیں، اس لیے کہ ہو سکتا ہے ان میں قدیم ادارت کے بعض خاکے محفوظ ہوں۔ علاوہ ان کے وقف نامے (وقفیہ) بھی ہیں جن کی اشاعت سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ پھر (۱۳) خلیل ادھم: دول اسلامیہ اور (۱۴) زمباور Zambaur، ص ۱۵۵، کے ماسوا زمانۂ حال کا عام بیان صرف (۱۵) اسمعیل حقّی اوزون چار شیلی کا ہے، بعنوان اناطولو بیلکلری، باب ۵، جو زیادہ تر احمد توحید کے مقالے بنی ارتنہ پر مبنی ہے، در TOEM، ۵ (۱۳۳۰ھ): ۱۳ تا ۲۲ اور جو آا، ترکی میں اسی مصنف کے تاریخی خلاصوں اور عثمانلی تاریخی، ج ۱، میں پھر سے شائع ہوا؛ (۱۶) نیز دیکھیے مصطفی آق طاغ Akdag: ترکیہ نک اقتصادی و اجتماعی تاریخی، ۱۹۵۹ء، ۱: اشاریہ؛ (۱۷) زکی ولیدی، طوغان: عمومی ترک تاریخنہ گیرش، ۱: ۲۳۲ تا ۲۳۶، ۲۴۸؛ (۱۸) Spuler: *Mongolen*، خصوصاً ص ۳۵۵، اور برشم Berchem، خلیل ادھم، گیزیکے اور گابرئیل کی تصنیفات، جن کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے؛ نیز ادب کی تاریخیں اور آخر میں حال ہی کے زمانے کی کتاب (۱۹) I. Mélikoff: *La geste de Melik Danismend*، ۲ جلدیں، ۱۹۶۰ء، دیباچہ۔

(CL. CAHEN کاھن)

* **اُرُج**: شروع شروع کا ایک عثمانی مؤرخ اور عادل نام ایک ریشم فروش کا بیٹا، جو غالباً پندرھویں صدی کے وسط میں ادرنہ، میں پیدا ہوا۔ اس کی زندگی کے جو حالات ہمیں معلوم ہوئے ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ ارج شاید اپنے ہی شہر میں کاتب کا کام کرتا تھا۔ اس کی موت کب اور کہاں واقع ہوئی؟ یہ معلوم نہیں ہو سکا۔ ارج بن عادل، جس حد تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، نثر میں دولت عثمانیہ کی قدیم ترین تاریخ کا مصنف ہے، جس کا عنوان تواریخ آل عثمان ہے اور جس میں ابتداء سے لے کر سلطان محمد ثانی فاتح کے عہد تک عثمانلی تاریخ کا ذکر آ گیا ہے۔ واقعات کے بیان میں اس کا طریقہ یہ ہے کہ جن باتوں کا اسے ذاتی طور پر علم نہیں وہ ان میں قدیم مآخذ سے رجوع کرتا ہے۔ ان میں اہم‌ترین یخشی فقیہ کا مناقب نامہ ہے۔ پھر چونکہ اس تذکرے کے متن کی بعض عبارتیں لفظ بلفظ زمانۂ مابعد کی تواریخ آل عثمان سے ملتی جلتی ہیں، جس کا مصنف معلوم نہیں کون تھا، لہٰذا خیال یہ ہے کہ ان دونوں کتابوں کا تعلق شاید ایک ہی مآخذ سے ہے۔ سلطان محمد ثانی کے عہد حکومت کا بیان بڑا مفصّل ہے، اس لیے کہ ادرنہ قسطنطینیہ کے قریب ہی واقع ہے اور وہ شاید خود بھی ان حالات سے گزر چکا تھا جو اس نے قلمبند کیے؛ البتہ یہ طے نہیں کہ اس کا یہ تذکرہ کہاں ختم ہوتا تھا، اس لیے کہ ۱۹۲۷ء میں بابنگر F. Babinger کو جو مخطوطہ بوڈلین Bodlain میں ملا (Rawl. Or. S) وہ آخر میں نامکمّل ہے اور دوسرا مخطوطہ بھی، جو اس کے بعد دستیاب ہوا، یعنی آگرم Agram کی جنوبی سلافی اکیڈیمی South) (Slav Academy میں، Coll. Babinger، شمارہ ۱/۶۷۳ اس کا سلسلہ بھی قبل از اختتام ٹوٹ جاتا ہے۔ آکسفورڈ کے متن کا ایک ایڈیشن، جس سے کیمبرج کا ایک مختلف سا نسخہ بھی ملحق ہے، بابنگر F. Babinger نے *Quellenwerke des islamischen Schrifttums*، ج ۲، ۱۹۲۵ء، میں شائع کر دیا تھا، بعنوان *Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*، مع ایک ضمیمے (Nachtrag) (ھانوور ۱۹۲۶ء) کے، تصحیحات اور تنقیحات کے ساتھ۔

مآخذ: (۱) بابنگر F. Babinger، در *GOW*، ص ۲۲ ببعد، جہاں مزید تفصیلات بھی ملیں گی۔

(بابنگر FRANZ BABINGER)

ارجیاس (یا ارجیس) طاغی (آج کل کا املاء Erciyas): ارجیاس وہی پہاڑ ہے جسے زمانۂ قدیم میں Argaeus Mons کہتے تھے، جسے حمد اللہ المستوفی (نزھۃ، ص ۹۸ تا ۱۸۱) نے ارجاست کوہ لکھا ہے اور جو وسطی اناطولیہ کے پہاڑوں میں سب سے زیادہ بلند ہے۔ یہ ایک سرد شدہ آتش فشاں ہے، جس کی بلندی ۳,۹۱۶ میٹر (= ۱۲,۸۴۷ فٹ) ہے اور جو آس پاس کے میدان سے، جس کی بلندی اوسطاً ایک ہزار میٹر (تقریباً ۳,۲۸۰ فٹ) ہوگی، دفعۃً بلند ہو جاتا ہے۔ جنوبی رخ سے قیصری کے شہر سے اس کی مسافت تقریباً بیس کیلومیٹر (تقریباً ۱۲½ میٹر) ہے۔ محلِ وقوع ٹھیک ۳۸ درجہ، ۳۰ دقیقہ عرض بلد شمالی اور ۳۵ درجہ، ۳۰ دقیقہ طول بلد شرقی کے قریب قریب ہے۔ ارجیاس نے اس سارے میدان کو گھیر رکھا ہے جو تخمیناً ۴۵ کیلومیٹر (۲۸ میٹر) شرقاً غرباً اور ۳۵ کیلومیٹر (۲۱½ میٹر) شمالاً جنوباً چلا گیا ہے۔ بعض قدیم مآخذ میں اس کی آتش فشانی کا ذکر بھی آیا ہے۔ آج کل ارجیاس طاغ شجر و گیاہ سے سر تا سر عاری اور ہمیشہ برف سے ڈھکا رہتا ہے۔ دریائے دلی صو Deli-Su اسی پہاڑ سے نکلتا اور قرہ صو Kara-Su یعنی قزل ایرماق کے ایک معاون میں جا گرتا ہے۔

وہ عام راستہ جس کا استعمال زمانۂ قدیم سے ہو رہا ہے اور جو تکیر یایلاسی Tekér Yaylesi کی چراگاہوں (۲,۰۰۰ میٹر (۶,۵۶۱ فٹ) بلند) سے ہوتا ہوا ارجیاس طاغ کی مشرقی ڈھلانوں اور اس کے مشرق میں اس کے ہمسایہ کوچ طاغی Koc Daghi (۲,۵۰۰ میٹر = ۸,۲۰۲ فٹ) کے درمیان قیصری سے جنوبی سمت ایورک Everk اور دیولی Develi کو چلا گیا ہے؛ لیکن جنوبی سمت کی بڑا راستہ وہ ہے (اس کا استعمال بھی زمانۂ قدیم سے ہو رہا ہے) جو ارجیاس کے گرد چکر کاٹتا ہوا مغرب کی طرف جاتا ہے اور جس نے اینجہ صو Incesu ہوتے ہوئے نگدہ Nigde اور بور Bor، یعنی قدیم زمانے کے طیانہ Tyana، کا رخ کر لیا ہے۔

ارجیاس طاغ کی چوٹی پہلی مرتبہ ہملٹن W. J. Hamilton (۱۸۳۷ء) نے سر کی اور پھر اس کے بعد چی ہچیف Tchihatchef (۱۸۴۸ء)، ٹوزیر Tozer (۱۸۷۹ء) اور کوپر Cooper (۱۸۷۹ء) نے۔ ان کے بعد اہم ترین چڑھائی پینتھر Penther اور اس کے ہمراہیوں کی تھی، جو ۱۹۰۲ء میں ہوئی۔ ۱۹۰۵ء کے بعد پھر اس پر کئی چڑھائیاں کی گئیں (۱۹۲۸ء تک کی چڑھائیوں کی فہرست رٹر E. J. Ritter نے تیار کی ہے، *Erdjias Dag*، Innsbruck ۱۹۳۱ء، ص ۳۵ ببعد۔ اب چند دنوں سے یہ علاقہ برف پر پھسلنے (سکیئنگ) کے کام میں آ رہا ہے۔

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa، ۲: ۶۸۴ (طبع ھرشفیلڈ)؛ (۲) لیسٹرینج Le Strange، ص ۱۴۶؛ (۳) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ج ۳، استانبول ۱۳۱۴ھ: ص ۱۷۶ ببعد؛ (۴) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۲۰؛ (۵) H. v. Moltke: *Briefe über zustände und Begebenheiten in der Türkei*، برلن ۱۹۱۱ء، خصوصاً ص ۳۳۰؛ (۶) ارجیاس داغ کے مآخذ پر (ھملٹن کے بعد) بسیم درکوٹ Besim Darkot نے اپنے مقالہ *Erciyas-Daği*، در *JA*، ۴: ۲۸۶-۲۸۸، میں جدید تصنیفات ذکر کر دی ہیں؛ ان میں ایک نہایت ہی اہم رسالے کا اضافہ کر لینا چاہیے یعنی (۷) Gerhart Bartsch: *Das Gebiet des Erciyes Daği und die Stadt Kayseri in Mittel-Anatolien*، در *Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft zu Hannover für 1934 und 1935*، ھانوور ۱۹۳۵ء، ص ۸۷ تا ۲۰۲۔

(F. TAESCHNER)

* **آرچی** : (آرشِشْدِبْ)، بالائی داغستان کی ایک قلیل التعداد قفقازی قوم، جو آوار [رَكْ بآن] سے مماثل ہے، لیکن اَنْدو - دِیدو Ando-Dido کے نسلی گروہ سے مختلف ہے (دیکھیے مادۂ آندی، دِیدو). ۱۹۲۳ء میں اس قبیلے کے آدمیوں کی تعداد انیس سو تیس تھی، جو قرہ کوئی سو (داغستان کی خودمختار سوویٹ جمہوریہ) کی بلند وادی میں آباد تھے۔ آرچی لوگوں کی اپنی علیحدہ زبان ہے، جو آئیبیری قفقازی (Ibero-Caucasian) زبانوں کی داغستانی شاخ سے تعلق رکھتی ہے اور آوار [رَكْ بآن] اور لَكْ [رَكْ بآن] کے درمیانی مرحلے کی نمایندگی کرتی ہے۔ یہ زبان ابھی ضبط تحریر میں نہیں آئی اور آرچی لوگ آوار زبان کو اور اس سے کم درجے پر روسی اور لَكْ زبانوں کو ثقافتی مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ۱۹۱۸ء کے انقلاب کے بعد سے یہ قوم آوار قوم میں مدغم کر دی گئی ہے۔ ارچیوں کو آوار لوگوں نے پندرھویں صدی میلادی میں مسلمان کیا اور وہ بھی انھیں کی طرح شافعی المذہب سنّی ہیں۔

مآخذ : (۱) A. Dirr : *Arčinskiy-yazik*، در *Sbornik Materyalov dlya opisanii mestnostey i plamën Kavkasu*، ج ۳۹، تفلس ۱۹۰۸ء؛ نیز دیکھیے مادۂ آوار، اندی، داغستان، لک.

(H. Carrère d'Encausse)

* **اَرْدَبّ** : دیکھیے مادۂ کَیْل.

* **اَرْدَبِیْل** : (ترکی اِرْدبیل)، مشرقی آذربیجان کا ایک ضلع اور شہر، جو ۴۸° - ۱۷' طول بلد مشرقی (گرینچ) اور ۳۸° - ۱۵' عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔ سڑک کی راہ تبریز سے اس کا فاصلہ ۲۱۰ کیلو میٹر ہے اور سوویٹی سرحد سے ۴۰ کیلو میٹر۔ یہ سطح بحر سے ۴،۵۰۰ فٹ کی بلندی پر ہے اور ایک مدوّر سطح مرتفع پر واقع ہے، جو پہاڑوں سے گھری ہوئی ہے۔ ضلع (شہرستان)، جس کا صدر مقام یہ شہر ہے، چار تحصیلوں (بخش) پر مشتمل ہے، یعنی اردبیل، نمین، آستارا، اور گرمی۔

شہر کے ارد گرد درخت بہت کم ہیں اور زراعت کے لیے آب پاشی کی ضرورت پڑتی ہے۔ شہر سے کوئی بیس میل مغرب کی جانب کوہ سولان (عرب جغرافیانویسوں کا سَبَلان) واقع ہے، جس کی چوٹی ۱۵،۷۸۳ فٹ بلند ہے اور ہمیشہ برف سے ڈھکی رہتی ہے۔ شہر اور صدر مقام والے بخش میں سردی کے موسم میں سخت سردی ہوتی ہے (درجۂ حرارت کی ماہانہ اوسط بالعموم درجۂ انجماد سے نیچے رہتی ہے)، اس لیے اس شہر کا شمار ''سرد سیر'' علاقوں میں کیا جاتا ہے۔ باقی تینوں بخش ''گرم سیر'' علاقے میں شمار ہوتے ہیں۔ دریاے بَلِیغْلُو یا بالِق صو (یا چای) [= ماھی رود]، جو دریاے قرہ صو کا معاون ہے، شہر کے جنوبی حصے میں ہو کر گزرتا ہے۔ شہر کے نواح میں گرم پانی کے چشمے ہیں، جو ہمیشہ سے سیاحوں کے لیے باعث کشش رہے ہیں۔

اس نام کا اشتقاق یقین کے ساتھ متعین نہیں ہو سکا، لیکن مینورسکی Minorsky، در JA، شمارہ ۲۱۶ (۱۹۳۰ء): ص ۹۸، نے اس لفظ کے معنی ''قانون مقدس کا بید مجنون'' تجویز کیے ہیں۔ اردبیل کی اسلام سے پہلے کی تاریخ معلوم نہیں، کیونکہ یہ نام صرف اسلامی زمانے میں ملتا ہے۔ السمعانی نے اس نام کا تلفظ اَرْدبِیل دیا ہے، مگر حدود العالم میں اسے اَرْدَوِیل لکھا گیا ہے۔ ارمنی زبان میں یہ اَرْتَوِیت کی شکل میں (Ghevond) اور بعد ازآں اَرْتَوِیل کی صورت میں آیا ہے۔ فردوسی اور یاقوت کہتے ہیں کہ اس شہر کی بنیاد ساسانی بادشاہ پیروز (۴۵۷ تا ۴۸۴ء) نے رکھی تھی اور اس لیے اسے بادان پیروز یا آباذان فیروز [= فیروز آباد یا فیروز کرد] کہا جاتا تھا۔ قزوینی نے نزھۃ القلوب میں اس شہر کی بِنا بہت پہلے کے ایک بادشاہ [یعنی کیانی سیاوش کے بیٹے کیخسرو] سے منسوب کی ہے۔

پہلے کے اموی سکّوں پر بطور ٹکسالی نشان حروف ”ات را“ (آذربیجان) منقوش ہیں ۔ یہ تحقیق نہیں کہ ان حروف سے اردبیل مراد ہے یا کچھ اور، لیکن جب عربوں نے آذربیجان کو فتح کیا تو البلاذری کے قول کے مطابق اردبیل مَرزُبان (والی) کا محلِ اقامت تھا ۔ عربوں نے یہ شہر معاہدے کی رُو سے لیا تھا اور [حضرت] علی رضا کے مقرر کردہ والی الاَشْعث نے اسے اپنا صدر مقام بنایا ۔ یہ شہر خلفاے بنو امیہ کے عہد میں غالباً مسلسل طور پر صدر مقام نہیں رہا؛ مثلاً ۱۱۲ھ / ۷۳۰ء میں خَزَر نے اس پر قبضہ جما لیا تھا ۔ ہو سکتا ہے کہ مراغہ آذربیجان کا دوسرا صدر مقام ہو، اس لیے کہ بظاہر حکومت کا مرکز کبھی مراغہ رہا اور کبھی اردبیل ۔

اردبیل کے ضلع کو بابک [بَزَکْ بان] کے فتنے سے نقصان پہنچا ۔ یہ شہر دسویں صدی میلادی کے اوائل میں خودمختار ساجی والیوں کی عملداری میں تھا ۔ اس ضلع کو مقامی امراء کی باہمی آویزشوں اور دسویں صدی میلادی کے نصفِ اوّل میں روس کے حملوں کی وجہ سے سخت نقصانات اٹھانا پڑے ۔ اوّلین درہم، جن پر اردبیل کا لفظ کندہ ہے، ۲۸۶ھ / ۸۹۹ء کے ہیں ۔

اردبیل کے شہر کو مغلوں نے ۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء میں فتح کر کے برباد کر دیا اور اس کی سابقہ اہمیت زائل ہو گئی، یہاں تک کہ تیرھویں صدی میلادی کے آخر میں صَفَوی شیخ صفی الدین نے اردبیل کو اپنے سلسلۂ تصوف کا مرکز بنایا ۔ ۱۴۹۹ء میں شیخ مذکور کی نسل میں سے اسمٰعیل، جو گیلان میں جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہا تھا، اردبیل واپس آیا اور اس نے اس شہر میں صفوی حکومت کی بنا ڈالی اور اس کے کچھ عرصے بعد تبریز میں اس کی بادشاہت کا اعلان کر دیا گیا ۔

اس کے بعد سے اردبیل صَفَویوں کی ایک زیارت گاہ بن گیا اور خاص طور پر شاہ عباس نے شیخ صفی کے مقبرے اور مسجد کو ہدایا سے مالا مال کر دیا، جن میں چینی کے ظروف اور قالین [اور ایک اہم اور بیش قرار کتب خانہ] بھی شامل تھے ۔ صفوی حکومت کے خاتمے پر یہ شہر کچھ عرصے کے لیے ترکوں کے قبضے میں چلا گیا، لیکن نادر شاہ نے اسے دوبارہ لے لیا اور اسی شہر کے نزدیک مُغان کے کیاہی میدان میں ۱۷۳۶ء میں تاجِ شاہی زیبِ سر کیا ۔ عثمانلی ترکوں کے قبضے کے دوران میں اس شہر اور ضلع کی آبادی اور اراضی کا جائزہ لیا گیا، جس کی ایک نقل استانبول میں باشِ وکالت آرشیوی [آرْکْ بان] میں محفوظ ہے ۔ نپولین کے عہد میں جنرل گردان Gardanne نے اس شہر کے استحکامات تعمیر کیے اور فصیلیں بنوائیں اور عباس میرزا نے وہاں اپنا دربار لگایا ۔

وہ یورپی سیاح جو اس شہر میں آئے اور جنھوں نے اس کا مختصر سا حال لکھا حسب ذیل ہیں : Pietro della Valle (۱۶۱۹ء)، Adam Olearius (۱۶۳۷ء)، اس نے اپنے سیاحت نامے میں شہر کا مصوّر نقشہ بھی دیا ہے)، J. B. Tavernier، Corneille Le Brun (۱۷۰۳ء) اور James Morier (۱۸۱۲ء) ۔ شیخ صفی کی درگاہ کے کتب خانے کا بڑا حصہ اور فنّی نوادر روسی ۱۸۲۷ء کے بعد اٹھا کر سینٹ پیٹرز برگ لے گئے ۔

Morier (*Second Journey*) نے شہر کی آبادی کا اندازہ چار ہزار لگایا تھا ۔ اب آبادی تیس ہزار کے قریب ہے ۔ تاریخی عمارات میں مقبرۂ شیخ صفی، مسجد جمعہ (تعمیر شدہ ۱۳۸۲ء)، [مدرسۂ چینی خانہ] اور مقبرۂ شیخ جبرائیل (شیخ صفی کے والد؟) قابلِ ذکر ہیں ۔ [ان کے علاوہ شاہ اسمٰعیل صفوی، شاہ طہماسپ صفوی، شاہ اسمٰعیل ثانی، شاہ محمد خدا بندہ اور شاہ عبّاس اوّل کے مقبرے بھی مقبرۂ شیخ صفی کے قرب و جوار میں واقع ہیں] ۔ شیخ

جبرائیل کا مقبرہ اردبیل کے شمال میں چھے کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) P. Schwarz: *Iran im Mittelalter*، ۸ (۱۹۳۵ء): ۱۰۲۶ تا ۱۰۳۴، اس میں اسلامی مآخذ کے حوالے حواشی میں دیے گئے ہیں؛ (۲) F. Saare: *Ardabil Grabmoschee des Schech Safi*، در *Denkmäler persischer Kunst*، حصہ ۲، برلن ۱۹۲۵ء؛ (۳) J.A. Pope: *Chinese Porcelains from the Ardabil Shrine*، واشنگٹن (ڈی۔ سی۔) ۱۹۵۶ء؛ (۴) لیسٹرینج Le Strange: *Lands*، ص ۱۶۸؛ (۵) رزم آرا: فرہنگ جغرافیای ایران، ۴ (تہران ۱۹۵۲ء): ۱ تا ۱۳؛ (۶) دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۹۵۰ء، ص ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۲؛ (۷) راہ نمای ایران (وزارت جنگ بنگاہ خریطہ سازی، تہران ۱۹۵۲ء)، ص ۱۰ تا ۱۲ (جہاں شہر کا نقشہ بھی دیا گیا ہے)؛ [(۸) مسعود کیہان: جغرافیای مفصل ایران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ھ، ۲: ۱۶۶؛ (۹) آآ، ترکی، بزیر مادّہ (مقالہ از میرزا بالا)]۔

(R.N. FRYE فرائی)

اَرْدِسْتان: (عام بول چال میں اَرُوسُون)، ایران کا ایک شہر، جو صحرا کے کنارے نطنز سے نائین کو جانے والی موجودہ سڑک کے مشرق میں واقع ہے۔ اس مقام کی بلندی سطحِ سمندر سے ۳,۳۷۵ فٹ اور محلّ وقوع ۳۳° - ۲۲' عرض بلد شمالی اور ۵۲° - ۲۴' طول بلد مشرقی (گرینچ) ہے۔ قرونِ وسطٰی میں یہ ایک مشہور شہر تھا۔ عربی اور فارسی کتبِ تواریخ میں بیان کیا گیا ہے کہ پہلے ساسانی بادشاہ اَرْدَشِیر (۲۲۶ تا ۲۴۲ء) نے یہاں ایک آتشکدہ تعمیر کرایا تھا اور خسرو اوّل نوشیروان (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) یہیں پیدا ہوا تھا۔ یہاں کی قدیم ترین (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی) مسجد کی کیفیت کے لیے قب A. Godard، در آثار ایران، ۱۹۳۶ء، ص ۲۸۰۔ اَرْدِسْتان کے شمال مشرق میں قریب ہی زَوارہ نامی ایک جگہ ہے، جہاں ایک پرانی مسجد اور زمانۂ قبل از اسلام کے کچھ کھنڈر موجود ہیں۔ پچاس گاؤں کے اس ضلع کی آبادی (۱۹۳۰ء میں) ستائیس ہزار کے قریب تھی۔

مآخذ: (۱) Schwarz: *Iran*، ۵: ۶۲۸؛ (۲) لیسٹرینج Le Strange، ص ۲۰۸؛ (۳) علی اکبر دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۹۵۰ء، ص ۱۶۹۲؛ (۴) مسعود کیہان: جغرافیا، تہران ۱۹۳۳ء، ۲: ۳۲۵؛ (۵) شہر کے خاکے اور موجودہ شہر کے کوائف کے لیے قب رہنمائے ایران (طبع وزارت جنگ بنگاہ خریطہ سازی)، تہران ۱۹۵۲ء، حصہ ۲: ۴۔

(R. N. FRYE فرائی)

اَرْدَشِیر: قدیم فارسی کا اَرْتَخْشَتْرہ یونانی کا Ἀρταξέρξης، ایران کے فرماں رواؤں کا مشہور نام۔ اسلامی روایات میں صرف اس نام کے آخری دور کے ساسانی بادشاہوں کا ذکر آتا ہے، یعنی اردشیر اوّل (۲۲۶ تا ۲۴۱ء)، اردشیر ثانی (۳۷۹ تا ۳۸۳ء)، اردشیر ثالث (۶۲۸ تا ۶۲۹ء) [دیکھیے مادّۂ ساسانیہ]۔

مآخذ: (۱) A. Christensen: *L'Empire des Sassanides* (مقدمہ)، ۲: ۲؛ Littératures arabe et persane اور اشاریہ بذیل مادّۂ اردشیر)۔

(H. MASSÉ ماسے)

اَرْدَشِیر خُرّہ: دیکھیے فِیرُوز آباد۔

اَرْدَکان: (عوامی بولی میں اَرْدَکُون)، ایران کا ایک شہر، جو ۳۲° - ۱۸' عرض بلد شمالی اور ۵۳° - ۵۰' طول بلد مشرقی (گرینچ) میں صحرا کے کنارے اس شاہراہ پر واقع ہے جو آج کل نائین کو یزد سے ملاتی ہے۔ اس کے شمال میں عقدا کا ضلع (بلوک) اور جنوب میں میبود ہے۔ سطح بحر سے اس کی بلندی ۳,۲۸۰ فٹ ہے۔ بطلیموس نے Ἀρταχάνα نام کے جس شہر کا ذکر کیا ہے (توماشک Tomaschek، در

Pauly-Wissowa، بذیلِ مادّہ) اسے بھی شہر قرار دینا محلِّ نظر ہے، کیونکہ اس شہر میں پرانے کھنڈر بالکل نہیں ہیں ۔ البتہ ابن حَوْقَل (طبع کرامرز Kramers، ص ۲۶۳) نے یزد کے قریب صحراء کے کنارے پر اَذْرکان نامی ایک شہر کا ذکر کیا ہے اور اسے اَرْدکان سمجھا جا سکتا ہے ۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی سے پہلے اس شہر کا کوئی یقینی ذکر نہیں ملتا ۔ اس سال یہاں صوفیوں کی ایک خانقاہ تعمیر ہوئی، قبّ عبدالحسین آیتی: تاریخِ یزد، یزد ۱۹۳۹ء، ص، ۵ ۔ اس مصنف نے اس شہر کے مشہور اشخاص کی فہرست بھی دی ہے ۔ Ardecan کا نام پہلے پہل اٹھارویں صدی میلادی کے اوائل کے یورپی نقشوں میں نظر آتا ہے ۔ آج کل یہ شہر ایک ضلع (بلوک) کا مرکز ہے، جس میں پانچ گاؤں ہیں اور آبادی ۱۰,۳۳۰ ہے (۱۹۳۰ء میں)، بقول مسعود کیہان: جغرافیا، ج ۲، تہران ۱۹۳۳ء: ۳۳۸ ۔ کچھ باشندے زرتشتی ہیں ۔ یہاں کے لوگ دھات کے کام اور مٹھائیاں بنانے کے لیے مشہور ہیں ۔ کسی زمانے میں یہاں کی پارچہ بافی اور قالین سازی کی صنعت عروج پر تھی لیکن اب اس کی وہ اہمیت باقی نہیں رہی ۔

مآخذ: (۱) علی اکبر دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۹۵۰ء، ص ۳۴۷؛ (۲) جنرل رزم آرا: جغرافیۂ نظامی ایران، تہران ۱۹۳۵ء؛ (۳) یورپی سیاحوں کے حوالوں کے لیے قبّ A. Gabriel: *Die Erforschung Persiens*، وی آنا ۱۹۵۲ء، ص ۵۸ (von Poser)، ص ۱۸۸ (Buhse)، ص ۲۰۳ (Baier)؛ (۴) Stahl، در *Peterman's Geogr. Mitteil*، تکملہ ۱۱۸ (۱۹۰۸ء)، ص ۲۹ ۔

ایک اَور اَرْدکان ولایت فارس میں ۳۰° - ۱۶´ عرض بلد شمالی اور ۵۱° - ۵۹´ طول بلد مشرقی (گرینچ) پر واقع ہے اور قشقائی قبیلے کا مرکز ہے ۔

(R. N. Frye فرائی)

* **اِرْدِل:** اِرْدِیل یا اِرْدِلِسْتان، ہنگاروی مجری میں: اِرْدِیلے (Erdely) (از Erdö elve = ''جنگل پار'')؛ رومانوی میں: اَرْدِیل Ardeal؛ جرمن میں: زِیبن بُوْرگِن Siebenbürgen؛ لاطینی نام: تِیرّا اُلْترا سِلْواس Terra Ultrasilvas؛ لہذا آگے چل کر ٹرانسلوینیا Transsilvania، جو ہنگاروی نام کا ترجمہ ہے، یعنی ٹرانسلونیا کا صوبہ بحالت موجودہ ۔ یہ صوبہ رومانیا کے مغربی حصے پر مشتمل ہے ۔ عثمانلی ماخذ میں اِرْدِل کا نام سب سے پہلے روزنامۂ سلیمانی میں آیا ہے، جہاں ولایتِ اِنْگورس Engurus (ولایت اہلِ ہنگری) کے بادشاہ یانُوش Yanosh کی عثمانلی لشکر میں شمولیت کا حال بیان کیا گیا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ پہلے اردل کا بے تھا (قبّ فریدون بے: منشآت، طبع ثانی، استانبول ۱۲۷۵: ۲۱۵ ؛ ۲ ، ۲) ۔ اِرْدِل کی دوسری شکل اِردلستان کا ذکر متأخر ماخذ میں موجود ہے (اَعیان، ج ۱، مختلف مقامات؛ اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۱۸۱؛ مصطفیٰ نوری پاشا: نتائج الوقوعات، ۲: ۲۷) ۔ جغرافیائی اعتبار سے اردل کی سرحد مشرق میں بغدان (مولداویا Moldavia) ہے ۔ جنوب میں اِفلاق (وَلّاچیا Wallachia)، جنوب مغرب میں (دریائے) بنت (جسے ''آہنی دروازے'' دمیر (تمیر وغیرہ) قپی اس سے جدا کرتے ہیں) اور شمال میں صوبۂ مرمروش Marmarosh ۔ ان حدود سے محدود اردل گویا ایک طاس کی شکل میں ہے، جسے تین طرف سے کارپیتھی (Carpathian) اور ٹرانسلوینی (Transylvanian) الپس Alps نے گھیر رکھا ہے اور جسے ہنگری کے میدان سے اِرچ گزیک Érchegység (رومن Muntii Apuseni) کے پہاڑوں نے جدا کر دیا ہے ۔ لیکن عثمانلی عہد میں اردل بسا اوقات ان جغرافیائی حدود سے تجاوز کرتے ہوئے ہمسایہ ممالک تک بھی پھیلتا گیا ۔ اردل کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ اردل کا میدان، جس میں ہنگاروی میدان سے زیادہ نشیب و فراز ہے اور جس میں دریائے مریش

Muresh اور اس کے معاون بہتے ہیں، مشرق میں سیکلوں (Sekels) کی سرزمین، اور آخر میں جنوبی کوہ کارپیتھین کا علاقہ۔

عثمانی ترکوں کا اردل سے سب سے پہلے سابقہ آٹھویں / چودھویں صدی میں ہوا۔ ۷۶۹ھ / ۱۳۶۷ء میں ڈینس (Dénes, Dennis) نے، جو ودین Vidin کا بان (حکمران) تھا اور پھر اردل کا ''وویوودا'' voyvoda (شہزادہ) بن گیا، بلغاریوں کے خلاف [سلطان] مراد اوّل کی مدد سے جنگ کی۔ لہٰذا ہنگری اور اس نے اردل کے خلاف پہلی عثمانی مہم کی تاریخ عاشق پاشازادہ نے (طبع گیزے Giese، ص ۶۰) ۷۹۳ھ / ۱۳۹۱ء دی ہے۔ ۸۲۳ھ / ۱۴۲۰ء کی بڑی یلغار جو [سلطان] محمّد اوّل کے عہد میں کی گئی، یقیناً ودین Vidin کے سرحدی محافظ دستوں کا کام تھا۔ اگلے سال ڈینوب کے سرحدی بے نے افلاق کے وویوودا کے ساتھ براشوف Brashov کے شہر پر قبضہ کر لیا اور اسے جلا ڈالا۔ ۸۲۹ھ / ۱۴۲۶ء اور ۸۳۶ھ / ۱۴۳۲ء میں دو اور حملے ہوئے، جن میں سے دوسرا اورینوس زادہ علی بے کی سرکردگی میں افلاق کے بے کے اشتراک سے کیا گیا۔ ترک مؤرخین نے علی بے کے ایک اور حملے کا ذکر بھی کیا ہے جو مراد ثانی کے ایماء سے ۸۴۱ھ / ۱۴۳۷ء میں ہوا (عاشق پاشا زادہ: کتاب مذکور، ص ۱۱۰؛ نشری: تواریخ آلِ عثمان، ولی الدین افندی مخطوطہ، عدد ۲۳۰۵، ورق ۱۷۷)۔ دوسرے سال سلطان خود پہلی مرتبہ افلاق کے بے ولاد ڈراکل Vlad Dracul کی معیت میں اردل کے علاقے میں داخل ہوا اور سبین Sibin تک بڑھتا چلا گیا (سعدالدین، ۱ : ۳۴۲)۔ ان سیکسن Saxan قیدیوں میں سے جو اس مہم میں ہاتھ آئے تھے ایک نے عثمانی رسم و رواج اور تنظیم کا نہایت دلچسپ حال لکھا ہے (Cronica Abconterfayung der Türkei...، آگس برگ ۱۵۳۱ء)۔ پھر جب ینکو ہنیاڈیس Yanku Hunyades (ہنگری میں: ہنیادی یانوش Hunyadi János) — ولاچیا کا ''بطلِ سفید'' — اس منظر پر نمودار ہوا تو ترکوں کے خلاف مزاحمت پہلے سے زیادہ سخت ہو گئی۔ اس نے ان سے ۸۴۱ھ / ۱۴۳۷ء میں سمندر پر اور ۸۴۵ھ / ۱۴۴۱ء میں بلغراد کے قریب جنگ آزمائی کی اور ۸۴۶ھ / ۱۴۴۲ء میں عثمانی سپہ سالار مزید بے کو شکست دے کر قتل کر ڈالا۔ اسی سال ہنیادی نے، جسے اب ولاد ڈراکل کی حمایت حاصل تھی، روم ایلی (رومیلی) کے بیلربے خادم شہاب الدین پاشا کو ولاچیا میں شکست دی۔ یوں بلقان میں اب ہنیادی کا پلہ بھاری ہو گیا اور وارنا کی فیصلہ کن شکست تک برابر بھاری رہا۔ [سلطان] محمّد ثانی کے عہد میں عثمانی حملوں کی پھر سے ابتداء ہوئی۔ ایک حملہ ۸۷۹ھ / ۱۴۷۴ء میں ہنیادی کے بیٹے متھیاس Matthias کے خلاف کیا گیا۔ ۸۸۴ھ / ۱۴۷۹ء میں تیس ہزار کا ایک لشکر اردل میں داخل ہوا مگر اسے ہزیمت اٹھانا پڑی۔ ایک اور حملہ ۸۹۸ھ / ۱۴۹۳ء میں ہوا۔ اس کے بعد جب عثمانی حملے عارضی طور پر رک گئے تو اردل کے ہنگاروی اور ولاچی کسانوں نے بغاوت کر دی (۹۲۰ھ / ۱۵۱۴ء)، مگر اسے جاگیردار سرداروں نے دبا دیا۔ اس میں اردل کے وویوودا جان زاپولا John Zápolyai (بیچوی، ۱ : ۱۰۸ میں: ساپولائی یانوش) نے بڑا اہم حصہ لیا۔ اس نے مہاکز Mohácz کی جنگ کے بعد ۱۵۲۹ء میں استولنی بلگراڈ Istolni Belgrad [ترک بان]، جرمن میں شتول وائسن برگ Stuhlweissenburg، میں اپنے ہنگری کے بادشاہ ہونے کا اعلان کیا، مگر جب آسٹریا کے آرچ ڈیوک فرڈیننڈ Archduke Ferdinand نے اسے دعوتِ جنگ دی تو وہ پولینڈ بھاگ گیا اور استانبول میں سفیر بھیج کر سلطان سے مدد کا خواستگار ہوا۔ اس کی

یہ درخواست قبول کر لی گئی، لیکن اس شرط پر کہ وہ عثمانلی سیادت تسلیم کر لے گا؛ چنانچہ زاپولا نے مہم ویانا کے دوران میں خود حاضر ہو کر سلطان کی وفاداری کا حلف اٹھایا (فریدون بے، ۲: ۵۷۰؛ عالی: کنہ الاخبار، مخطوطۂ دانش گاہ استانبول، عدد ۵۹۵۹ / ۳۲، ورق ۲۹۳) - ۹۳۶ھ / ۱۵۳۰ء میں محمد پاشا سِلِسترہ Silistre کے سنجق بے نے افلاق کے وویوودا ولاد Viad کی اعانت سے براشوف پر قبضہ کر کے اسے زاپولائے کے حوالے کر دیا اور اس نے ستیفن باتھوری Stephen Báthory کو اردل کا وویوودا مقرر کیا.

اردل میں عثمانلی سیادت (۹۴۸ھ / ۱۵۴۱ء تا ۱۱۱۰ھ / ۱۶۹۹ء): ۱۵۴۰ء میں اپنی موت سے کچھ دن پہلے زاپولائے نے سلطان سے اس امر کی منظوری حاصل کر لی تھی کہ اس کا بیٹا جان زگسمنڈ John Sigismund (پچوی: سمون بانوش اور پانوش بگموں، ۱: ۲۲۸ و ۳۳۴ وغیرہ، لیکن دوسرے ترکی مآخذ میں اسے بالعموم اسطفن Istephan کہا گیا ہے) اس کا جانشین ہوگا، مگر اس مرتبہ ادائے خراج کی شرط پر؛ چنانچہ بُدین Budin کی مہم کے دوران میں یہ لڑکا (سلطان) سلیمان قانونی کی خدمت میں پیش کیا گیا، جس نے اسے ولایت اردل میں ایک سنجق عطا کر دی اور آگے چل کر ایک بادشاہت دینے کا وعدہ بھی کر لیا (قبّ عالی: کنہ الاخبار، ورق ۲۷۷) - ۹۴۸ھ / ۱۵۴۱ء کے عہدنامے میں ترکی سیادت کی تصدیق کر دی گئی اور یہ طے پایا کہ خراج کی ایک رقم کے عوض اسے سلطان کی حمایت حاصل ہوگی۔ خراج کی رقم پہلے دس ہزار اشرفیاں (ducats) مقرر ہوئی، جسے ۹۸۳ھ / ۱۵۷۵ء اور ۱۰۱۰ھ / ۱۶۰۱ء کے درمیان بڑھا کر پندرہ ہزار کر دیا گیا۔ پھر دس سال کے لیے معاف کر دیا گیا اور دوبارہ پھر دس ہزار مقرر کی گئی۔ گیارھویں / سترھویں صدی کے دوسرے نصف میں اس رقم کو بڑھا کر پندرہ ہزار اور اس کے بعد چالیس ہزار طلائی سکے (آلتین، آلتون) کر دیا گیا۔ علاوہ اس کے یہ بھی دستور تھا کہ ہر سال دس ہزار سے ساٹھ ہزار طلائی سکوں کی مالیت کا کوئی تحفہ (پیشکش) سلطان کو دیا جائے۔ اردل کا شاہزادہ مقامی ڈیٹ Diet کی طرف سے نامزد ہوتا اور سلطان اس انتخاب کی منظوری دے دیتا، جس کی صورت یہ ہوتی کہ سلطان کی طرف سے اسے ایک زین و ساز سے آراستہ گھوڑا، ایک پرچم، ایک تلوار اور ایک خلعت ارسال کیا جاتا تھا (شہزادہ اردل اور افلاق اور بغدان کے "وویوودوں" کے فرقِ مراتب کے لیے دیکھیے نتائج الوقوعات، ۱: ۱۳۷) - بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ بابِ عالی کسی نامزدگی کو رد یا کسی شہزادے کو برطرف کر دے، جیسا کہ ۱۰۲۲ھ / ۱۶۱۳ء میں گابور باتھوری Gábor Báthory اور ۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۷ء میں جارج راکوکزی George Rákóczi کے معاملے میں ہوا۔ ان شہزادوں کا فرض تھا کہ ان کی خارجی حکمتِ عملی بابِ عالی کی مرضی کے مطابق رہے۔ اندرونی معاملات میں البتہ انھیں آزادی حاصل تھی۔ بابِ عالی میں ان کی نمایندگی شروع میں تو خاص ایلچیوں کے ذریعے ہوتی رہی، مگر پھر پہلا مستقل وکیل (قپو کخیاسی = کدخداسی، اردلی دستاویزوں میں کپتیہا kapitiha) ۹۶۷ھ / ۱۵۶۰ء میں مقرر ہوا۔ یہ وکلاء اردل کے تین مقامی ملتوں (ہنگرویوں، جرمنوں اور سیکلوں (Sekels)) کی نمایندگی کرتے تھے۔ (اہلِ ولاچیا کا قانونی وجود تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔) اس کی سکونت استانبول کے محلۂ بلاط کے اس بازار میں تھی جسے آج کل مجارلر یوقوشو (ہنگروی فراز = Hungarians' Rise) کہا جاتا ہے اور بغدان اور افلاق کے وکلاء

کی اقسن گاھوں کے قریب تھی،

جس زمانے میں زگسمنڈ نابالغ تھا ڈیٹ Diet نے کروشیا Croatia کے کیتھولک راھب (friar)، George Martinuzzi-Utyeszenicz (Utiešenić) (عالی، ورق ۲۸۷: برتہ brata، یعنی بھائی) کو نائب السلطنت مقرر کر دیا تھا، لیکن اس نے ۱۵۵۱ء میں اردل کو ھابس برگز Hapsburgs (آسٹریا کے حکمرانوں) کے حوالے کر دیا؛ لہذا روم ایلی کے بیلر بے محمد پاشا صوقللی نے اردل پر فوج کشی کی (عالی، ورق ۲۸۷)۔ مارتنزی نے عثمانلیوں سے صلح کر لی، لیکن ۱۵۵۲ء میں آسٹروی جرنیل کسٹلڈو Castaldo نے اس پر حملہ کر دیا، جس میں اس کی جان جاتی رہی۔ ایک اور لشکر قرہ احمد پاشا کی سرکردگی میں بنت Banat بھیجا گیا، جس نے تمی شوارا Temesvár پر قبضہ کر لیا؛ لہذا ۱۵۵۳ء میں کسٹلڈو اردل سے پیچھے ہٹ گیا، اور کچھ دنوں، یعنی ۱۵۵۶ء تک اس علاقے کے وویودا ھابس برگ کی طرف سے حکومت کرتے رہے، تا آنکہ ۱۵۵۶ء میں ڈیٹ نے مادرِ شاہ ایزابیلا Isabella اور جان زگسمنڈ کو واپس بلا لیا، جنھوں نے پولینڈ سے آ کر اردل کے بنگراڈ (اردل بلگرادی، رومانوی: البا جولیا Alba Julia، ھنگروی: Gyulafehérvár، جرمن: کارلس برگ Karlsburg) کو اپنا مرکزِ حکومت قرار دیا۔ جان زگسمنڈ نے ۱۵۵۹ سے ۱۵۷۱ء تک بلا شرکت غیرے حکومت کی، نہ صرف اردل بلکہ ھنگری کے شمالی اضلاع پر بھی، جہاں اس کا ھابس برگ حکمرانوں کے ساتھ مسلسل مقابلہ ھوتا رہا۔ اگرچہ ۱۵۶۴ء میں ستمر Satmar کی مفاھمت کی رو سے اس نے شہنشاہ فرڈیننڈ کو ھنگری کا بادشاہ تسلیم کر لیا، مگر پھر بھی امن قائم نہ ھو سکا۔ لہذا جان نے سلطان سے مدد کی درخواست کی (قب بیچوی، ۱ : ۳۲۲)، جس پر سلطان نے ۱۵۶۶ء میں ایک سہم زگتوار Szigetvár روانہ کی۔ اسی جان کی حکومت میں سیکلوں (Sekels) نے بغاوت کی، جس کے نتیجے میں ۱۵۶۲ء میں ان کے روایتی حقوق منسوخ کر دیے گئے اور ۱۵۶۴ء اور ۱۵۷۱ء کے فیصلوں کے مطابق ڈیٹ Diet نے اردل میں مذھبی رواداری کا اعلان کیا۔ اس کے جانشین سٹیفن باتھوری Stephen Báthory (۱۵۷۱ تا ۱۵۷۶ء) نے کسی نہ کسی طرح ھابس برگوں اور ترکوں کے درمیان توازن قائم رکھا۔ وہ ایک طرف تو شہنشاہ مکسملین Maximilian کو ھنگری کا بادشاہ تسلیم کرتا تھا اور یوں گویا ۱۵۷۰ء میں عہدنامہ سپئر Speyer کی رو سے اس کا حلقہ بگوش بن گیا تھا اور دوسری جانب باب عالی کو برابر خراج ادا کرتا رہا۔ ۱۵۷۶ء میں اسے باب عالی اور اس کے وزیر اعظم صوقللی محمد پاشا کی کوششوں سے پولینڈ کا بادشاہ منتخب کیا گیا (دیکھیے احمد رفیق: صوقللی محمد پاشا و لہستان انتخاباتی، در *TOEM*، چھٹا سال، ص ۶۶۳ ببعد)۔ ۱۵۸۱ء تک اردل پر اس کے بھائی کرسٹوفر باتھوری Christopher Báthory کی حکومت رہی اور پھر ۱۶۰۲ء تک (کو وقفوں کے ساتھ) اس کے بیٹے زگسمنڈ باتھوری Sigismund Báthory کی، لیکن مؤخر الذکر باب عالی سے اپنی وفاداری میں بار بار متزلزل ھو جاتا رہا؛ چنانچہ ۱۵۹۳ء میں وہ ''مقدس'' محالفے (Holy League) میں شامل ھو گیا اور ۱۵۹۴ء میں اس وقت جب بظاھر وہ خوجہ سنان پاشا کی ترکی فوج میں شامل ھو رہا تھا اس نے ترکی کے حامی فریق کے سربراھوں کو قتل کر دیا۔ اس نے بغدان اور افلاق کے وویودوں کو بھی اکسایا کہ ترکوں کے خلاف اٹھ کھڑے ھوں، بلکہ ۱۰۰۳ھ / ۱۵۹۵ء میں اس فوج کو شکست دی جو ترکوں نے بغاوت کے قلع و قمع کے لیے بھیجی تھی، لیکن اس زبردست شکست کے بعد جو شہنشاھی (آسٹروی) عساکر کو تیسری

Mezökeresztes کی لڑائی میں ہوئی وہ اردلستان سے نکل بھاگا اور زمامِ حکومت اپنے عمزاد بھائی کارڈینل آنڈریاس باتھوری Cardinal Ardreas Báthory کے حوالے کر گیا، جس کی تربیت دربارِ پولینڈ میں ہوئی تھی اور جو اسی لیے ترکوں کا طرفدار تھا، لیکن اسے افلاق کے باغی وویودا voyvoda میخال (Michael) نے شکست دی، جو خود آسٹریا والوں کے ہاتھوں مارا گیا۔ اس پر مؤخّرالذکر نے ملک پر قبضہ کر لیا اور زِگِسمُنڈ باتھوری Sigismund Báthory کی اس کوشش کو کامیاب نہ ہونے دیا کہ اردل پر پھر اپنا تسلّط جما سکے۔ ١٦٠٣ء میں ایک سیکل Sekel امیر سیکلی موزز Székely Mózes نے ترکوں کی مدد سے آسٹرویوں کو ملک بدر کرنے کی ناکام کوشش کی؛ البتہ ایک اور اردل امیر سٹیفن بوچسکائی Stephen Bocskay کو، جو بھاگ کر ترکوں سے جا ملا تھا (نعیما، ١ : ٣٨٦)، کسی قدر زیادہ کامیابی ہوئی اور ١٦٠٦ء کے عہد نامۂ ویآنا کی رو سے شہنشاہ روڈولف Rudolf نے بھی اسے اردل کا حکمران تسلیم کر لیا۔ اس کی موت کے بعد حالات بگڑ گئے؛ چنانچہ گابور باتھوری Gábor Báthory نے بڑے ظلم و ستم سے حکومت کی (١٦٠٨ تا ١٦١٣ء)۔ ترکی ماخذ میں اسے ''دیوانہ بادشاہ'' کہا گیا ہے۔ کنیجہ Kanije کے بیربے اسکندر پاشا نے اسے معزول کر دیا اور کولوجار Kolojvár میں مجلس نمایندگان (diet) کو مجبور کیا کہ اس کی جگہ گابور بیتھلِن Gábor Bethlen کا انتخاب کریں۔ اس کا عہدِ حکومت اردل کی ریاست کا دَورِ زرّیں تھا، مگر وہ ١٦٢٩ء میں مر گیا۔ اس کے بعد کچھ دنوں تخت حکومت خالی رہا۔ اس کی یہ حکمتِ عملی کہ ترکوں سے تعاون کے ساتھ ساتھ مقامی خود اختیاری کا تحفظ کرے جارج راکوٗکزی George Rákoczi اوّل (١٦٣٠-١٦٤٨ء) نے پھر سے بحال کر دی۔ ١٠٤٦ھ/١٦٣٦ء میں ترک اپنی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے کہ گابور کو تخت سے اتار کر اس کی جگہ اس کے بھائی سٹیفن بیتھلِن کو بٹھا دیں۔ جارج راکوکزی اوّل کا جانشین اس کا بیٹا جارج ثانی ہوا (١٦٤٨ تا ١٦٥٧ء، ١٦٥٨ء، ١٦٥٩ تا ١٦٦٠ء)، جس نے بابِ عالی کی مرضی کے خلاف کوشش کی کہ پولینڈ کا تاج و تخت حاصل کر لے، لیکن اس میں ناکام رہا اور جان سے ہاتھ دھو بیٹھا؛ لہٰذا اردل پر اب ترکی عساکر نے قبضہ کر لیا۔ کولوجار میں جو قیدی ترکوں کے ہاتھ لگے ان میں ایک نوجوان ھنگاروی بھی تھا، جس نے آگے چل کر اسلام قبول کر لیا اور ابراھیم مُتَفَرِّقہ [رَکّ بآن] کے نام سے مشہور ہوا۔ کوپریلی [وزراء] کے عہد میں اردل پر ترکی سیادت پھر سے قائم ہو گئی، لہٰذا ١٠٧٢-١٠٧٣ھ/١٦٦٢ء سے ١١٠١ھ/١٦٩٠ء تک وہاں ترکوں کا نامزد امیر میخائیل اپافی‌ای Michael Apafiy حکومت کرتا رہا۔ جب ترکوں سے لڑائی میں آسٹریا کا پلہ بھاری ہو گیا تو اردل کی خود مختاری ختم ہو گئی؛ چنانچہ میخائیل اپافی‌ای نے خود ھی ھابس برگ فوجوں کو ملک میں داخل ہونے کی اجازت دے دی۔ ١١٠٢ھ/١٦٩١ء میں مشہور و معروف تصدیق نامہ (*Diploma Leopoldinum*) کی رُو سے اردل کو ھابس برگ کی شاھی ملکیت قرار دیا گیا، گو اس کے باوجود مقامی مجلس نمایندگان (Diet) کی حیثیت جوں کی توں قائم رہی۔ پھر جب ١١١٠ھ/١٦٩٩ء میں کارلوویٹس Carlowitz کا عہد نامہ ہوا تو اردل پر آسٹروی سیادت باقاعدہ تسلیم کر لی گئی۔ ١٧٠٣ء میں فرانسس راکوکزی ثانی نے کوشش کی کہ اس صورت حالات کو پھر سے پلٹ دے؛ چنانچہ ایک مقامی بغاوت کے بعد اسے ١٧٠٤ء میں حکمران منتخب کر لیا گیا، لیکن اس نے ١٧١٠ء میں شکست کھائی اور اگلے سال فرانس بھاگ گیا۔ ١١٢٧ھ/١٧١٥ء میں ترکوں

نے پھر ایک بار کوشش کی کہ اسے آسٹریا کے خلاف لڑائی میں استعمال کریں، لیکن صلحنامۂ پساروو‌ٹس Passarowitz کی رُو سے اسے اور اس کے ہنگاروی رفقاء کو کنارہ کش ہونا پڑا، جس کے بعد وہ تکرداغ (روڈوسٹو Rodosto، واقع تھریس) میں سکونت پذیر ہو گیا (قب راشد، ج ۴ و ۵، بمواضع کثیرہ؛ احمد رفیق: ممالک عثمانیہ دہ راکوجزی و توابعی، استانبول ۱۳۳۸ھ؛ ایم طیب گوک بلگن: راکوجزی فرنچ ثانی و توابعنہ دائر یکی وثیقہ لر، در Belleten، ۵ / ۲۰، ۱۹۴۱ء)۔ ایک ایسی ہی ناکام کوشش ترکوں نے اس کے بیٹے یوزیف (Jozsef) کو استعمال کر کے کی، لیکن ۱۱۵۲ھ / ۱۷۳۹ء میں صلحنامۂ بلغراد نے ان کے اردل پر قبضہ جمانے کے منصوبوں کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔

ترکوں کے بعد اردل کی تاریخ کے بڑے بڑے واقعات یہ ہیں: یونانی کلیسا کے پیرو مقامی رومانویوں کی تعدادِ کثیر کا پوپ کی اطاعت قبول کر لینا (۱۷۰۰ء کا اتحاد)؛ ۱۷۸۴ء کی بغاوت، جو رومانوی کسانوں نے برپا کی؛ ۱۸۴۸ء میں مجلس نمایندگان (Diet) کا فیصلہ کہ اردل ہنگری میں ضم ہو جائے؛ اور بالآخر ۱۹۲۰ء کے عہد نامۂ تریانون Trianon کی رُو سے اردل کا رومانیہ سے الحاق۔

مآخذ: (۱) A. Centorio degli Hortensi: *Commentarii della guerra di Transilvania*، وینس ۱۵۶۶ء؛ (۲) G. Spontone: *Historia della Transilvania*، وینس ۱۶۳۸ء؛ (۳) *Nicolao Isthuanffio*: *Regni Hungarici Historia... a*، Coloniae Agrippinae ۱۷۲۴ء؛ (۴) G. Kraus: *Siebenbürgische Chronik* (Österr. Akad. d. Wiss., Fontes Rerum Austriacorum، ج ۱، حصہ ۳ و ۴)، ویانا ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۴ء؛ (۵) طبع S. Szilágyi: *Monumenta comitalia regni Transylvaniae. Erdélyi országgyülési emlékek*، ج ۱ تا ۲۱، بوڈاپسٹ ۱۸۷۶ تا ۱۸۹۸ء (MCRT)؛ (۶) وہی مصنف: *Transylvania et bellum boreoorientale*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۱ء؛ (۷) Hurmuzaki: *Documente privitoare la istoria Românilor*، ج ۱ تا ۳۲، بخارسٹ، از ۱۸۸۷ء، مع تکملہ جات؛ (۸) A. Szilády و Al. Szilágyi: *Törökmagyarkori államokmánytár*، بوڈاپسٹ ۱۸۶۸ تا ۱۸۷۲ء، ج ۱ تا ۷؛ (۹) *Monumenta Hungariae historica*، فصل ۲، "Scriptores"؛ (۱۰) طبع A. Veress: *Basta György hadvezér levelezése és iratai (1597 - 1607)*، [Monumenta Hungariae historica. Diplomataria، ج ۳۳ تا ۳۴]، بوڈاپسٹ ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) طبع وہی مصنف: *Fontes rerum Transylvanicarum*، ج ۱ تا ۴، بوڈاپسٹ ۱۹۱۳ء؛ (۱۲) وہی مصنف: *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Tării Româneşti*، بخارسٹ ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۸ء، ج ۱ تا ۱۲؛ (۱۳) R. Goos: *Österreichische Staatsverträge. Fürstentum Siebenbürgen (1526 - 1690)*، ویانا ۱۹۱۱ء؛ (۱۴) G. E. Müller: *Die Türkenherrschaft in Siebenbürgen*، [Südosteuropäisches Forschungs-Institut, Sekt. Hermannstadt, Deutsche Abteilung، ج ۲]، Hermannstadt ۱۹۲۳ء؛ (۱۵) G. Bascapè: *Le relazioni fra l'Italia e la Transilvania nel secolo XVI*، روم ۱۹۳۱ء؛ دیگر مآخذ کے حوالے متنِ مقالہ میں آ چکے ہیں۔ مزید کتابوں کے لیے دیکھیے مآخذ در آ آ، ترکی، بذیلِ مادہ۔

(A. DECEI و ایم طیّب گوک بلگن)

اَرْدَلان: پہلے یہ نام ایرانی صوبۂ کردستان کے لیے استعمال ہوتا تھا، جس کی حدود چنداں معین نہ تھیں اور جس کا بڑا حصہ آج کل سنندج (سابق سِنّہ Senna) کے شہرستان (ضلع) میں شامل ہے۔ [اس کے] جغرافیے کے لیے دیکھیے مادۂ کردستان

(ایرانی).

عام طور پر اس نام کی نسبت بنو اَرْدَلان کی طرف کی جاتی ہے، جو چودھویں صدی میلادی سے کردستان کے بہت سے حصے پر حکمران رہے ۔ اس دیرپا خاندان کی اصل معلوم نہیں، لیکن شرف نامہ کے بیان کے مطابق بابا اردلان دیار بکر کے بنو مروان کی نسل سے تھا اور کردستان کے قبیلۂ گوران میں آ بسا تھا ۔ ایک اور مآخذ (Les Valis : 3. Nikitine) کی رو سے اَرْدَلان سب سے پہلے ساسانی بادشاہ اَرْدشیر کی نسل سے تھا ۔ انیسویں صدی میلادی میں اردلان کے امراء کی متعدد تاریخیں فارسی زبان میں لکھی گئیں، جن میں زیادہ تر حکمرانوں کے سوانح حیات ہی درج ہیں (ستوری Storey، ص ۳۶۹، ۱۳۰۰) ۔ اَرْدَلان کے حکمرانوں کو شاہانِ صَفَوی کی طرف سے والی کا خطاب دیا جاتا تھا، لیکن بعض اوقات وہ عثمانلی ترکوں کی سیادت قبول کر لیتے تھے.

ان حکمرانوں کے ممتازترین افراد میں سے ایک امان اللہ خان تھا، جس کا عہدِ حکومت انیسویں صدی میلادی کا ابتدائی زمانہ ہے ۔ اس کے بیٹے کی شادی فتح علی شاہ [قاچار] کی بیٹی سے ہوئی تھی ۔ ناصرالدین شاہ نے ایک قاچار شہزادے کو کردستان کا والی مقرر کر دیا اور اس طرح اردلان خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا (دیکھیے مادۂ کردستان و سِنّہ) ۔

مآخذ: (۱) D. Nikitine : Les Kurdes، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۳۳ تا ۳۶، ۱۶۷ تا ۱۷۰؛ (۲) وہی مصنف : Les Valis d'Ardelan، در RMM، ۴۹ (۱۹۲۲ء) : ۷۰ تا ۱۰۰؛ (۳) دہ خدا : لغت نامہ، تہران ۱۹۳۸ء، ص ۱۷۷۵؛ (۴) شرف نامہ اور دیگر مآخذ کے لیے قب ستوری Storey، ص ۳۶۶ تا ۳۶۹.

(R. N. FRYE (فرائی)

● **اَلْاَرْدُنّ**: یرْدَنْ؛ عبرانی تلفظ: (ہا) ''یرْدِین''، لیکن شمارہ ۱۷، یوسفیوس Josephus، پلنیوس Pliny اور دوسری تصانیف میں: ὁ Ιορδάνης ۔ اس لفظ کا اشتقاق معلوم نہیں، بلکہ بعض لوگ تو اسے مستعار لفظ سمجھتے ہیں (قب جزیرۂ اقریطش (Crete) کے ایک دریا کا نام Ιαρδανος) صلیبی جنگوں کے بعد اس کے لیے الشریعة (الکَبِیرة)، یعنی ''(بڑا) گھاٹ'' کا نام استعمال ہونے لگا اور بدویوں میں اب تک بھی یہی نام عموماً رائج ہے.

(۱) دریاے اردن تین دریاؤں کے ملنے سے بنتا ہے، یعنی الحَسْبانی، نہر لِدّان اور نہر بانیاس ۔ مقام اتصال سے ذرا آگے نکل کر یہ دریا ضلع حُوْل میں داخل ہو جاتا ہے اور بحرۃ الخَیْط میں سے بہتا ہے (ڈالمن Dalman کے نزدیک بحیرة الحُول محض شمال کی طرف نرکل سے ڈھکی ہوئی ایک دلدل کا نام ہے)؛ جنوب کی طرف وادی اردن تیزی سے نیچی ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ بحیرۂ طبریة (Galilee Lake)، جس میں سے گذر کر دریاے اردن بہتا ہے (قب مادۂ طبریۃ)، بحر روم کی سطح سے چھے سو بیاسی فٹ نیچی ہے ۔ اس وادی کے اُس حصے کو جو جھیل کے جنوبی سرے سے شروع ہو کر بحرِ مردار (Dead Sea) سے تین گھنٹے کی مسافت پر واقع ایک سطحِ مرتفع تک جاتا ہے الغَوْر کہتے ہیں ۔ یہاں اس وادی کی کیفیت اس کے شمالی نصف حصے سے مختلف ہو جاتی ہے، یعنی اب وہ سفید بُراق زرخیز مٹی کے میدان کی شکل اختیار کر لیتی ہے، جس کے درمیان میں سے دریا کئی بل کھاتا ہوا گزرتا ہے؛ چنانچہ اگر کوئی دریا کو کچھ بلندی سے دیکھے تو معلوم ہوتا ہے کہ سبز رنگ کا مڑا تڑا فیتا پڑا ہے، کیونکہ دریا کے کناروں پر گھنا سبزہ زار ہے، جس نے دریا کو ڈھک رکھا ہے ۔ اس کے علاوہ اس میدان میں کہیں ہریاول کا نام و نشان نہیں، البتہ اس کے مغربی سرے پر پہاڑیوں کے دامن میں چند سرسبز نخلستان (حدائق الاردن) ہیں (قب الطبری : Annales [تاریخ]، ۱ :

۱۲۳۲ ؛ دیکھیے مادۂ ربۃ ۳) ۔ اردن بحرِ لوط (بحرِ مردار) میں جا کر ختم ہو جاتا ہے، جس کی سطح سطحِ سمندر سے ایک ہزار دو سو بانوے فٹ نیچی ہے اور زیادہ سے زیادہ گہرائی دو ہزار چھے سو فٹ ہے ۔ مغرب یا جنوب کی جانب اس میں سے پانی نکلنے کا کوئی راستہ نہ پہلے تھا اور نہ اب ہے ۔ دریاے اردن کے ذریعے اس میں روزانہ ایک ارب تیس کروڑ گیلن پانی گرتا ہے، لیکن گرمی اس شدت کی ہوتی ہے کہ وہ سب کا سب بخارات بن کر اڑ جاتا ہے اور اس طرح پانی کی سطح، چھوٹے موٹے موسمی تغیرات کے سوا، تقریبًا یکساں ہی رہتی ہے ۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس جھیل میں کوئی چیز زندہ نہیں رہ سکتی، کیونکہ نمک اور دیگر معدنی اجزاء جوں کے توں رہتے ہیں اور پانی اڑ جاتا ہے ۔ بحر مردار کے جنوب میں جو نشیب ہے اسے اَلعربۃ کہتے ہیں؛ یہاں زمین پہلے تو خاصی بلند ہو جاتی ہے، لیکن اس کے بعد پھر خلیج عَقَبۃ کی سطح کے برابر نیچی ہو جاتی ہے ۔

یہاں دریاے اردن کے حسب ذیل معاون دریاؤں کا ذکر کیا جا سکتا ہے : جونہیں یہ دریا بحیرۂ طبریۃ سے نکلتا ہے تو بائیں کنارے پر اس میں الشریعۃ الصُغَیرۃ یا الشریعۃ المناضرۃ کا اہم دریا آ گرتا ہے، جسے پہلے یرموک [رکَ بآن] کہتے تھے؛ پھر مزید جنوب کی طرف نہر الزرقاء (قدیم جبوق Jabbok) الدامیۃ کے مقام پر آ ملتا ہے ۔ دائیں کنارے کی طرف سے دریاے جالوت آتا ہے، جو عین جالوت سے نکلتا ہے اور بیسان کے پاس سے بہتا ہوا اردن میں آ گرتا ہے ۔

یہ دریا اپنے بہاؤ کی تیزی، متعدد پیچ و خم اور جگہ جگہ گہرائی کی کمی کی بناء پر جہازرانی کے لیے استعمال نہیں ہو سکتا ۔ اس کے برعکس جہاں جہاں پانی کم گہرا ہے وہاں کئی جگہ قدیم زمانے میں بھی پایاب راستے تھے اور انھیں کے ذریعے اردن کے مشرق اور مغرب کے علاقوں میں آمد و رفت کا سلسلہ جاری تھا اور اس طرح بحیرۂ روم کے ساحل اور مصر کا رابطہ دمشق سے قائم تھا ۔ بحیرۂ طبریۃ کے شمال میں ایسی پانچ گزرگاہیں یا پایاب راستے ہیں اور اس کے جنوب میں چون؛ یہ زیادہ تر بیسان کے بالمقابل واقع ہیں ۔ عہد نامۂ قدیم (تورات) میں ان کا ذکر معبر یا مَعْبَرۃ کے نام سے آیا ہے ۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ بنی اسرائیل کے پاس آر پار لے جانے والی کشتیاں تھیں یا نہیں اور کم از کم کتاب صموئیل الثانی، ۱۹ : ۱۹، کی مبہم عبارت سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ۔ دوسری طرف یہ باور کرنا بھی مشکل ہے کہ جب ان لوگوں نے اردن پار کر کے آرامیوں کے خلاف مشرقی علاقے میں جنگ کی تو اپنی فوجیں، گھوڑے اور رتھیں وغیرہ (کتاب الملوک الاوّل، ۲۲ : ۳۵) ان پایاب راستوں میں سے گزار کر لے گئے ہوں گے، کیونکہ ہمیں یہ نہیں بتایا گیا کہ کس طرح گزار کر لے گئے (کیا بیڑوں یا تختوں (Floats) کے ذریعے ؟) ۔ ضرورت کے وقت اردن کو تیر کر پار کر لینا بھی ممکن تھا (المکابیم الاوّل، ۹ : ۴۸)، لیکن بہاؤ کی تیزی کی وجہ سے اس کے لیے بڑی مہارت اور قوت درکار تھی ۔ اس وقت پل یقینًا نہیں تھے، کیونکہ ان کی تعمیر رومن حکومت کے زمانے میں شروع ہوئی ۔ وہ گزرگاہ جو ضلع الحُولۃ سے ذرا جنوب کی طرف ہے بالخصوص مشہور ہے؛ وہاں سے قُنیطرۃ ہوتی ہوئی ایک سڑک دمشق جاتی تھی ۔ آیا یہاں کوئی سڑک رومنوں کے عہد کی بھی تھی یا نہیں، اس کے متعلق P. Thomsen کے نقشے مندرجۂ *ZDPV*، ۴۰ (قبَ ص ۳۳)، کی رو سے کچھ یقین سے نہیں کہا جا سکتا، لیکن ازمنۂ وسطٰی اس گزرگاہ کا جسے (کتاب التکوین، ۳۲ : ۲۲) کے حوالے سے

غلط طور پر) Vadum Jacobi کہا جاتا تھا، ذکر اکثر آتا ہے اور صلیبی جنگوں کے دوران میں اس کی فوجی نقطۂ نگاہ سے خاصی اہمیت رہی۔ یہیں ۱۱۵۷ء میں بالڈوِن سوم (Baldwin III) نے سلطان نورالدین کے ہاتھوں شکست کھائی تھی اور ۱۱۷۸ء میں بالڈون چہارم نے مَعْبر سے ذرا نیچے کی طرف ایک قلعہ تعمیر کیا، جسے اگلے سال سلطان صلاح الدین نے حملہ کر کے تباہ کر دیا۔ اسی معبر کے قریب بعد میں تین محرابوں کا ایک پل سنگِ سیاہ (basalt) کی بڑی بڑی سلوں سے بنایا گیا (قب تصاویر، در ''ZDPV''، ۱۳: ۷۸)۔ ۱۴۹۰ء تک اس پل کی موجودگی کا علم ہے اور غالبًا وہ اس سے کچھ ہی پہلے تعمیر کیا گیا ہوگا۔ اس کے نام 'جسر بنات یعقوب' میں قدیم نام وَیْدُم جیکوبی Vadum Jacobi کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، لیکن یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ [حضرت] یعقوب[ع] کی متعدد بیٹیاں نہ تھیں۔

دمشق اور اردن کے مغربی علاقوں کو ملانے والے راستوں میں سب سے اہم راستہ غالبًا ہمیشہ وہ رہا ہے جو فِیق (یا اَفِیق، بلکہ اَفِیق Aphek، الملوک الاول، ۲۰: ۲۶ تا ۳۰؛ قب ۱۳: ۲۲) سے ہوتا ہوا بحیرۂ طبریۃ کے جنوبی سرے تک جاتا ہے، جہاں جھیل سے نکلنے کے بعد اردن کو ایک معبر کے ذریعے پار کیا جاتا تھا۔ اس معبر سے ذرا جنوب کی طرف بنور کے دو پلوں، یعنی اُمّ القناطر اور جسر الصِّنَّبْرة کے شکستہ آثار ہیں۔ ان پلوں کی تاریخ تعمیر وغیرہ کا کچھ پتا نہیں چلتا، لیکن ان میں سے ایک پل غالبًا وہی ہے جس کا ذکر المقدسی نے جھیل کے جنوب کی طرف طبریہ کے بیان میں کیا ہے اور جس کے متعلق یاقوت نے یہ لکھا ہے کہ اس کی بیس محرابیں تھیں۔ چودھویں صدی جیسے مؤخر زمانے میں بھی ہمیں بالڈنسیل W. de Baldensel یہ بتاتا ہے کہ اس نے اردن کو اس جگہ ایک پل کے ذریعے پار کیا تھا (رابنسن Robinson: *Biblical Researches in Palestine*، بار دوم، ج ۳)۔ دریاے یرموک اور اردن کے مقام اتصال کے قریب جسر المجامع نامی ایک پل ہے، جہاں سے بعض سڑکیں ارن صرخیہ کی پہاڑیوں کے دامن میں سے ہوتی ہوئی بیسان اور اربد کو جاتی ہیں۔ اس سے زیادہ جنوب کی طرف ایک اور پل جسر الدّامیۃ کے نام سے ملتا ہے، جو اب خشک زمین پر ہے، کیونکہ یہاں دریا نے اپنا رخ بدل لیا ہے۔ یہ پل زبردست مملوک سلطان بیبرس نے ۱۲۶۶ء میں بنایا تھا، جس نے اور بھی متعدد مقامات پر پل تعمیر کرائے تھے (قب Röhricht: *Archives de l'Orient latin*، ۱/۲: ۳۸۲؛ Clermont-Ganneau، در *JA*، سلسلہ ۸، ج ۱۰ [۱۸۸۷ء]، ص ۵۰۸)۔

سب سے زیادہ مستعمل پلوں میں سے ایک وہ ہے جو اریحا (Jericho) کے شمال میں ہے اور مغربی تیرّان کو جاتا ہے۔

عرب جغرافیانگاروں نے اردن کے جو مختصر حالات لکھے ہیں ان میں بعض جزئیات دلچسپ ہیں۔ المقدسی کہتا ہے کہ یہ دریا جہازرانی کے قابل نہیں ہے۔ یاقوت نے ایک قدیم‌تر مأخذ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ اردن کو بحیرۂ طبریہ کے اوپر (شمال میں) تو اردن کبیر کہا جاتا تھا اور اس جھیل اور بحر مردار کے درمیان اردن صغیر؛ لیکن اس بیان کی بنیاد غالبًا دریاے یرموک سے التباس پر ہے (دیکھیے اوپر)۔ اس نے گنّے کے کھیتوں کا بھی ذکر کیا ہے، جو الغور (قب مادۂ ریحا) کے علاقے میں تھے اور ان کی آبپاشی اسی دریا سے ہوتی تھی۔ المستوفی نے بحر طبریۃ اور جسر مجامع کے قریب، جہاں یرموک اردن سے ملتا ہے، پانی کے گرم چشموں کا ذکر کیا ہے۔ اس نے اس دریا کے اختتام کی جگہ

پر بعض عجیب و غریب مظاہر کا بیان بھی لکھا ہے۔ دریاے اردن رات دن بحرِ مردار میں متواتر گرتا رہتا ہے اور وہاں سے کوئی دوسرا نکاس بھی نہیں، اس کے باوجود بحرِ مردار کا پانی نہ جاڑوں میں زیادہ ہوتا ہے اور نہ گرمیوں میں کم۔ دمشق سے جو شاہراہ مصر کو جاتی ہے وہ ابن خُرداذبہ اور اس کا اتباع کرنے والے جغرافیانویسوں (*BGA*، ۶ : ۲۱۹) کے قول کے مطابق فِیق ہوتی ہوئی بحیرۂ طبریۃ کے جنوبی کنارے تک جاتی ہے اور وہاں سے چکر کاٹتے ہوئے طبریۃ کے راستے بَیسان چلی جاتی ہے، لیکن اس کے برعکس چودھویں صدی میلادی میں یہ شاہراہ عَجلُون کے ایک حصے سے گزرتی ہوئی بیسان سے وادی اردن میں اترتی تھی اور مجامع تک جاتی تھی اور پھر وہاں سے پل پار کر کے اربد کے راستے پر ہو لیتی تھی۔ پندرھویں صدی میلادی میں ایک اور شمالی راستہ استعمال ہونے لگا، جو نئے دارالحکومت صفت (دیکھیے نیچے) سے مشرق کی طرف چل کر اور مذکورۂ بالا جسر بناتِ یعقوب کے ذریعے اردن کو پار کر کے نُمران اور قُنیطِرۃ ہوتے ہوئے دمشق جاتا تھا۔ اسی راستے پر عموماً آمد و رفت ہوتی رہی ہے اور حال ہی میں پل کی طرف جانے اور وہاں سے آنے والی سڑک کو درست کر کے اسے زیادہ آرام دہ بنا دیا گیا ہے۔

(۲) عربوں کا صوبۂ اردن — جُندالاُردن (اردن کا فوجی ضلع) — وہی تھا جو قدیم تر ملکی تقسیم میں "Palaestina Secunda" کہلاتا تھا اور اس میں جلیلتَین (two Galilees)، وادی اردن اور شرقی اُردن کا مغربی حصہ شامل تھے۔ اس کے بہت سے شہروں کو [حضرت] ابوعبیدہؓ نے ۱۴ھ/۶۳۵ء میں فتح کیا تھا۔ باقی علاقے [حضرت] خالدؓ اور [حضرت] عمرو بن العاصؓ نے فتح کیے۔ بعض لوگ ان علاقوں کا فاتح [حضرت] شُرَحبِیلؓ کو بتاتے ہیں۔ یہ سب علاقے بزورِ شمشیر فتح کیے گئے تھے، سواے طبریہ کے، جہاں کے لوگوں نے بلا مقابلہ ہتھیار ڈال دیے تھے۔ غالباً اسی وجہ سے سَکیتھُوپولس Skythopolis کے بجاے طبریۃ ہی کو دارالحکومت بنایا گیا۔ ضلع کی وسعت کا اندازہ یہاں کے شہروں کی اس فہرست سے کیا جا سکتا ہے جو مؤرخوں اور جغرافیانگاروں نے دی ہے۔ بقول البلاذری یہ شہر مندرجۂ ذیل تھے: طبریۃ، بَیسان، قَدَس، عَکّۃ، صُور اور صَفُوریۃ اور شرق اُردن میں سُوسِیۃ، اَفِیق، جَرَش، بَیت راس، الجَولان اور سواد (؟)؛ بقول الیعقوبی: طبریۃ، صور، عکّۃ، قدس، بیسان اور شرق اردن میں فِحل، جَرَش اور سواد (؟)؛ بقول ابن الفقیہ: طبریۃ، السّامِرۃ (یعنی نابلس)، بیسان، عکّۃ، قدس اور صور اور شرق اردن میں فِحل اور جرش؛ بقول المقدسی: طبریۃ، قدس، قَرَذیہ، عکّۃ، اللجّون، کبول اور بیسان اور شرق اردن میں اَذرِعات؛ بقول الادریسی: طبریۃ، اللجّون، السّامرۃ (نابلس)، بیسان، اَرِیحا (Jericho)، عکّۃ، ناصِرۃ، صُور اور شرق اردن میں زُغار، عمتاء (Amathus)، عَبیس (بابس ؟)، جَدَر، آبِل (اَبِلہ)، سُوسیۃ؛ بقول یاقوت: طبریۃ، بیسان، صفوریۃ، صُور اور عکّۃ اور شرق اردن میں بیت راس اور جدر وغیرہ۔ ان فہرستوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود ہمیشہ یکساں نہیں رہیں۔

صوبۂ اردن کے سالانہ خراج کے متعلق عرب مصنفوں نے حسب ذیل اعداد و شمار دیے ہیں (قب فلسطین): آٹھویں صدی میلادی کے آخر میں چھیانوے ہزار دینار، المأمون کے عہد میں ستانوے ہزار، ابن خُرداذبہ اور ابن الفقیہ کے بیان کی رو سے تین لاکھ پچاس ہزار، بقول قدامۃ ایک لاکھ نو ہزار، الیعقوبی ایک لاکھ اور المقدسی ایک لاکھ ستر ہزار (قب *ZDPV*، ۷ : ۲۲۵)۔

حروبِ صلیبیہ کے زمانے میں اضلاع کی پرانی تقسیم ختم کر دی گئی اور بجاے ان کے سلطان صلاح الدین کے خاندان کے افراد نے مختلف سلطنتیں

(مملکات) قائم کر لیں۔ صوبۂ اردن بیشتر مملکت صفت پر مشتمل ہے اور اس نام کے شہر کے علاوہ اس میں حسب ذیل اضلاع شامل تھے: مرج، عیون، لجون، جنین، عکّہ، صور اور صیدا، یعنی وہ تمام شہر جو دریاے اردن کے مغرب میں ہیں۔

شہاب الدین المقدسی نے ۱۳۵۱ء میں ایک کتاب المثیر لکھی تھی، جس سے اکثر اور لوگ نقل کرتے رہے ہیں۔ اس کتاب میں ہمیں ایک اور صوبے کا ذکر ملتا ہے جس میں الغور اور دریاے اردن کے مشرق کے علاقے زیادہ نمایاں ہیں، یعنی الحوران، جس کا مرکزی مقام طبریۃ تھا اور جس میں الغور، یرموک اور بیسان کے اضلاع شامل تھے۔

مآخذ: (۱) G.A. Smith: *Historical Geography of the Holy Land*، طبع پانزدہم، لندن ۱۹۰۹ء؛ (۲) Schwöbel: *Die Landesnatur Palästinas*، ج ۱، ۱۹۱۴ء: ص ۵۴ ببعد؛ (۳) المقدسی، در *BGA*، ۳: ۱۹۱، ۱۶۱، ۱۸۴؛ (۴) الادریسی، در *ZDPV*، ۸: ۱۲۰ (متن، ص ۳)؛ (۵) یاقوت: معجم، ۱: ۲۰۰؛ (۶) الدمشقی، طبع مہرن Mehren، ص ۱۰۷؛ (۷) ابوالفداء، طبع Reinaud و de Slane، ص ۳۸؛ (۸) رابنسن Robinson: *Biblical Researches in Palastine*، ج ۳؛ (۹) Schumacher: *Der Dscholan*، در *ZDPV*، ۹: ۱۶۵ ببعد، خصوصاً ص ۲۱۶؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Der südliche Basan*، در مجلّۂ مذکور، ۲۰: ۵۶ ببعد؛ (۱۱) Röhricht: *Geschichte des Königreiches Jerusalem*، ص ۲۸۹، ۳۸۲ ببعد، ۳۸۶ ببعد؛ (۱۲) R. Hartmann: *Die Strasse von Damaskus nach Kairo*، در *ZDMG*، ۶۴: ۶۶۵ ببعد؛ Via Maris کی تاریخ پر: (۱۳) *ZDPV*، ۳۱: ۵۳ ببعد؛ (۱۴) البلاذری، طبع دخویہ de Goeje، ص ۱۱۵ ببعد، ۱۲۹، ۱۳۱؛ (۱۵) الطبری، طبع دخویہ، ۱: ۲۰۹۰، ۲۱۰۸؛ (۱۶) الیعقوبی، در *BGA*، ۷: ۳۲۷ ببعد؛ (۱۷) ابن الفقیہ، در *BGA*، ۵: ۱۱۶، ۲۲۶؛ (۱۸) المقدسی، در *BGA*، ۳: ۱۵۴، ۱۸۹؛ (۱۹) الادریسی، در *ZDPV*، ۸: ۱۳۹، (متن، ص ۲)؛ (۲۰) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ۱: ۲۰۱؛ (۲۱) ابن خرداذبہ، در *BGA*، ۶: ۷۸، ۲۴۶؛ (۲۲) R. Hartmann: *Palästina unter den Arabern*، ص ۳۱، ۱۶۔

(بوہل Fr. Buhl)

اُردو: مسلمانوں کی آمد نے برِعظیم پاکستان و ہندوستان کو بے شمار فوائد پہنچائے، جن سے اہل ملک کی زندگی اور خیالات میں نیا انقلاب پیدا ہو گیا، لیکن ہزار سالہ اسلامی حکومت کا سب سے اہمّ اور عظیم الشان کارنامہ وہ مشترک اور مقبولِ عام زبان ہے جو اس برِعظیم کو، جس میں بیسیوں زبانیں اور سینکڑوں بولیاں رائج ہیں، گذشتہ ہزارہا سال سے کبھی نصیب نہیں ہوئی تھی۔

مسلمانوں کی آمد پہلے سندھ میں ہوئی، جب کہ محمّد بن قاسم نے پہلی صدی ہجری کے اواخر (۹۳ھ/ ۷۱۱ء) میں اس علاقے کو فتح کیا۔ مسلمانوں کا تسلّط اس علاقے میں مدتِ دراز تک رہا۔ سندھ پر اسلام اور اسلامی تہذیب کا حیرت انگیز اثر ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں کی آبادی میں مسلمانوں کی اکثریت پائی جاتی ہے اور سندھی زبان میں عربی الفاظ کثرت سے اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ غیر نہیں معلوم ہوتے [اور وہ عربی حروف ہی میں لکھی جاتی ہے]۔

دوسری صدی ہجری میں ہندوستان کی ایک دوسری سمت، یعنی جنوب میں عرب مسلمان تاجروں کی حیثیت سے پہنچے اور ملیبار کی تجارت کلّۃً ان کے ہاتھ میں آ گئی۔ کالی کٹ ان کا سب سے بڑا تجارتی مرکز تھا۔ یہاں مسلمان بلا شرکت غیرے زمانۂ دراز تک بحری تجارت کے مالک رہے۔ ان کی سب سے بڑی یادگار موپلا (مابلا) قوم اب بھی لاکھوں کی

تعداد میں موجود ہے۔ عرب تاجروں نے نومسلموں کو عربی سکھائی اور خود ملیالم سیکھی، جسے وہ عربی خط میں لکھتے تھے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ ملیالم زبان میں کثرت سے عربی الفاظ پائے جاتے ہیں۔ جنوبی ہند سے مسلمانوں کا یہ تعلق [زیادہ تر] تجارتی تھا۔

سندھ کے بعد کوئی تین سو برس گزرنے پر شمالی ہند میں مسلمانوں کا دوسرا سیاسی تعلق سلطان محمود غزنوی کی فتوحات سے ہوا۔ اس دور کو ہندوستان کی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ گو سلطان محمود کے حملوں کے بعد مسعود اور اس کے جانشینوں کے عہد میں پنجاب کی حیثیت ایک صوبے کی سی رہی، تاہم اس ملک والوں سے فاتحوں کے تعلقات رفتہ رفتہ بڑھتے گئے؛ چنانچہ ہندوؤں کی ایک خاص فوج غزنی میں متعین تھی، ہندی فوج کا کماندار سوبند رائے تھا اور جب وہ لڑائی میں مارا گیا تو مسعود نے اس ممتاز عہدے پر تلک کا تقرر کیا۔

پنجاب میں غزنوی حکومت تخمیناً پونے دو سو برس تک رہی۔ اس عرصے میں ہندوؤں سے مسلمانوں کے تعلقات خاصے وسیع ہو گئے۔ اکثر ہندوؤں نے فارسی پڑھی اور مسلمانوں نے ہندی۔ محمود کے زمانے میں غزنی میں متعدد ترجمان تھے، جن میں سے تلک اور بہرام کے نام تاریخوں میں آتے ہیں۔ اس زمانے کے بعض نامور اور مستند شعراء کے کلام میں بھی بعض ہندی الفاظ داخل ہو گئے۔ مسعود بن سعد بن سلمان کی نسبت محمد عوفی، مصنف لباب الالباب، نے لکھا ہے کہ عربی فارسی کے علاوہ اس کا تیسرا دیوان ہندی میں بھی تھا (تذکرۂ لباب الالباب، ج ۲، باب ۱۰)۔ امیر خسرو نے بھی اس کی تصدیق کی ہے (دیباچۂ غرۃ الکمال)، لیکن ان کے ہندی کلام کا اب تک کہیں پتا نہیں لگا۔ یہ کونسی ہندی تھی اور کس قسم کی زبان تھی؟ اس را کا مطلق علم نہیں۔ محمود کی وفات کے کچھ عرصے بعد غزنوی حکومت کی وہ شان نہ رہی۔ غوریوں سے جو لڑائیاں ہوئیں انہوں نے حکومت کو کمزور کر دیا۔ آخر ۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ - ۱۱۸۸ء میں علاءالدین کے بھتیجے معزالدین بن سام نے، جو محمد غوری کے نام سے مشہور ہے، محمود کے آخری جانشین کو تخت سے اتار دیا اور لاہور پر قبضہ کر لیا۔ اس طرح غزنوی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

اگرچہ محمد غوری نے ہندوستان میں دُور دُور دھاوے مارے اور فتوحات حاصل کیں، مگر محمود اور اس کے جانشینوں کی طرح اس کا دل بھی غزنی میں تھا اور محمود کی طرح اسے بھی ہندوستان میں رہ کر سلطنت قائم کرنے کا خیال کبھی نہ آیا۔ سلطان ترائن کی فتح کے بعد واپس چلا گیا اور ہندوستان کے تمام معاملات اور معرکے اپنے معتمد جنرل اور نائب قطب الدین ایبک کے حوالے کر گیا۔ محمد غوری کے انتقال کے بعد ۶۰۲ھ / ۱۲۰۶ء میں قطب الدین ایبک، جو ایک زر خرید غلام تھا، ہندوستان کے مفتوحہ علاقے کا فرمانروا قرار پایا۔ ہندوستان میں اب پہلی بار ایک مستقل اسلامی حکومت قائم ہوئی، جس کا پہلا سلطان قطب الدین تھا جو خاندانِ غلاماں کا بانی ہوا۔

اب ہندوستان میں ایک نئی قوم آتی ہے اور یہیں بس جاتی ہے۔ اس کا مذہب اور اس کی تہذیب، اس کی زبان اور رسم و رواج اور عادات و خصائل ان لوگوں سے جدا ہیں جو پہلے سے آباد ہیں۔ اب یہ دونوں ایک ہی ملک کے باشندے اور ایک ہی حکومت کی رعایا ہو جاتے ہیں۔ وہ تعلقات جو پہلے عارضی اور ادھورے تھے، اب مستقل اور پختہ ہو گئے۔ کاروبار ملکی و معاشرتی اور ضروریاتِ زندگی نے انہیں ایک دوسرے کے قریب کر دیا، اور قربت کی بدولت ایک کی تہذیب و زبان کا اثر

دوسرے کی تہذیب و زبان پر تیزی سے پڑنے لگا۔

مسلمان جس وقت یہاں آئے تو اس ملک کی، جسے ہندوستان کہتے تھے، عجب کیفیت تھی۔ جس طرح ملک مختلف رجواڑوں میں بٹا ہوا تھا اور ہر علاقے کی حکومت الگ تھی اسی طرح ہر علاقے کی زبان بھی جدا تھی۔ یہاں ان بولیوں اور ان کی اصل کا سرسری ذکر کیا جاتا ہے جو مسلمانوں کی آمد کے وقت رائج تھیں۔ آریاؤں کا اصل وطن کہاں تھا؟ اس کے متعلق مختلف اور متضاد نظریات ہیں اور اب تک قطعی طور پر اس کا فیصلہ نہیں ہوا، لیکن یہ قرینِ یقین ہے کہ جو آریا ایران میں آ بسے تھے ان کا ایک گروہ مشرقی جانب کوچ کرتا ہوا وسط ایشیا سے برّعظیم ہند و پاکستان میں داخل ہوا۔ یہاں آکر انھیں یہاں کے دیسی باشندوں، یعنی دراوڑی قوم سے سابقہ پڑا۔ یہ آریا غیر متمدّن تھے اور ان کی حالت خانہ بدوشوں کی سی تھی۔ ان کے مقابلے میں دراوڑی زیادہ ترقی یافتہ اور متمدّن تھے۔ آریا جسمانی لحاظ سے قوی تھے۔ انھوں نے دراوڑوں کو ان کے زرخیز علاقوں سے مار بھگایا اور جو باقی بچے انھیں غلام بنا لیا۔ چنانچہ ان ''بہادر اور شریف'' آریاؤں کی یادگار وہ کروڑوں شودر اور اچھوت ہیں جو اس برّعظیم میں اب تک اپنے کرموں کی سزا بھگت رہے ہیں۔

جب دو ایسی قومیں آپس میں ملتی ہیں جن میں ایک متمدّن اور دوسری غیر متمدّن ہو تو جو تہذیب اس ملاپ سے پیدا ہوتی ہے اس پر غالب اثر متمدّن قوم کا ہوتا ہے، خواہ وہ قوم مفتوح ہی کیوں نہ ہو۔ بنا بریں دراوڑی تہذیب کا اثر آریاؤں کی زندگی کے ہر شعبے پر پڑا، حتیٰ کہ وہ دراوڑیوں کے بعض دیوتاؤں کو بھی پوجنے لگے۔ زبان کو انسانی تہذیب میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان دو قوموں کی یکجائی سے، جن کی بولیاں مختلف تھیں، ایک کا اثر دوسرے پر پڑنا لازم تھا۔ متمدّن قوم کی بولی کا اثر غالب ہوتا ہے۔ آریاؤں اور دراوڑیوں کے میل جول سے جو بولی وجود میں آئی اس میں لامحالہ دراوڑی الفاظ کی بہتات تھی، کیونکہ متمدّن قوم کی زبان میں الفاظ کا ذخیرہ زیادہ ہوتا ہے اور اس میں اشیاء کے ناموں اور خیالات و جذبات کے اظہار کے لیے بےشمار الفاظ ہوتے ہیں؛ اس لیے وہ غیر متمدّن بولی پر غالب آجاتی ہے۔ دراوڑی بولی کا اثر صرف الفاظ ہی تک محدود نہ رہا اصوات بھی اس سے متأثر ہوئیں۔ لسانیات کا یہ گوشہ ابھی تحقیق کی روشنی سے محروم ہے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اسی پراکرت سے وہ زبان نکلی جو سنسکرت کہلاتی ہے؛ نیز یہی بولی ان قدیم پراکرتوں اور بولیوں کی ماں ہے جو اس برّعظیم میں بولی جاتی ہیں اور اسی کے اثر سے اس زبان نے جو آریا ایران سے بولتے آئے تھے ہند-آریائی شکل اختیار کی۔

پراکرت کے معنی فطری، غیر مصنوعی کے ہیں۔ اس کے مقابلے میں سنسکرت سے مراد شستہ، مصنوعی زبان ہے۔ سنسکرت برہمنوں کے تشدّد اور نحویوں کے اصول و ضوابط کے قیود اور جکڑ بند سے بانجھ ہوکر رہ گئی، عام بول چال کی زبان نہ ہونے پائی اور برہمنوں اور اہلِ علم کے طبقے تک محدود رہی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پراکرتوں کو، جو عوام کی بولیاں تھیں، خاطر خواہ فروغ ہوا اور ان پراکرتوں سے دوسری بولیاں نکلیں اور پھولی پھلیں۔ انھی بولیوں میں سے ماگدھی اور اودھ-ماگدھی ہیں، جو مہاتما بدھ اور جین مذہب کے بانی مہاویر نے اپنے مذہبی عقائد کی تلقین کے لیے اختیار کیں۔ انھی بولیوں نے بعد میں کسی قدر تغیّر سے پالی اور جینی اودھ-ماگدھی کی شکل اختیار کی۔ جب یہ زبانیں بھی سنسکرت کی طرح ٹھیٹ ادبی اور مذہبی

بن جانے پر ویسی ہی قواعد اور ضوابط کی پابند ہو گئیں اور بول چال کی زبانیں نہ رہیں تو اس وقت پراکرت کی بول چال کی زبان اپ بھرنشا (بگڑی زبان) نے ان کی جگہ لے لی۔

بارھویں صدی میں متعدد اپ بھرنشائیں تھیں۔ سورسینی (سورسین دیس، متھرا) کی اپ بھرنشا وسطی علاقے کی بولیوں کی ماں ہے۔ ان میں سے ایک اس علاقے میں بولی جاتی تھی جو ستلج کے کنارے سے دھلی تک اور روھیلکھنڈ کی مغربی حدود تک پھیلا ہوا ہے اور ایک (یعنی برج بھاشا) آگرے اور متھرا کے علاقے میں اور بندھیلکھنڈ میں۔ مشرق کی جانب دوسری بولیاں مروج تھیں، مثلاً متھلی، ماگدھی، بھوج پوری وغیرہ اور آگے بنگلی، آسامی، اڑیا؛ مغرب کی جانب راجستھانی اور گجراتی؛ جنوب کی طرف مرھٹی اور تامل؛ مغرب میں پنجابی۔ بارھویں صدی میلادی میں اس حصۂ ملک میں یہ سب بول چال کی بولیاں تھیں۔ ان بولیوں کا سنسکرت سے براہِ راست کوئی تعلق نہ تھا، بجز اس کے کہ ان میں سنسکرت کے بہت سے الفاظ -- کچھ اصلی صورت میں اور زیادہ تر مسخ شدہ حالت میں -- ضرور پائے جاتے تھے۔

دلّی، میرٹھ اور آس پاس کے مقامات میں جو بولی مروج تھی وہ وہی تھی جسے امیر خسروؒ دھلوی (یا ھندوی) کہتے ہیں (مثنوی نہ سپہر)۔ ابوالفضل نے بھی آئین اکبری میں اس کو اسی نام سے موسوم کیا ہے۔ یہ عوام کی بولی تھی اور غالباً یہی وجہ ہے کہ اسے اس زمانے میں کھڑی بولی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جب دھلی میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی اور سلطنت کو استقلال ہوا تو یہی بولی تھی جو وھاں بولی جاتی تھی۔ ابتداء میں اس پر آس پاس کی بولیوں (پنجابی، ھریانی وغیرہ) کا بھی اثر پڑا۔

جو مسلمان ھندوستان میں آئے ان کی مذھبی اور علمی زبان عربی تھی۔ اس کا بول چال سے تعلق تھا نہ روزمرہ کی ضروریات سے۔ ترکی امراء اور شاھی خاندان والوں تک محدود تھی۔ دفتری، کاروباری، درباری، تہذیبی اور تعلیمی زبان فارسی تھی۔ اس کی قلم دھلوی زبان پر لگی تو اس پیوند سے ایک نئی مخلوط بولی وجود میں آئی۔ ابتداء میں یہ ھندی یا ھندوی کہلاتی رھی۔ بعد میں دوسری بولیوں سے امتیاز کے لیے اسے ریختہ کا نیا نام دیا گیا، جس سے مراد ملی جلی زبان ہے۔ ابتداء میں لفظ ریختہ صرف کلامِ منظوم کے لیے استعمال ھوتا تھا۔ بعد میں عام زبان کے لیے استعمال ھونے لگا۔ ھندوستانی (یعنی زبان ھندوستان) بھی اسی کا دوسرا نام ہے۔ یہی بولی رفتہ رفتہ اس رتبے کو پہنچی جسے ہم اردو کہتے ہیں اور جو اب مقبولِ عام نام ہے۔ عالمگیر کے عہد سے قبل یہ نام زبان کے لیے کسی تحریر میں نظر نہیں آتا۔

یہ زبان، جس کے لیے زمین پنجاب کے میدانوں میں تیار ہوئی اور جس نے دلّی میں خاص حالات میں ایک نئی بولی کا روپ دھارا، صوفیوں، درویشوں اور سلطنتِ دھلی کے لشکروں کی بدولت گجرات، دکن، پنجاب اور دوسرے علاقوں میں پہنچی اور بڑی تیزی سے پھیلتی چلی گئی۔

درویش کا تکیہ سب کے لیے کھلا ہوتا ہے۔ بلا امتیاز ہر قوم و ملت کے لوگ اس کے پاس آتے اور اس کی زیارت و صحبت کو موجبِ برکت سمجھتے ہیں۔ عام و خاص میں کوئی تفریق نہیں ھوتی۔ خواص سے زیادہ عوام درویشوں کی طرف جھکتے ہیں، اس لیے انہوں نے اپنے اصول و عقائد کی تلقین کے لیے جو ڈھنگ اختیار کیے ان میں سب سے مقدم یہ تھا کہ جہاں جائیں اس خطّے کی زبان سیکھیں تاکہ اپنا پیغام عوام تک پہنچا سکیں۔ ھمارے اس بیان

کی تصدیق فاضل تاریخ آگھورونی (تصنیف ملک محمد جائسی) کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ وہ کتاب کے خاتمے پر لکھتے ہیں:-

"و توهم نکند که اولیاء الله مگر از زبان عربی تکلّم نه کرده زیرا که جمله اولیاء الله در ملک عرب مخصوص نه بوده۔ پس هر در ملکے که بوده زبان آن ملک را بکار برده اند و گمان نکند که هیچ اولیاء الله به زبان هندی تکلّم نه کرده زیرا که اول از جمیع اولیاء الله قطب الاقطاب خواجه بزرگ معین الحق و الملّت و الدین قدس سرهٗ بدین زبان سخن فرموده، بعد ازاں خواجه گنج شکر قدس سرهٗ؛ و حضرت خواجه گنج شکر در زبان هندی و پنجابی بعضے از اشعار تنظیم فرموده . . . همچناں هر یکے از اولیاء الله بدین لسان تکلّم فرمودند۔"

حضرت خواجہ معین الدین چشتی قدس سرہٗ العزیز کا کوئی ہندی قول اب تک نہیں ملا، لیکن ان کی عالمگیر مقبولیت کو دیکھتے ہوئے یہ قرین یقین ہے کہ وہ ہندی زبان سے ضرور واقف تھے۔ البتہ شیخ فرید الدین شکر گنج قدس سرہٗ (۵۶۹ھ / ۱۱۷۳ [؟۱۱۶۵]ع تا ۶۶۴ھ / ۱۲۶۵ع) کے بعض مقولے ملتے ہیں۔ مولانا سیّد مبارک، معروف بہ میر خورد، جو سلطان المشایخ حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید و مصاحب خاص تھے، اپنی تالیف سیر الاولیاء میں لکھتے ہیں کہ جب حضرت نے شیخ جمال الدینؒ کے چھوٹے بیٹے کو اپنی بیعت سے مشرف کیا اور رخصت کے وقت خلافت نامہ، مصلی اور عصا عنایت فرمایا تو "مادرِ مؤمناں" (شیخ جمال الدینؒ کی خادمہ) نے کہا "خوجا بالا ہے"؛ اس پر آپ نے ہندی زبان ہی میں فرمایا "پونوں کا چاند بھی بالا ہے" یعنی ہلال بھی پہلی رات کو چھوٹا ہوتا ہے۔

شیخ بہاء الدین باجنؒ (۷۹۰ھ / ۱۳۸۸ع تا ۹۱۲ھ / ۱۵۰۶ع) نے اپنی تصنیف خزائن رحمت میں حضرت شکر گنجؒ کے یہ دو قول نقل فرمائے ہیں، جو ہماری رائے میں مستند معلوم ہوتے ہیں:

(۱) راول دیول ہمیں نہ جائے
پھاٹا مہنہ رو کیا کہائے
ہم درویشنہ ہے رت
ناؤں لوریں اور مست

(۲) جس کا سائیں جاگتا سو کیوں سوئے داس

جمیعات شاہی میں، جو حضرت قطب عالمؒ (۷۹۰ھ/۱۳۸۸ع تا ۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ع) اور حضرت شاہ عالمؒ کے ملفوظات کا مجموعہ ہے، حضرت خواجہ شکر گنجؒ کا یہ منظوم قول نقل کیا ہے:

اس گھری بھی سو رہت
جاؤں ناتے کی جاؤں مسیت

یوں بہت سے منظوم اقوال آپ کے نام سے مشہور ہیں، لیکن ان کی کوئی باوثوق سند نہیں۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں جو ان کے ہم نام بابا فریدؒ کے ہیں۔

شیخ بو علی قلندرؒ (م ۷۲۴ھ / ۱۳۲۳ع) کا امیر خسروؒ سے یہ کہنا "ترکا کچھ سمجھتا ہے" ثابت کرتا ہے کہ یہ بزرگ بھی مقامی زبان سے واقف تھے۔

اسلامی ہند کے صاحب کمال شاعر و ادیب امیر خسروؒ (۶۵۱ھ / ۱۲۵۳ع تا ۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ع) پہلے شخص ہیں جنہوں نے اپنے کلام میں ہندی الفاظ اور جملے بے تکلف استعمال کیے۔ ان کی نسبت عام طور پر یہ یقین ہے کہ ان کا کلام ہندی میں بھی تھا اور بعض تذکروں نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ خود امیرؒ نے بھی اپنے دیوان غرۃ الکمال [کے دیباچے] میں صاف طور پر لکھا ہے کہ میں نے ہندی نظم بھی کہی تھی، لیکن افسوس ہے کہ ان کا ہندی کلام اب تک دستیاب نہیں ہوا۔ ریختہ قسم کے بعض قطعے یا ایک آدھ غزل اور کچھ پہیلیاں، چیستانیں، کہہ مکرنیاں، انملیاں، دو سخنے یا دوہے، جو ان سے منسوب ہیں، ان کی صحت کے جانچنے کا

اس وقت کوئی معتبر ذریعہ نہیں۔ ان میں سے ممکن ہے بعض ان کے ہوں، لیکن صدہا سال سے لوگوں کی زبان پر رہنے سے ان کے الفاظ اور زبان میں بہت کچھ تغیر آ گیا ہے۔ سب سے قدیم حوالہ ملّا وجہی کی تصنیف سب رس (۱۰۴۵ھ) میں ملتا ہے۔ اس میں ان کا یہ دوہا نقل کیا گیا ہے:

پنکھا ہو کر میں ڈلی، ساتی تیرا چاؤ
مجھ جلتی [کا] جنم گیا، تیرے لیکھن باؤ

(سب رس، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، ص ۳۰۲)۔

ان کی فارسی مثنویوں میں ہندی الفاظ اور جملے بڑی بے تکلفی سے استعمال ہوے ہیں، مثلاً تغلق نامہ (ص ۱۲۸) میں: ”بزاری گفت ہے ہے تیر مارا“، خالص دہلوی زبان ہے۔

شیخ لطیف الدین دریا نوشؒ سلطان الاولیاء شیخ نظام الدینؒ کے مرید اور خلیفہ تھے۔ حضرت شیخ باجنؒ اپنی تصنیف خزائنِ رحمت میں لکھتے ہیں کہ شیخ علیہ الرحمۃ شہر (دلّی) سے سِرکی لاتے اور اپنے رہنے کا گھر بنا لیتے۔ جب یہ سِرکی پرانی ہو جاتی یا آندھیوں میں اڑ جاتی تو دوسری سرکی لے آتے۔ ان سے جب یہ کہا گیا کہ آپ مستقل گھر کیوں نہیں بنا لیتے تو فرمایا:

ارے ارے بابا ہمیں بنجارے
کیا گھر کرتے بیچارے

شیخ بہاؤالدین باجنؒ نے اپنی اسی تصنیف خزائنِ رحمت میں اپنے مرشد شیخ رحمت اللہؒ کے ملفوظات و ارشادات اور اقوالِ مشایخِ سلف بھی جمع کیے ہیں۔ اس میں جگہ جگہ اپنے اشعار اور دوہے بھی لکھے ہیں۔ چند یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

(۱) ساجن دعا خدا اس کی قبولے
کھاوے حلال اور ساچ بولے

قل ھو اللہ کا ترجمہ ان الفاظ میں کیا ہے:

(۲) نا اُنہ جنیا نہ وہ جایا
نا اُنہ مائی باپ کہلایا
نا اُنہ کوئی گودہ چڑھایا
باجن سب اُنہ آپ بنایا
پرگٹ ہوا ہر کہیں ڈیٹھیا آپ لُکایا

(۳) مسجد مسجد بانگا دیویں بتخانے تیرا شور
میخانے بہیتر رنگ کرے ایسا تیرا جور

(۴) باجن جس وہ کرے کرم
پاپ بھی ہووے دھرم

(۵) یہ فتنی کیا کس ملتی ہے
جب ملتی ہے تب چھلتی ہے

ان مثالوں سے ظاہر ہوا کہ جو زبان امیر خسروؒ کے وقت یا ان کے قریب کے زمانے میں دلّی میں بولی جاتی تھی وہ اس زبان سے جسے ہم اردو کہتے ہیں کس قدر قریب تھی۔ بعض جملے تو بالکل آج کل کی سی زبان میں ہیں۔

صوفیوں اور درویشوں کے علاوہ دوسرا گروہ جس نے اس زبان کے پھیلانے اور دور دراز علاقوں میں پہنچانے میں مدد دی وہ سلطنت کی فوجیں تھیں۔ صوفیوں کا مقصد اس زبان کی اشاعت نہ تھا۔ انھوں نے یہ زبان اس لیے اختیار کی کہ یہی ایک ایسی زبان تھی جس کے ذریعے وہ ملک کے ہر حصے میں اپنے اصول و عقائد کی تلقین کر سکتے تھے؛ یہ اور بات ہے کہ اس ضمن میں زبان کی بھی اشاعت ہوگئی۔ یہی صورت سلاطینِ دہلی کی فتوحات سے ظہور پذیر ہوئی۔ ان سلاطین میں سب سے پہلے ۶۹۵ھ/۱۲۹۶ء میں علاءالدین نے دکن پر لشکرکشی کی اور دیوگری تک جا پہنچا اور ۶۹۸ھ/۱۲۹۹ء میں گجرات پر تسلّط کر لیا اور اپنی طرف سے صوبےدار مقرر کر دیا۔

علاءالدین کے بعد ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء میں محمّد تغلق نے دلّی شہر کی آبادی کو دیوگری (دولت آباد) میں لے جا کر بسا دیا اور تخمیناً دو لاکھ دلّی والے دولت آباد میں آباد ہوگئے۔ ان کے

ساتھ ان کی زبان بھی جا پہنچی، جس کے آثار اب بھی دولت آباد اور خلد آباد میں پائے جاتے ہیں۔ اس حیرت انگیز واقعے نے اس زبان کی تاریخ میں ایک نیا باب کھول دیا۔

اس زبان کو دو وجوہ سے ایک جداگانہ اور خاص حیثیت حاصل ہوگئی: ایک تو یہ کہ وہ شروع ہی سے فارسی حروف اور رسم خط میں لکھی جانے لگی؛ دوسرے یہ کہ اس نے تھوڑی مدت بعد وہ عروض بھی اختیار کر لی جو فارسی زبان میں مروج ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ وہ زبان جس نے دلی میں جنم لیا دکن میں جا کر ادب و انشاء کا مرتبہ حاصل کرتی ہے اور وہاں اسے فروغ ہوتا ہے۔ بہمنی عہد ہی میں اس کا رواج ہو چلا تھا اور موزوں طبع لوگ اس سے کام لینے لگے تھے۔ اس عہد کی پہلی کتاب معراج العاشقین سمجھی جاتی ہے، جو حضرت سید محمد بن یوسف الحسینی الدہلویؒ سے منسوب ہے۔ یہ شیخ نصیرالدینؒ چراغ دہلوی کے مرید تھے اور خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ کے لقب سے مشہور ہیں۔ معراج العاشقین میں نے ہی حیدرآباد دکن سے شائع کی تھی۔ مجھے اس وقت بھی پورا یقین نہ تھا کہ یہ خواجہ بندہ نوازؒ کی تصنیف ہے۔ خواجہ بندہ نوازؒ صاحب تصانیف کثیرہ ہیں۔ ان کی سب کتابیں فارسی یا عربی زبان میں ہیں۔ میں نے ان کی اکثر تصانیف اس خاص نظر سے بالاستیعاب دیکھی ہیں۔ کہیں کوئی ہندی لفظ یا جملہ نظر نہ پڑا۔ علاوہ معراج العاشقین کے مجھے اور بھی کئی رسالے مثلاً تلاوت الوجود، دُرّ الاسرار، شکارنامہ، تمثیل نامہ وغیرہ ملے، جو قدیم اردو میں ہیں اور خواجہ صاحب سے منسوب ہیں۔ اخبار الاخیار، تصنیف شیخ عبدالحقؒ محدث دہلوی اور جوامع الکلم، تالیف سید حسین المعروف بہ سید محمد اکبر حسینی فرزند اکبر خواجہ بندہ نوازؒ، جس میں حضرت کے ملفوظات و حالات کا تذکرہ ہے، اس میں کہیں اس بات کا اشارہ تک نہیں پایا جاتا کہ دکنی یا قدیم اردو میں بھی ان کی کوئی تصنیف ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ اُن کے فارسی اور عربی رسالوں کے ترجمے ہیں، جو ان کے نام سے منسوب کر دیے گئے ہیں۔ اس قسم کی بدعت ہماری زبانوں میں ہوتی آئی ہے۔ ان کا منظوم کلام بھی بعض بیاضوں میں پایا جاتا ہے۔ شہباز کا لفظ بھی ان کے نام کے ساتھ آیا ہے، اس لیے بعض منظوم اقوال، جن میں شہباز بطور تخلص استعمال ہوا ہے، انہیں کا کلام سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض میں نے اپنی کتاب اردو کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیائے کرام کا کام میں نقل کیے ہیں۔ سب سے قدیم حوالہ ان کے منظوم کلام کا ایک پرانی مستند بیاض میں ملا، جس میں میراں جی شمس العشاقؒ اور ان کے بیٹے، پوتے اور بعض مریدوں کا کلام بڑی احتیاط سے جمع کیا گیا ہے۔ اس کا سنہ کتابت ۱۰۶۸ھ ہے۔ اس میں ان کی ایک غزل بھی ہے، جس کے مقطع میں شہباز حسینی آیا ہے۔ اس بناء پر اسے خواجہؒ کا کلام سمجھ لیا گیا؛ لیکن اس نام کے دو اور بزرگ گزرے ہیں: ایک ملک شرف الدین شہباز گجراتی (م ۹۳۳ھ) اور دوسرے بیجاپور کے شہباز حسینی (م ۱۰۱۸ھ)، اس لیے حتمی طور سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ خواجہ بندہ نوازؒ کا کلام ہے۔ زبان بھی اس کی بہت پرانی نہیں، البتہ اس بیاض میں مقام ''ابھنگ'' میں تین مصرعوں کا ایک مثلث ان کے نام سے درج ہے، جو یہ ہے:

حضرت خواجہ نصیر الدین جنے جیو میں آئے
جیو کا گھونگھٹ کھول کر مکھ پاو دکھائے
آ کھے سید محمد حسینی پیو کا مکھ کہیا نہ جائے

اس نظم میں ان کے اپنے پیر و مرشد کا نام بھی ہے اور اس کے ساتھ اپنا پورا نام ہے، اس لیے

یہ قیاس کرنا بیجا نہ ہوگا کہ یہ خواجہ صاحب کا کلام ہے۔ جوامع الکلم میں خود خواجہ صاحب کی زبانی ان کی متعدد غزلیں منقول ہیں۔ ان غزلوں میں وہ اپنا تخلص محمد یا ابوالفتح یا بوالفتح لکھتے ہیں۔

اس وقت تک ہم نے قدیم زبان کے بول چال کے یا منظوم اقوال پیش کیے ہیں، کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں آیا۔ مستقل کتابیں ایک مدّت کے بعد تحریر میں آئیں۔ اگر معراج العاشقین سے قطع نظر کی جائے تو دکنی اردو کی سب سے قدیم کتاب مثنوی کدم‌راو و پدم‌راو ہے۔ مصنّف کا نام فخرالدین نظامی ہے، جس کا اظہار اس نے اس نظم میں کئی جگہ کیا ہے۔ صحیح سنہ تصنیف معلوم نہ ہو سکا، لیکن اس قدر یقینی ہے کہ یہ کتاب سلطان علاء الدین شاہ بہمنی بن احمد شاہ ولی کی وفات کے بعد لکھی گئی ہے۔ نعت کے بعد ایک عنوان ہے ''مدح سلطان علاء الدین بہمنی نوّر اللہ مرقدہٗ''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت سلطان علاء الدین کو مرے زیادہ عرصہ نہ ہوا تھا۔ سلطان علاء الدین بن احمد شاہ ۸۳۸ھ میں تخت‌نشیں ہوا اور ۸۶۲ھ میں انتقال کر گیا۔ اس کا فرزند اور جانشین ہمایوں شاہ تھا، جو ۸۶۵ھ میں فوت ہو گیا۔ ہمایوں کا جانشین اس کا فرزند نظام شاہ ہوا۔ اس کا دو سال بعد ۸۶۷ھ میں انتقال ہو گیا۔ مدح سلطان کے یہ اشعار قابل غور ہیں:—

شہنشہ بڑا شاہ احمد کنوار
پرتپان سنسار کرتار ادھار
دھنیں تاج کا کون راجا ابھنگ
کنور شاہ کا شاہ احمد بھجنگ

سلطان علاء الدین کی اولاد اور اس کے جانشینوں میں کسی کا نام احمد شاہ نہ تھا۔ بعض صاحبوں نے بہمنی سکّوں سے یہ پتا لگایا ہے کہ جو سکّے ۸۶۵ سے ۸۶۷ھ تک مضروب ہوئے ہیں ان پر احمد شاہ کا نام ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ مثنوی انھیں سنین میں تصنیف ہوئی ہے، بہر حال اس میں شبہ نہیں کہ سلطان علاء الدین شاہ کے انتقال کے بعد اس کے کسی جانشین کے عہد میں لکھی گئی ہے۔ اس مثنوی کی زبان میں ہندی عنصر بہت زیادہ ہے۔ عربی فارسی لفظ کہیں کہیں آ جاتے ہیں۔ چونکہ اس کا کوئی دوسرا نسخہ کسی جگہ نہیں، اس لیے دو چار شعر بطور نمونے کے درج کیے جاتے ہیں:—

حمد: گسائیں تہیں ایک دُنہ جگہ ادھار
بروبر دُنہ جگہ تہیں دینار
جہاں کچھ نکویے تہاں ہے تہیں
نعت: تہیں ایک سا جا گسائیں امر
سری دوی تین جگ تورا دگر
اولک مُکت میں سنسار کا
کرے کام سردھار کرتار کا

لیکن اس زبان کے ساتھ ساتھ بعض مصرعے یا شعر ایسے صاف ہیں کہ وہ آج کل کی سی زبان کے معلوم ہوتے ہیں مثلاً:

(۱) میسانا کھرا اتّ بدھ ونت توں
تجھ نا کہوں اور کس کوں کہوں
(۲) گنواوے کہیں اور ڈھونڈے کہیں
نہ پاوے کہیں ڈھونڈے بن کہیں
(۳) نظامی کہنہار جس یار ہوئے
سُننہار سن نغز گفتار ہوئے
(۴) نہ باسی دھروں نہ تواسی دھروں

(آج کل کی زبان میں ''باسی تباسی'' کہتے ہیں)

جہاں تک موجودہ تحقیقات کی دسترس ہے اس سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اگرچہ دکنی اردو کی سب سے قدیم کتاب نظامی کی مثنوی ہے

لیکن اس میں شک نہیں کہ اس زبان کو مستقل طور پر ادبی صورت میں پیش کرنے کی فضیلت گجرات کو حاصل ہے اور یہ فضیلت اسے صوفیۂ کرام کی بدولت نصیب ہوئی.

مسلمان سلاطین میں سب سے پہلے علاء الدین خلجی نے دکن پر حملہ کیا اور ۶۹۶ھ میں گجرات پر تسلّط کر لیا ۔ اس وقت سے اس علاقے کے صوبے دار دلّی کی سلطنت کی طرف سے مقرر ہو کر آتے رہے ۔ صوبے دار کے ساتھ لاؤ لشکر، مختلف پیشہ ور، شاگرد پیشہ، ملازمین، مصاحبین وغیرہ کی ایک کثیر جماعت ہوتی تھی اور ان کے لواحقین اور اہل و عیال بھی ان کے ساتھ ہوتے تھے ۔ یہ دوسرے ساز و سامان کے ساتھ دلّی کی زبان بھی اپنے ساتھ لاتے تھے ۔ گویا دلّی کا اثر اس علاقے پر امیر خسروؒ کے وقت سے چلا آرہا تھا.

تیمور کے حملے کے بعد جب دلّی کی حکومت میں ضعف پیدا ہوا اور صوبے دار ظفرخان نے مظفر شاہ کا لقب اختیار کر کے ۸۰۶ھ میں گجرات کی خود مختار حکومت قائم کر لی تو شمالی ہند سے شرفاء کی ایک بڑی تعداد ہجرت کر کے گجرات آ گئی ۔ ان میں کچھ ایسے بزرگ بھی تھے جو علوم ظاہر و باطن کے عالم اور صاحب عرفان تھے؛ چنانچہ شیخ احمد کھٹو (م ۸۴۹ھ) اور حضرت قطب عالم [ابن مخدوم جہانیاںؒ بخاری] (۷۹۰ تا ۸۵۰ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ان کے اقوال میں اپنی تالیف اردو کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیۂ کرام کا کام میں نقل کر چکا ہوں ۔ اس زبان میں ان حضرات کی کوئی مستقل تصنیف و تالیف نہیں، لیکن ان کے مریدوں میں بعض ایسے بزرگ ہیں جن کی مستقل تصانیف اس زبان میں پائی جاتی ہیں.

ان میں ایک قاضی محمود دریائی ہیں، جن کا شمار گجرات کے اولیاء اللہ میں ہے ۔ ان کے کلام کا مجموعہ قلمی صورت میں موجود ہے ۔ زبان ہندی نما ہے، مقامی رنگ صاف ظاہر ہے، گجراتی اور فارسی عربی لفظ بھی کہیں کہیں استعمال کیے ہیں، کلام کا طرز بھی ہندی ہے ۔ چونکہ سماع کا خاص ذوق تھا اس لیے ہر نظم کی ابتدا میں اس کے راگ یا راگنی کا نام بھی لکھ دیا ہے ۔ ان کا مشرب عشق و محبت ہے اور سارا کلام اسی رنگ میں رنگا ہوا ہے ۔ ان کا کلام (زبان کی اجنبیت کی وجہ سے) مشکل ہے، آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا ۔ نمونے کے طور پر چار شعر لکھے جاتے ہیں، اس سے ان کی زبان اور طرزِ کلام کا اندازہ ہوگا:—

نینوں کاجل، مکھ تنبولا، ناک موتی، گل ہار
سیس نماؤں نیہ اپاؤں اپے پیر کروں جو ہار

(یعنی آنکھوں میں کاجل، منہ میں پان، ناک میں موتی، گلے میں ہار ۔ اس سج دھج سے میں سر کو جھکاؤں، محبت کروں اور پیر کو آداب کروں)

کوئی مایلا مرم نہ بوجھے رے
بات من کی کس نہ سوجھے رے

(مایلا: اندر کا؛ مرم: بھید)

دکھ جیو کا کس کہوں اللہ
دکھ بھریا سب کوئی رے
نر دوکھی جگ میں کو نہیں
میں پرتھی پھر پھر جوئی رے

(یعنی اے اللہ! میں اپنے جی کا دکھ کس سے کہوں؟ سب کوئی دکھ بھرے ہیں ۔ میں نے دنیا جہان میں پھر پھر کے دیکھ لیا ۔ کوئی ایسا نہ ملا جو دکھی نہ ہو).

ایک دوسرے بزرگ شاہ علی جیو گام دھنیؒ ہیں، جن کا مولد و منشا گجرات ہے، گجرات کے کامل درویشوں اور عارفوں میں شمار کیے جاتے ہیں ۔ شاہ صاحب بڑے پایے کے شاعر ہیں اور ان کا کلام توحید اور وحدت الوجود سے بھرا ہوا ہے ۔ اگرچہ

وحدت وجود کے مسئلے کو معمولی باتوں اور تمثیلوں میں بیان کرتے ہیں، مگر ان کے بیان اور الفاظ میں برہم کا رس گھلا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ وہ عاشق ہیں اور خدا معشوق ہے۔ طرزِ کلام ہندی شعراء کا سا ہے اور عورت کی طرف سے خطاب ہے۔ زبان سادہ ہے، لیکن چونکہ پرانی ہے اور غیر مانوس الفاظ استعمال کیے ہیں اس لیے کہیں کہیں سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے:—

(۱) تم ری پیا کو دیکھو جیسا
ہور جیون بر نہو سائیں ایسا
سوئے تمہیں ہوتاں وہ ایسا

(۲) اک سمند سات کہاوے
دھونوں بادل مینہ برساوے
وہی سمند ہو بوند کہالے
ندیا نالے ہو کر چالے

(۳) پیو ملا گل لاگ رہی ہے
سکھ سنہ دکھ کی بات نہ کیجے

ان کے کلام کا مجموعہ جواہر الاسرار کے نام سے موسوم ہے۔ شاہ صاحب کا سنہ وفات ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء ہے۔

ایک اور بزرگ میاں خوب محمد چشتی[۵] ہیں۔ یہ بھی احمد آباد (گجرات) کے رہنے والے ہیں۔ ان کا شمار وہاں کے بڑے درویشوں اور اہلِ عرفان میں ہے؛ تصوف میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے؛ صاحبِ تصانیف اور صاحبِ سخن تھے۔ آپ کی ولادت ۹۴۶ھ / ۱۵۳۹ء میں اور وفات ۱۰۲۳ھ / ۱۶۱۴ء میں ہوئی۔ تصوف میں آپ کی کئی کتابیں ہیں۔ سب سے مشہور اور مقبول کتاب خوب ترنگ ہے، جس کا سنہ تصنیف ۹۸۶ھ / ۱۵۷۸ء ہے۔ یہ خاص تصوف کی کتاب ہے۔ میاں خوب محمد[۳] عالم اور سالک ہیں؛ تصوف کی اصطلاحات و نکات کے ماہر اور بہت اچھے ناظم ہیں۔ انہی اس کتاب کی شرح انہوں نے امواجِ خوبی کے نام سے لکھی ہے۔ علاوہ خوب ترنگ کے ان کا ایک منظوم رسالہ بھاؤ بھید صنائع و بدائع پر بھی ہے۔

یہ صوفی شعراء جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ہندی میں لکھنے کی معذرت کرتے ہیں اور اپنی زبان کو ''گوجری'' یا ''گجری'' کہتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ دلّی سے جو زبان جنوب کی طرف گئی اس کی دو شاخیں ہو گئیں۔ دکن میں گئی تو دکنی لہجے اور الفاظ کے دخیل ہونے سے دکنی کہلائی اور گجرات میں پہنچی تو وہاں کی مقامی خصوصیت کی وجہ سے گجری، [گوجری] یا گجراتی کہی جانے لگی۔ زبان درحقیقت ایک ہی ہے، بعض مقامی لفظ اور محاورات کی وجہ سے یہ تفریق ہو گئی۔ آخر میں یہ تفریق مٹ گئی اور دونوں علاقوں کی زبان دکنی ہی کہلائی۔

دکنی زبان کا دوسرا بڑا مرکز بیجاپور تھا، جہاں عادل شاہی سلاطین کی زیرِ سرپرستی اس زبان کو فروغ ہوا۔

اس زمانے کے ایک صوفی بزرگ امیر الدین عرف میرانجی شمس العشاق[۲] ہیں، جو مکے میں پیدا ہوئے اور بحکم پیر (کمال الدین بیابانی[۳]) بھنڈر (علاقۂ احمد آباد) میں جا کر مقیم ہوئے۔ وہاں سے کچھ مدت بعد بعہدِ علی عادل شاہ اوّل (۹۶۵ھ / ۱۵۵۷ء تا ۹۸۸ھ / ۱۵۸۰ء) بیجاپور میں وارد ہوئے۔ نظم و نثر میں ان کے کئی رسالے ہیں۔ ایک منظوم رسالے کا نام خوش نامہ ہے۔ اس میں وہ تصوف و معرفت کی باتیں ایک لڑکی خوش [یا خوشنودی] نامی کی زبانی لڑکیوں کے حالات کی مناسبت سے بیان کرتے ہیں، مثلاً یہ دنیا اس کی سسرال ہے اور عالم آخرت اس کا میکا ہے، اس طرح تمام نسوانی لوازمات، مثلاً زیور پہننا، مہندی لگانا، چرخا کاتنا وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اس میں تخمیناً پونے دو سو شعر ہیں۔ ایک دوسری نظم خوش نغز ہے،

جس میں خوشی سوال کرتی ہے اور میراں جیؒ جواب دیتے ہیں۔ ایک اور منظوم رسالہ، جس میں تخمیناً پانسو شعر ہیں، تصوف کے معمولی مسائل پر ہے۔ اس میں وہ ہندی میں لکھنے کی وجہ بیان کرتے ہیں اور معذرت کرتے ہیں۔ میراں جیؒ کا سنہ وفات ۹۷۰ھ کے لگ بھگ ہے۔

میراں جی شمس العشاقؒ کے فرزند اور خلیفہ شاہ برہان الدین جانمؒ اپنے وقت کے بڑے عارف اور صوفی نیز بہت خوش گو شاعر تھے۔ یہ علی عادل شاہ اول (۹۶۵ تا ۹۸۸ھ) اور ابراہیم عادل شاہ ثانی (۹۸۸ تا ۱۰۳۷ھ) کے عہد کے بزرگ ہیں، کیونکہ ان کے کلام نکتۂ واحد کے ایک "فرمان" کا سنہ ۹۶۷ھ اور ایک دوسرے کا ۹۷۷ھ ہے اور ان کی مثنوی ارشاد نامہ کا سنہ تصنیف ۹۹۰ھ ہے۔ مجھے ان کی متعدد نظمیں اور منظوم رسالے ملے ہیں، جن کا ذکر میں نے رسالۂ اردو، ماہ جنوری ۱۹۲۷ء میں کیا ہے۔ ان کی سب سے بڑی نظم (مثنوی) ارشاد نامہ ہے، جس میں تخمیناً اڑھائی ہزار اشعار ہیں۔ ان کی زبان اگرچہ پرانی ہے، لیکن میراں جی شمس العشاقؒ کے مقابلے میں سہل اور سادہ ہے۔ بعض مقامات پر سادگی کے ساتھ کلام میں شاعرانہ لطافت بھی پائی جاتی ہے، مثلاً:

بن عشق بدھ کو سوج نہیں
اور بن بدھ عشق کو گوج نہیں
جے آپ کو کھوجیں پیو کو پائیں
پیو کو کھوجیں آپ گنوائیں

علاوہ مثنویوں اور دوسری منظومات کے شاہ صاحب نے بہت سے خیال اور دوہے بھی لکھے ہیں، جن کی ایک اچھی خاصی تعداد ہے اور ہر دوہے کے ساتھ راگ راگنی کا نام بھی لکھ دیا ہے۔ خاندان چشتیہ کے بزرگ موسیقی کو مباح ہی نہیں سمجھتے بلکہ روحانی ذوق پیدا کرنے اور روحانی مدارج طے کرنے میں اسے بہت بڑا ممد خیال کرتے ہیں۔

ان کی اکثر نظموں کی بحریں ہندی ہیں اور زبان پر بھی ہندی رنگ غالب ہے، البتہ ہندی الفاظ اور اصطلاحات کے ساتھ کہیں کہیں فارسی و عربی الفاظ اور اصطلاحیں بھی پائی جاتی ہیں، نیز وہ اپنی نظموں میں ہندو مسلم دونوں روایات و تلمیحات سے کام لیتے ہیں۔ اگر ایک دوہے میں یوسف زلیخا کی تلمیح ہے تو دوسرے میں سری کرشن جی کے قصے کی طرف اشارہ ہے۔ شاہ برہان اپنی زبان کو گجری کہتے ہیں ("یہ سب گجری کیا بیان")۔

عبدل (عبدالغنی ؟) بھی اسی زمانے کا شاعر ہے۔ اس کی تصنیف ابراہیم نامہ ہے، جو اس نے ابراہیم عادل شاہ ثانی کے حالات میں خود اس کی فرمایش پر لکھا (۱۰۱۲ھ)۔

اسی عہد کا ایک مشہور شاعر حسن شوقی ہے۔ مجھے اس کی دو مثنویاں دستیاب ہوئی ہیں: ایک فتح نامۂ نظام شاہ یا ظفر نامۂ نظام شاہ، جو رزمیہ ہے۔ اس میں تالی کوٹ کی مشہور جنگ کا حال بیان کیا گیا ہے۔ یہ جنگ ۹۷۲ھ / ۱۵۶۴ء میں ہوئی تھی۔ اس میں دکن کے فرمانرواؤں، یعنی علی عادل شاہ، ابراہیم قطب شاہ، نظام شاہ اور برید شاہ نے متحد ہو کر وجیانگر کے راجہ رام راے پر لشکر کشی کی اور اسے شکست فاش دی۔ دوسری مثنوی، جس کا نام میزبانی ہے، سلطان محمد عادل شاہ سلطان کی شادی سے متعلق ہے۔ اس میں شہر گشت اور جشنوں کی دھوم دھام اور میزبانی اور مہمانی کی شان و شوکت کا ذکر ہے۔ ان مثنویوں کی زبان قدیم دکنی اردو ہے، مگر نسبۃً سہل ہے؛ بیان میں روانی اور صفائی پائی جاتی ہے۔ شوقی کی غزلیں بھی مجھے ملی ہیں۔ ان میں بعض مسلسل اور مرصع ہیں۔ اگر زبان کی قدامت سے قطع نظر کی جائے تو ولی اور اس کے بعد کے اساتذہ کی

غزلوں کے مقابلے میں کسی طرح کم تر نہیں۔

سلطان ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد میں قدیم دکنی اردو کا خاصا رواج ہو گیا تھا اور یہ سرکاری دفاتر میں بھی پہنچ گئی تھی۔ بادشاہ خود بھی شاعر اور موسیقی کا دلدادہ تھا؛ اسی بنا پر اس نے "جگت گرو" کا لقب پایا۔ اس کی مشہور کتاب نو رس فن موسیقی پر ہے، جس پر ظہوری نے دیباچہ لکھا جو سہ نثر ظہوری کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کی زبان ہندی ہے، کہیں کہیں کوئی دکنی لفظ آ جاتا ہے۔

ابراہیم عادل شاہ ثانی کے انتقال کے بعد محمّد عادل شاہ (۱۰۳۷ تا ۱۰۶۷ھ) تخت پر بیٹھا۔ اس کے عہد میں بھی اردو کا رواج برابر بڑھتا رہا۔ اس عہد کے تین شاعر قابلِ ذکر ہیں: ایک مقیمی (مرزا مقیم خان) مصنّف چندر بدن مہیار (۱۰۵۰ھ)؛ دوسرا ملک خوشنود مصنّف جنت سنگھار (قصہ بہرام)، ترجمۂ ہشت بہشت امیر خسرو، سنہ تصنیف ۱۰۵۵ھ؛ تیسرا رستمی (کمال خان)، جو بہت پُرگو شاعر تھا۔ اس کی تصنیف خاور نامہ ایک ضخیم رزمیہ مثنوی ہے، جو چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ فارسی خاور نامہ کا ترجمہ ہے اور اس میں حضرت علیؓ اور ان کے رفقاء کی لڑائیوں کی فرضی داستان ہے؛ سنہ تصنیف ۱۰۵۹ھ ہے۔

محمد عادل شاہ کے جانشین علی عادل شاہ ثانی (۱۰۶۷ تا ۱۰۸۳ھ) کے عہد میں دکنی اردو کو خوب فروغ ہوا۔ اس بادشاہ نے اردو کی طرف خاص توجہ کی۔ وہ خود بھی بہت اچھا شاعر تھا اور شاہی تخلص کرتا تھا۔ اس کا کلیات موجود ہے، جس میں اس کا کلام اردو اور ہندی دونوں زبانوں میں ہے۔

اس عہد کا سب سے بڑا شاعر نصرتی ہے، جو علی عادل شاہ کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ وہ رزم و بزم دونوں میں یدِ طولیٰ رکھتا ہے۔ اس سے تین مثنویاں یادگار ہیں: (۱) گلشنِ عشق، جو نصرتی کی سب سے پہلی تصنیف ہے (۱۰۶۷ھ) اور منوہر اور مدمالتی کے عشق کی داستان ہے؛ (۲) علی نامہ، جس میں علی عادل شاہ کی ان جنگی مہمات کا بیان ہے جو اسے مغلوں اور مرہٹوں کے خلاف لڑنا پڑیں۔ یہ بڑے پایے کی مثنوی ہے۔ اس میں شاعر نے تاریخی واقعات کی تفصیل، مناظر قدرت کی کیفیت، رزم و بزم کی داستان اور جنگ کا نقشہ کمال فصاحت و بلاغت اور صنّاعی سے کھینچا ہے۔ نصرتی کی یہ مثنوی نہ صرف قدیم دکنی اردو میں بلکہ تمام اردو ادب میں اپنی نظیر نہیں رکھتی (سنہ تصنیف ۱۰۷۲ھ)؛ (۳) تاریخِ اسکندری، جس میں علی عادل شاہ کے جانشین اور عادل شاہی سلطنت کے آخری بادشاہ سکندر عادل شاہ (۱۰۸۳ تا ۱۰۹۷ھ) کی اس لڑائی کا بیان ہے جو اسے شیواجی بھونسلہ سے لڑنا پڑی۔ یہ ۱۰۸۶ھ کی تصنیف ہے۔ نصرتی کے قصائد بھی بہت پُرشکوہ ہیں اور زورِ بیان، علوِ مضامین اور شوکتِ لفظی میں بے مثل ہیں۔

شاہ امین الدین اعلیٰؒ نے اپنے والد حضرت برہان الدین جانمؒ اور اپنے دادا میراں جی شمس العشّاقؒ کی پیروی میں متعدّد نظم و نثر کے رسالے تصوّف کے مسائل پر لکھے۔ ان کی زبان نسبۃً آسان ہے۔

اس عہد کا ایک بڑا شاعر سید میراں ہاشمی گزرا ہے، جو مادرزاد اندھا تھا۔ اس کی مثنوی یوسف زلیخا بہت مشہور ہے۔ اس نے غزلیں بھی لکھی ہیں، جن میں ریختی کا رنگ پایا جاتا ہے۔ اس طرزِ کلام کا لکھنے والا یہ پہلا شخص ہے۔

دکنی اردو کا تیسرا مرکز گولکنڈہ یعنی قطب شاہیوں کا دارالحکومت تھا۔ قطب شاہی بادشاہ علم و ہنر کے بہت قدردان تھے؛ بالخصوص اس

خاندان کے پانچویں بادشاہ سلطان محمد قلی (۹۸۸ھ / ۱۵۸۰ء تا ۱۰۲۰ھ / ۱۶۱۱ء) کے عہد میں ملک نے خوش حالی میں اچھی ترقی کی اور علم و فن اور شعر و شاعری کا خاصا چرچا رہا۔ بادشاہ خود بڑا شاعر تھا۔ اس کا کلیات بہت ضخیم ہے۔ وہ بہت پُرگو اور قادر الکلام شاعر ہے۔ غزل کے علاوہ اس نے قصیدے، مثنویاں، مرثیے وغیرہ بھی لکھے ہیں۔ متعدد قصیدے اور مثنویاں مظاہر قدرت، تہواروں، رسم و رواج، موسموں، میووں اور اپنے باغوں اور محلوں وغیرہ پر لکھی ہیں۔ محمد قلی کا کلام بہت قدیم ہے، لیکن اگر زبان کی قدامت سے قطع نظر کی جائے تو اس کے کلام میں وہ سب خوبیاں موجود ہیں جو بعد کے نامور شعراء میں پائی جاتی ہیں۔ اس کا مستند کلیات (مرتبۂ ۱۰۲۵ھ) بالکل جدید طرز پر مرتب ہوا ہے؛ اردو کے علاوہ فارسی کلام بھی ہے؛ اکثر غزلوں میں ہندی اسلوب بیان پایا جاتا ہے۔

اس کا بھتیجا اور جانشین محمد قطب شاہ (۱۰۲۰ تا ۱۰۳۵ھ) بھی، جس نے سلطان محمد قلی کا کلیات مرتب کیا ہے، شاعر تھا اور ظل اللہ تخلص کرتا تھا۔ محمد قطب شاہ کا فرزند اور جانشین عبداللہ قطب شاہ بھی شاعر تھا۔ اس کا دیوان بھی موجود ہے۔

قطب شاہی عہد کے تین شاعر خاص طور پر قابل ذکر ہیں: (۱) وجہی، مصنف قطب مشتری (۱۰۱۸ھ)۔ یہ نظم دکنی اور ادب کی ابتدائی مثنویوں میں بڑی پایے کی ہے۔ یہ در پردہ محمد قلی قطب شاہ کی داستان عشق ہے؛ انجمن ترقی اردو کی طرف سے شائع ہو چکی ہے۔ اس کی دوسری تصنیف سب رس ہے، جس کا ذکر آگے آئے گا؛ (۲) غواصی، جس کی دو مثنویاں سیف الملوک و بدیع الجمال (۱۰۳۵ھ) اور طوطی نامہ (۱۰۴۹ھ) بہت مشہور ہیں۔ سیف الملوک و بدیع الجمال اسی نام کے فارسی قصے کا اور طوطی نامہ ضیاءالدین بخشی کے طوطی نامہ کا منظوم ترجمہ ہے۔ غواصی کا دیوان بھی موجود ہے۔ وہ بہت خوش گو شاعر ہے۔ اس کی غزلوں کی زبان صاف اور فصیح ہے۔ اس کے قصیدوں میں بھی شوکت پائی جاتی ہے؛ (۳) ابن نشاطی، مصنف پھول بن۔ یہ ایک فارسی قصے بساتین کا ترجمہ ہے۔ اگرچہ اس نے صنائع بدائع سے خوب کام لیا ہے اور ساری مثنوی مرصع ہے لیکن سادگی اور روانی کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اس کا سنہ تصنیف ۱۰۷۶ھ ہے۔

بہمنی سلطنت کے زوال پر اس کے حصے بخرے ہو گئے اور پانچ نئی خود مختار سلطنتیں قائم ہو گئیں، یعنی قطب شاہی، عادل شاہی، نظام شاہی، عماد شاہی، برید شاہی۔ ان سب حکومتوں نے قومی زبان اردو (دکنی) کی سرپرستی کی۔ نظام شاہی حکومت کا بانی ملک احمد بحری الملقب بہ نظام الملک (۸۹۵ تا ۹۱۴ھ) ہے۔ اس کے زمانے کے ایک شاعر کا پتا لگا ہے، جس کا تخلص اشرف ہے۔ اس کی مثنوی نوسرہار شہدائے کربلا کے بیان میں ہے۔ اس کتاب کا سنہ تصنیف، جیسا کہ خود اس نے بیان کیا ہے، ۹۰۹ھ ہے:

باراں جو تھی تاریخ سال
بعد از نبی ہجرت حال
نو سو ہوئے اگلے نو
یہ دکھ لکھیا اشرف تو

اگرچہ یہ مثنوی دکنی اردو کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہے اور بہت قدیم ہے لیکن اس کی زبان سادہ اور سہل ہے اور دوسری دکنی کتابوں کی طرح، جو بعد کی اور بہت بعد کی ہیں، مشکل اور سخت نہیں ہے۔ اس میں ٹھیٹ دکنی الفاظ اور ہندی سنسکرت کے مشکل الفاظ نہیں ہیں۔

برید شاہی حکومت کا بانی قاسم برید تھا۔ اس نے اپنا دارالحکومت بیدر قرار دیا، جو بہمنی سلطنت کا بھی دارالخلافہ تھا۔ اس کے فرزند امیر برید کے عہد میں ایک شاعر شہاب‌الدین قریشی گزرا ہے۔ اس کی کتاب بھوگ بل، جو کوک شاستر کا ترجمہ ہے، امیر برید کے نام معنون ہے:

اہے شہر بیدر سچا تخت گاہ
کہ بیٹھا امیر شاہ سا بادشاہ

کتاب کے آخر میں سنہ تصنیف (۱۰۲۳ھ) بھی بیان کر دیا ہے:

ہزار اور تیویس تھے سال جب
کیا میں مرتّب سو خوش حال سب

گجرات و دکن میں اردو کی ترویج و فروغ کا یہ تذکرہ شہنشاہ عالم گیر اورنگ زیب کے عہد تک پہنچتا ہے۔ ایک سرسری نظر ڈالنے سے یہ بات صاف معلوم ہوگی کہ بتدریج ہندی کے غریب، ناملائم اور نامانوس الفاظ کم ہوتے گئے اور عربی فارسی الفاظ بڑھتے گئے؛ حتّٰی کہ ولی دکنی (گجراتی) کے کلام میں ہندی فارسی الفاظ کا متناسب توازن نظر آتا ہے۔ یہ ہونا لازم تھا، کیونکہ اردو شاعری کی تمام اصناف فارسی کی مرہونِ منّت ہیں اور ان کے ادا کرنے میں بھی فارسی کی تقلید کی گئی ہے، اسی لیے اب تک اردو شاعری پر فارسی شاعری کا رنگ چھایا رہا۔ عہدِ عالمگیر کے آخر زمانے میں اردو ادب کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ ولی دکنی کا انتقال شہنشاہ عالم گیر کی وفات کے ایک سال بعد ۱۱۱۹ھ میں ہوا۔ اس سے چند سال پہلے (۱۱۱۲ھ میں) وہ دلّی آیا تو اہلِ ذوق اس کا کلام سن کر بہت محظوظ ہوے اور وہ رنگ ایسا مقبول ہوا کہ وہاں کے موزوں طبع حضرات نے اسی طرز میں غزل گوئی شروع کر دی۔ اس سے قبل شمالی ہند میں کوئی غزل گو شاعر نہیں پایا جاتا۔ ولی کو بھی دلّی کی زبان سے فیض پہنچا۔ ولی غزل کا شاعر ہے۔ قدماء کی زبان میں جو کرختگی اور ناہمواری تھی وہ ولی کی زبان میں نہیں۔ اس کی زبان میں لوچ اور لطافت اور بیان میں لذّت اور روانی پائی جاتی ہے۔ تصوّف کے لگاؤ نے اس کے کلام میں دردمندی پیدا کر دی ہے۔ اس نے فارسی اور ہندی الفاظ کا موزوں تناسب قائم رکھا ہے۔ اگر وہ بہت بلند پروازی نہیں کرتا تو پستی کی طرف بھی نہیں جاتا۔

دکن میں ولی کے ہم عصر اور بھی کئی شاعر تھے۔ ان میں صرف چند قابلِ ذکر ہیں: (۱) امین گجراتی، مصنّفِ یوسف زلیخا (۱۱۰۹ھ)؛ (۲) قاضی محمود بحری، جن کی مثنوی مَن لگن دکن میں بہت مقبول ہوئی اور بارہا طبع ہوئی۔ ان کا کلیات بھی ہے، جس میں غزلوں کے علاوہ ایک مثنوی بنگاب ہے۔ بحری نے شراب کے بجاے لفظ بنگ استعمال کیا ہے۔ ان کا کلام بڑے پایے کا ہے؛ (۳) وجیہ‌الدین وجدی، جن کی مثنوی پنچھی باچا (۱۱۳۱ھ)، ترجمۂ منطق الطیر، بہت مشہور ہے۔

شمالی ہند میں اردو شاعری کا آغاز محمّد شاہ بادشاہ (۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء تا ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء) کے وقت سے ہوتا ہے۔ ولی کا دیوان دلّی میں پہنچا تو غزل گوئی کا چرچا شروع ہو گیا تھا۔ شاہ مبارک آبرو (م ۱۱۶۳ھ/ ۱۷۵۰ء)، شاہ حاتم (۱۱۱۱ھ/ ۱۶۹۹ء تا ۱۲۰۶ھ/ ۱۷۹۱ء)، شرف‌الدین مضمون (م ۱۱۵۸ھ/ ۱۷۴۵ء)، سیّد محمّد شاکر ناجی، وغیرہ نے اسی رنگ میں غزل گوئی کا آغاز کیا۔

اس عہد میں خواجہ میر درد (۱۱۳۳ھ/ ۱۷۲۱ء تا ۱۱۹۹ھ/ ۱۷۸۴ء) اپنے کلام اور بزرگی کی وجہ سے ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ ان کا کلام اپنی خصوصیت کی بنا پر اردو ادب کی تاریخ میں خاص مقام رکھتا ہے۔ اگرچہ فارسی اور ہندی

کے اثر سے تصوّف اردو شاعری میں پہنچ گیا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اردو زبان میں صوفیانہ شاعری کا حق خواجہ صاحب ہی نے ادا کیا ہے۔ ان کا تصوّف عطّار و سنائی سے ملتا ہے نہ کہ حافظ و خیّام سے۔ ان کا طرزِ بیان پاک، صاف، رواں اور پختہ ہے اور تاثیر سے خالی نہیں۔ ان کا شمار اپنے وقت کے اولیاء اور عارفوں میں تھا۔ ان کے کلام میں بھی عرفان و معرفت کی نمایاں جھلک پائی جاتی ہے۔ وہ بڑے خوددار اور اعلیٰ سیرت کے بزرگ تھے۔ جب دلّی پر پے بہ پے آفات نازل ہوئیں اور شعر و سخن کا کوئی سرپرست نہ رہا تو شعرائے عظام دلّی کو خیرباد کہنے پر مجبور ہوئے، مگر خواجہ صاحب کے پائے استقامت میں لغزش نہ آئی۔

لیکن اردو کے کمال کا زمانہ میر تقی میر (۱۱۲۵ھ/ ۱۷۲۲ء [؟۱۷۱۳ء] تا ۱۲۲۵ھ / ۱۸۱۰ء) کا زمانہ ہے۔ میر کی شاعری میں ان کی زندگی کا عکس نظر آتا ہے۔ ان کے والد ایک گوشہ نشین، متوکّل درویش تھے۔ ان کی نوعمری کا بڑا حصّہ شب و روز درویشوں کی صحبت میں گزرا۔ دس گیارہ برس کی عمر میں وہ یتیم ہو گئے اور تلاشِ معاش میں دلّی سے آگرے آئے۔ اس وقت مغلوں کے اقبال کا ستارہ گہنا رہا تھا۔ نادر شاہ کی یورش کے بعد احمد شاہ درّانی کے حملوں اور مرہٹوں اور جاٹوں کی غارت گری نے مغل سلطنت کی رہی سہی وقعت خاک میں ملا دی تھی۔ ان تمام واقعات کا اثر میر کے دل پر بہت گہرا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں حزن و یاس، درد و الم اور سوز و گداز پایا جاتا ہے۔ ان کا کلام عاشقانہ ہے اور جذبات کے اظہار میں خلوص پایا جاتا ہے۔ زبان میں خاص گھلاوٹ، شیرینی، سادگی اور موسیقیت ہے۔ یہ خوبیاں یکجا کسی اور شاعر کے کلام میں نہیں پائی جاتیں۔ وہ غزل کے بادشاہ ہیں۔ اردو کا کوئی شاعر اس میں ان کی ہمسری کا دعوی نہیں کر سکتا۔ تمام باکمال شعراء نے انہیں استادِ غزل مانا ہے۔ ان کی بعض مثنویاں بھی بڑے پایے کی ہیں۔ وہ بہت بلند سیرت کے شخص تھے۔ خودداری اور بےنیازی انتہاء کو پہنچ گئی تھی اور اسی وضع سے ساری عمر نباہ دی۔ جب شاہ عالم کے زمانے میں شعر و سخن کی پہلی سی قدر اور سرپرستی نہ رہی تو دلّی کی ساری رونق لکھنؤ آ گئی۔ میر صاحب بھی نواب آصف الدولہ کی طلب پر لکھنؤ چلے آئے۔

ان کے ہم‌عصر سودا (۱۱۲۵ھ / ۱۷۲۲ء [؟۱۷۱۳ء] تا ۱۱۹۵ھ/ ۱۷۸۰ء) کو وہ مرتبہ حاصل نہیں۔ ان کے دیوان میں پھولوں کے ساتھ کانٹے بھی لپٹے ہوئے ہیں۔ وہ مصاحب اور درباری تھے، اپنے مزاج پر قابو نہیں رکھتے تھے، اکثر اوقات خواہ مخواہ جھگڑے مول لیتے تھے اور لمبی لمبی ہجویں کہتے تھے؛ لیکن باوجود اس کیچڑ کے جو انہوں نے اچھالی ہے وہ بہت قادر الکلام شاعر تھے اور ان کا شمار اردو کے اوّل درجے کے باکمال اساتذہ میں ہے۔ اردو زبان میں ان کے قصائد اپنا جواب نہیں رکھتے۔ ان کے کلام میں شکوہ، بیان میں قدرت اور وسعتِ نظر پائی جاتی ہے۔ وہ ہر صنفِ سخن پر قادر تھے۔

میر حسن (م ۱۲۰۱ھ / ۱۷۸۶ء) اپنے زمانے کے رسوم و عادات کے مصوّر ہیں۔ وہ ہر چیز کو صحیح طور سے اور اصلی رنگ میں دیکھتے ہیں۔ وہ حقیقت‌نگار ہیں۔ ان کی مشہور مثنوی سحرالبیان میں قدرتی مناظر اور انسانی جذبات دونوں کا بیان موجود ہے؛ نیز حسنِ بیان اور لطفِ زبان بدرجۂ کمال پایا جاتا ہے۔ اردو زبان میں یہ مثنوی بہت مقبول ہوئی اور اپنا جواب نہیں رکھتی۔ اس نظم کا قصّہ قدیم طرز کا ہے۔

مصحفی (م ۱۲۴۰ھ / ۱۸۲۵ء) بہت پرگو، مشّاق اور پختہ شاعر تھے؛ فنِ شعر کے نکات پر گہری نظر تھی۔ ان کا کلام آٹھ جلدوں میں ہے۔ سودا کے انداز میں قصیدے بھی بہت لکھے۔ زبان میں صفائی اور روانی ہے اور ہر قسم کے مضمون ادا کرنے پر قادر ہیں۔ ان کے استاد ہونے میں کچھ شبہ نہیں۔

رنگین (م [۱۲۵۰ھ /] ۱۸۳۳ء) و انشا (م ۱۲۳۳ھ / ۱۸۱۷ء) کا دور آتا ہے۔ یہ بھی سودا، میر اور حسن کی طرح لکھنؤ آ گئے تھے۔ لکھنؤ اس زمانے میں عشرت پسندی، تکلّفات اور نمود و نمایش کا مرکز تھا۔ یہ رنگ وہاں کے تمدّن کے ہر پہلو اور ہر شعبے میں نظر آتا تھا۔ سادگی کی جگہ بناوٹ نے اور فطرت کی جگہ صنعت نے لے لی تھی۔ اسی رنگ میں شاعری بھی رنگ گئی۔ رنگین ریختی کا موجد ہے، یعنی وہ اس طرز کا بانی ہے جس میں سارا کلام عورتوں ہی کی زبان میں اور عورتوں ہی کے متعلّق ہوتا ہے۔ وہ جام ہمدی کا مے نوش ہے، مگر اس کا معیار ادنیٰ ہے۔ اس کی شاعری تمام تر شہواتِ نفسانی سے پُر ہے۔ انشا شہواتِ نفسانی کا دلدادہ نہیں، مگر بڑا زندہ دل، خوش طبع اور ظریف ہے؛ خوب ہنستا اور ہنساتا ہے۔ انشا اردو ادب میں ایک شاندار کھنڈر کی مانند ہے۔ وہ سچا شاعر تھا جو زمانۂ زوال میں پیدا ہوا، جب کہ عزتِ نفس اور خود داری کی جگہ غلامی نے لے لی تھی۔ انشا زندگی کو کھیل سمجھتا ہے۔ اس کی نظم کا رنگ بہت شوخ ہے اور جذبات جھوٹے ہیں۔ وہ فنِ شعر کا استاد ہے۔ اس میں بلا کی جدت اور طبّاعی ہے۔ اگرچہ اس کے تکلّفات اور تصنّعات سے اردو ادب کو ایک طرح سے نقصان پہنچا مگر پھر بھی اس نے بیان میں شگفتگی، تازگی اور وسعت پیدا کی ہے۔ اس کا اثر خیر و شر دونوں جانب ہے۔

وہ اس برِّ عظیم کی متعدد زبانیں جانتا تھا۔ اردو زبان کا بہت بڑا ماہر تھا۔ اس پر اس کا کلام اور بالخصوص اس کی کتاب دریاے لطافت شاہد ہے۔ یہ پہلی کتاب ہے جو ایک اہلِ زبان نے اردو صرف و نحو اور لسانیات پر لکھی ہے۔ اگر وہ شاہی دربار میں جا کر اپنی ہستی کو نہ کھو دیتا تو سودا کی ٹکر کا ہوتا اور شاید بعض صورتوں میں اردو کے حق میں بے نظیر کام کر جاتا۔

نظیر (م ۱۲۴۶ھ / ۱۸۳۰ء): اردو ادب کی تاریخ میں اپنی نظیر نہیں رکھتا۔ اس کے ساتھ بہت ناانصافی کی گئی ہے۔ ہمارے شاعروں اور تذکرہ نویسوں نے اسے سرے سے شاعر ہی نہیں سمجھا۔ اس کی قدر سب سے پہلے اہلِ یورپ نے کی، لیکن انھوں نے اور ان کے مقلّدوں نے اُسے اس قدر بڑھایا جس کا شاید وہ مستحق نہ تھا؛ تاہم اس میں شک نہیں کہ اردو ادب میں وہ اپنی وضع کا ایک ہی شاعر ہے۔ وہ صحیح معنوں میں ہندوستانی شاعر ہے۔ اس میں پاک دلی اور معصومیت کے ساتھ انتہا درجے کی رند مشربی بھی پائی جاتی ہے، لیکن یہ بے اعتدالی، جو کہیں کہیں آ جاتی ہے، لطف سے خالی نہیں۔ اگرچہ بعض اوقات شہوانی خواہشیں اسے گمراہ کر دیتی ہیں، مگر اس کا کمال ہمیشہ اس کا ساتھ دیتا ہے؛ اس کی شاعری شہوانی جذبات کو مشتعل کرنے والی نہیں ہے۔ اس کا بہترین کلام وہ ہے جس میں وہ اپنے دیس کا راگ گاتا ہے اور مزے مزے سے ان چیزوں پر نظمیں لکھتا ہے جن کو بوڑھے بچے، امیر غریب، سب پڑھتے اور مزہ لیتے ہیں۔ اپنے وطن کی فطرت کی طرح اس کی طبیعت زرخیز اور مالا مال ہے۔ اس کی اکثر نظمیں پرندوں اور جانوروں کی (مثلاً ہنس بچھڑا، ریچھ کا بچہ، گلہری کا بچہ) مجاز سے حقیقت کی طرف لے جاتی ہیں۔ یہ دراصل اپنے زمانے کے معاشرے کی

رسوم و عادات پر تنقید ہے۔ اس نے بعض ایسی نظمیں لکھی ہیں جن میں ہندوستان کے تہواروں کا پُرلطف سماں کھینچا ہے۔ اس نے ہندوستان کے موسموں کا حال جس لطف و خوبی سے لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدرت کا عاشق ہے۔ اس کا یہ کمال کالی داس سے کم نہیں۔ وہ اپنے اسلوبِ بیان میں بے پروا ہے۔ اس کا کلام عیب سے خالی نہیں۔ وہ لفظوں کے انتخاب میں لاابالی ہے اور اسے اپنے بیان کی روانی میں کسی چیز کا حارج ہونا گوارا نہیں۔ اس کے کلام سے ظاہر ہے کہ وہ عوام کا شاعر ہے۔

ذوق (۱۲۰۴ھ / ۱۷۸۹ء تا ۱۲۷۱ھ / ۱۸۵۴ء) فارسی شعراء کے ایک طویل سلسلے کا مقلد ہے۔ اس کے قصیدے، جو زیادہ تر آخری مغل بادشاہ کی مدح میں ہیں، اردو زبان میں بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ غزلوں کی حالت دوسری ہے۔ اس کی طبیعت غزل کے مناسب نہیں معلوم ہوتی۔ اگرچہ فن کے لحاظ سے اس کی غزلیں بےعیب ہیں، مگر ان میں شعریت کم ہے۔ وہ محبت کی گرمی اور جوش سے خالی ہے۔

مومن (۱۲۱۵ھ / ۱۸۰۰ء تا ۱۲۶۸ھ / ۱۸۵۱ء) ایک عاشق مزاج، لذت کا دلدادہ، حسن پرست شاعر تھا۔ اگرچہ اس نے قصیدہ، مثنوی وغیرہ میں بھی طبع آزمائی کی ہے لیکن اس کا اصل کوچہ غزل ہے، جس میں وہ عشقیہ معاملات اور واردات کو پیش کرتا ہے۔ ان خیالات کے ادا کرنے میں اس نے اکثر لطیف پیرایہ اختیار کیا ہے، لیکن اس کے کلام میں سوز و گداز اور اثر نہیں۔ اس کا عشق صادق نہیں۔

سراج الدین بہادر شاہ ظفر آخری مغل بادشاہ بہت پُرگو شاعر تھے۔ ان کے چار ضخیم دیوان موجود ہیں؛ بہت سی اصنافِ سخن پر طبع آزمائی کی ہے، مگر در حقیقت وہ غزل کے شاعر ہیں۔ ابتداء میں شاہ نصیر کے شاگرد رہے۔ ان کے بعد ذوق سے مشورۂ سخن کرنے لگے، جو ان کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ ذوق کی وفات کے بعد اپنا کلام مرزا غالب کو دکھانے لگے۔ ان کے کلام کا اکثر حصہ بھرتی کا ہے۔ نئی نئی زمینیں اور نئے نئے قافیے اور ردیفیں نکالنے کا بہت شوق تھا، لیکن اکثر اشعار، جن میں وارداتِ قلبی کی کیفیت کا بیان ہے، سوز و گداز اور بلاغت سے پر ہیں۔ بادشاہ زبان کے بادشاہ ہیں۔ اپنے اشعار میں روزمرہ اور محاورہ بڑی خوبی سے باندھتے ہیں۔ اس کے لیے ان کا کلام سند ہے۔ بقولِ حالی، ظفر کا تمام دیوان زبان کی صفائی اور روزمرہ کی خوبی میں اوّل سے آخر تک یکساں ہے۔ انہیں تصوّف سے بھی بہت لگاؤ ہو گیا تھا؛ چنانچہ ان کے کلام میں صوفیانہ اشعار بھی کثرت سے ملتے ہیں۔

اس عہد کی شاعری بےمزہ اور تقلیدی تھی، جس میں وہی خیالات، وہی الفاظ، وہی باتیں ہیں، جو بار بار دہرائی جا چکی ہیں۔ شمعِ نظم بجھنے کو تھی کہ غالب ایک شعلۂ طور کی طرح نمودار ہوا۔

غالب سپاہی خاندان کا تھا۔ اس کی رگوں میں ترکی خون تھا، جس نے اس کی شاعری میں گرمی پیدا کر دی۔ ابھی وہ مکتب ہی میں تھا کہ اس نے شاعری شروع کر دی، لیکن اس کا کمال ۱۸۵۷ء کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ ۱۸۵۷ء کا انقلاب اگرچہ ترقی کا انقلاب تھا، مگر غارت گر بھی تھا۔ اس میں بہت سی وہ چیزیں بھی برباد ہو گئیں جو رہنے کے قابل تھیں۔ مغلیہ سلطنت کے جانے سے جو صدمہ غالب کو ہوا اس کا اثر اس کے کلام کے درد و سوز میں پایا جاتا ہے۔

غالب اپنے زمانے سے بہت آگے تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس کے ہم عصروں نے اس کی قدر نہ کی۔

غالب کے کلام سے اردو کی جدید شاعری کی داغ بیل پڑی ہے۔ اس میں جدّت و تخیّل کا زور اور ایسی بلندپروازی ہے جو اردو کے کسی شاعر میں نہیں پائی جاتی۔ غالب کی بدولت اردو شاعری میں فلسفے کا ذوق پیدا ہوا، جس سے وہ اب تک محروم تھی۔ فلسفہ و تصوّف اور سوز و گداز نے مل کر اس کے کلام میں ایک عجیب رنگ پیدا کر دیا ہے۔

غالب کی طرز مرصّع اور دل نشین ہے۔ اس کا ایک نقص یہ ہے کہ اکثر اوقات اس کا اندازِ ادا فارسی رنگ میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے۔ اسی کے ساتھ یہ جتا دینا بھی لازم ہے کہ اس کے خیالات کی نزاکت اور جدّت کسی آسان طرز میں ادا نہیں ہو سکتی تھی؛ لیکن جہاں کہیں اس نے صاف شعر کہے ہیں وہ انتہا درجے کے سہل ممتنع ہیں۔ غالب نے اردو شاعری میں ایک نئی روح پیدا کی، جس میں آیندہ کی جدید شاعری کا ہیولیٰ موجود تھا۔ وہ بہت زندہ دل، ظریف، خوب‌صورت اور شاندار شخص تھا؛ دہلی میں ۱۸۶۹ء میں انتقال کیا۔

مُردوں پر رونا اور آنسو بہانا دنیا کی شاعری کی ایک قدیم طرز ہے، لیکن مسلمانوں کی المیہ شاعری بالخصوص امام حسینؓ کی شہادت سے منسوب ہے۔ ایران میں اس واقعے پر بہت سے مرثیے لکھے گئے ہیں؛ چنانچہ محتشم کاشی کی نظم [ہفت بند] بہت مشہور ہے۔ محتشم ایرانی تھا۔ اس کے اظہارِ غم کا طریقہ عورتوں کا سا ہے۔ اسی کی تقلید ہندوستان کے مرثیہ گو شاعروں نے کی۔ ان میں سے انیس (۱۸۰۲ تا ۱۸۷۴ء) اور دبیر (۱۸۰۳ تا ۱۸۷۵ء) محتشم کاشی سے سبقت لے گئے ہیں، لیکن ان کے مراثی میں بھی مردانہ‌پن نہیں ہے؛ [تاہم] حُسنِ بیان و زبان اور مذہب کے جوش نے ان مرثیوں کی قدر و منزلت بہت بڑھا دی ہے اور اس وجہ سے اردو ادب میں مرثیے کو ایک خاص مقام حاصل ہو گیا ہے۔

میر انیس کے کلام میں واقعاتِ کربلا ایسے فطری احساس سے بیان کیے گئے ہیں اور شہدائے کربلا کی ایسی تصویر کھینچی گئی ہے کہ ان کی شخصیت زندہ نظر آتی ہے۔ ان کے اشعار رواں اور شاندار ہیں اور اکثر اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے کوئی بات چیت کر رہا ہو؛ لیکن ان پر حزن و یاس کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ حضرت امامؓ کے عظیم‌الشان کارنامۂ شجاعت کو رزمیہ رنگ میں بلند آہنگی سے بیان کرنے کی جگہ اسے مایوسانہ اور زنانہ طرز میں بیان کیا گیا؛ [چنانچہ میر انیس کے مرثیوں کی روشنی میں] آپؓ میں وہ شان نظر نہیں آتی جو صداقت و راستی کے [ایک اتنے عظیم‌الشّان] شہید میں پائی جانا چاہیے۔ انیس اور دبیر دونوں آپؓ کے مصائب و آلام پر عورتوں کی طرح آہ و زاری اور ماتم کرتے ہیں۔ ان تمام نقائص کے باوجود انیس زبان اور فنِ شعر کا باکمال استاد ہے۔

لکھنئو کے زوال کا زمانہ ردِّ عمل اور رکاؤ کا زمانہ ہے۔ اس زمانے کے شاعروں کے خیالات میں گہرائی نام کو نہیں، کوئی جدید خیال نہیں، کوئی نئی طرز نہیں؛ شاعری انھیں پرانے قالبوں میں ڈھالی جاتی ہے اور تکلّف و تصنّع کی بھرمار ہے۔ آتش اور ناسخ فن کے استاد ہیں، مگر بڑے شعراء میں شمار کیے جانے کے مستحق نہیں۔ ناسخ کے مقلّد اور شاگرد (وزیر، رشک، صبا، بحر، امانت وغیرہ) شاعر نہیں، خلع جگت باز ہیں۔ ان کی شاعری کا دار و مدار محض الفاظ کے الٹ پھیر، رعایتِ لفظی، روزمرّہ کی پامال تشبیہوں اور استعاروں پر ہے اور ابتذال کی طرف مائل ہے۔

دیا شنکر نسیم کی مثنوی شاعرانہ صنعت کے کمال کا نمونہ ہے، لیکن رعایتِ لفظی کا خبط عیب تک پہنچ گیا ہے۔ شوق کی مثنویاں اس زمانے

کے عیاشانہ معاشرے کا خاکہ ہیں، جس کا اصل منبع واجد علی شاہ کا رنگیلا دربار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان مثنویوں کی زبان کی صفائی، بے ساختہ پن اور محاورے اور بول چال کی خوبی قابلِ داد ہے، لیکن شاعر خوش فعلیوں پر جان دیتا ہے اور تلوّن کا شکار ہے.

داغ اور امیر مینائی کے بعد میر تقی کی قدیم (کلاسیکی) شاعری کی بنیاد ڈھے گئی۔ دونوں کا کلام پستی کی طرف مائل ہے۔ یہ اس مردہ روایت کے علم بردار ہیں جس کی ساری کوشش بے اثر چھوٹی چھوٹی خوش نمائیوں میں صرف ہوتی رہی؛ لیکن داغ زبان کا بہت بڑا استاد ہے۔ اس کی زبان کی سادگی، روانی اور بے ساختہ پن اور اس زبان میں اظہارِ خیال حیرت انگیز ہے۔ اس نے اردو کو روزمرہ، محاورات اور شوخ اسلوبِ بیان سے مالا مال کر دیا ہے۔ یہ بات داغ پر ختم ہے۔ اس کا اثر اس کے ہم عصر شاعروں پر بھی ہوا.

جب اردو ادب نے محض تصنّع اور نقّالی کا روپ اختیار کر لیا تو ملک کی دماغی زندگی پر مغرب کا اثر پڑنا شروع ہوا۔ یہ ہندوستانی طبائع کے لیے خیالات کی نئی دنیا تھی۔ پرانی روایات بدل گئیں۔ [جدید سائنس کی بدولت خیال آرائی کی جگہ حقیقت نگاری نے لے لی]۔ مذاقِ سخن کے اصولوں میں انقلاب پیدا ہو گیا۔ مُسجّع و مقفّی زبان کے بجائے سادگی اور زنانہ پن کے بجائے مردانہ پن اور خود اعتمادی پیدا ہو گئی.

اس عہد کی ایک ممتاز ہستی محمّد حسین آزاد (م ۱۹۱۰ء) ہیں۔ یہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے مغرب کی اُبلتی ہوئی شراب سے اپنا جام بھرا۔ وہ زبان کے محقّق اور مسجّع نثر کے استاد تھے، مگر وہ بڑے شاعر نہ تھے۔ وہ صرف مٹی کی مورتیں بنانا جانتے تھے۔ ان کے ہم عصر حالی کی حالت بالکل دوسری تھی.

خواجہ الطاف حسین حالی (۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء تا ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء) پانی پت میں پیدا ہوئے، جہاں ہندوستان کی تین فیصلہ کن لڑائیاں ہوئیں اور سلطنتوں نے پلٹا کھایا۔ ان کا لڑکپن اور جوانی دلّی میں بسر ہوئی۔ یہ مغلیہ سلطنت کے زوال کا زمانہ تھا۔ اس میں سیاسی اور معاشی تبدیلیوں کا ہونا ناگزیر تھا۔ مغلیہ سلطنت کے اقبال کا سورج انہوں نے اپنی آنکھوں ڈوبتا دیکھا تھا۔ ان تمام واقعات کا ان کے قلب پر گہرا اثر ہوا۔ ادبی فیض انہیں شیفتہ کی صحبت اور غالب کی شاگردی سے پہنچا.

ان کی ابتدائی شاعری عام طرز کی تھی، لیکن جدید اثر نے ان کی شاعری کا رخ فطرت پسندی (نیچرل ازم) اور حقیقت نگاری کی طرف پھیر دیا۔ ان کی قومی اور اخلاقی شاعری علی گڑھ تحریک کا نتیجہ ہے۔ سر سیّد احمد خاں کی تحریک سے ملک میں ایک جدید تہذیب کا دَور شروع ہوا، جس نے مسلمانوں کی دماغی زندگی میں ایک نئی روح پھونک دی۔ حالی نے ان جدید خیالات کا گیت گایا۔ اسلامی حکومتوں کے زوال نے [ان کی شاعری میں] ایک عجیب و غریب درد پیدا کر دیا تھا۔ انہوں نے اس کھوئے ہوئے عظمت و جلال کو دل سوز و گداز اور درد سے بیان کیا ہے۔ انہوں نے اپنے مسدّس مدّ و جزرِ اسلام میں تاریخِ زمانۂ گزشتہ ہی کو زندہ نہیں کیا بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کی قومی زندگی کا مرقّع بھی حیرت انگیز صفائی سے پیش کیا ہے۔ اگرچہ ان کی شاعری کی بنیاد ایک زوال یافتہ قوم کی گہری بے آواز مایوسی پر ہے، جسے پڑھ کر بے اختیار دل بھر آتا ہے، مگر وہ آتے پھر سے بنانا اور تعمیر کرنا بھی چاہتے ہیں.

حالی اگرچہ انگریزی زبان کے ادب سے واقف

نہ تھے، تاہم وہ ان چند لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے باوجود زبان نہ جاننے کے بساط بھر انگریزی خیالات و ادب کی ایک گونہ ترجمانی کی ہے۔ انھوں نے اردو ادب میں ایک نئی جان ڈال دی۔ شاعری حالی کے لیے صداقت کا جذبہ ہے، یہاں تک کہ بعض اوقات صداقت کی خاطر وہ فن کے حسن سے بھی دست بردار ہو جاتے ہیں۔ وہ زندگی کے بڑے نقّاد ہیں۔ ان کی زبان پاک، صاف اور پر اثر ہے۔ بول چال کے وہ سادہ، اچھوتے، جاندار الفاظ جن کی اس وقت تک دربار میں رسائی نہیں ہوئی تھی انھوں نے اپنی نظموں میں بڑی خوبی سے استعمال کیے ہیں۔ انھوں نے اپنی قوم کی بے زبان عورتوں کی حمایت بڑی دردمندی سے کی ہے؛ چنانچہ مناجاتِ بیوہ ان کا دوسرا شاہکار ہے، جو انتہائی سادہ اور ایسی زبان میں ہے جو اس موضوع کے لیے خاص طور پر موزوں ہے اور اس قدر پردرد اور دل گداز ہے کہ اسے پڑھ کر سخت سے سخت دل بھی پسیج جاتا ہے۔ چپ کی داد ان کی ایک دوسری نظم ہے، جس میں اپنے ملک کی عورت کی عصمت، شرافت اور بے بسی کو عجیب انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ مرثیہ اردو میں شہیدِ کربلا کے لیے مخصوص تھا۔ حالی نے قوم کی بعض برگزیدہ ہستیوں کے ایسے مرثیے لکھے ہیں جن کی نظیر ہماری زبان میں اس سے پہلے نہ تھی۔ غالب کا مرثیہ اردو ادب میں شاہکار کا درجہ رکھتا ہے اور حکیم محمود خان کا مرثیہ گویا دلّی کا مرثیہ ہے۔

مغربی خیالات کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو دیکھ کر، جو قدیم روایات کو بہائے لیے جا رہا تھا، اکبر الہ آبادی (۱۸۴۶، تا ۱۹۲۱ء) نے مشرقی تہذیب و روایات کی حمایت میں اپنی آواز بلند کی اور اپنی طنز و تضحیک کے زہریلے تیر یورپ اور اس کی فضولیات کے پرستاروں پر برسانے شروع کیے۔ انھوں نے علی گڑھ تحریک کو بھی نہیں بخشا۔ علی گڑھ اور سر سید احمد خان تو گویا ان کے مزاح و طنز کے خاص ہدف تھے۔ انھیں اندیشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یورپ کی مادیت کا سیلاب اسلام اور اسلامی ثقافت کو لے ڈوبے۔ ہر نئے خیال اور جدید تحریک کو وہ بدگمانی کی نظر سے دیکھتے اور ان کے ہاتھوں اس کی بُری گت بنتی۔ انھیں خصوصاً ان تنگ نظر ہندیوں سے سخت نفرت تھی جو اندھا دھند اہلِ یورپ کی نقالی کرتے تھے، اگرچہ خود ان کی نظر بھی محدود تھی؛ نئے خیال سے بدکتے اور مذہب کے نام پر ان کا مضحکہ اڑاتے تھے۔ ان کا اسلوبِ بیان بہت ستھرا، پُر لطف اور پر مزاح ہے۔ ان کی طنز بڑی گہری اور کاری ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ بہت مقبول ہوئے؛ لیکن یہ مقبولیت اب کم ہوتی جا رہی ہے، کیونکہ ان کے اس قسم کے کلام کا معتدبہ حصہ وقتی تھا؛ اب اس کا ڈنک نکل گیا ہے۔

شاعری کے اس جدید دور میں تین شخصیتیں دوسروں سے الگ نہایت بلندی پر نظر آتی ہیں۔ غالب، حالی اور اقبال۔ ان تینوں کے کلام نے مردہ شاعری میں انقلاب پیدا کیا۔ غالب نے اگرچہ کوئی نئی راہ نہیں نکالی، لیکن ان کی جدتِ فکر، بلندیِ تخیل اور بیان کی شوخی نے پرانی شاعری میں جان سی ڈال دی۔ باوجود زندہ دلی کے ان کے کلام میں یاسیت جھلکتی ہے۔ اس کے بعد ہی زمانہ بدلتا اور اس کے ساتھ ہماری شاعری بھی بدل جاتی ہے اور حالی نے تو آ کر ہماری شاعری کا رخ یکسر موڑ دیا۔

اقبال [م ۱۹۳۸ء] میں گو غالب کی سی بلند پروازی تخیّل اور حالی کا سا سوز و گداز نہ ہو لیکن ان کے کلام میں جو ولولہ جوش اور تخلیقی قوت ہے وہ کسی دوسرے شاعر کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔ اگرچہ انھوں نے فرنگی تہذیب، جمہوریت،

وطنیت اور مادّیت کے بُت بڑی بےدردی سے توڑے ہیں لیکن ہماری شاعری میں سب سے زیادہ مغربی خیالات سے تمتّع انہیں نے حاصل کیا ہے۔ وہ بہت بڑے مفکّر اور عظیم المرتبت شاعر ہیں۔ انہوں نے ان حکیمانہ افکار کو جو مغرب و مشرق کی حکومتوں کے گہرے مطالعے، ذاتی غور و فکر اور زندگی کے تجربات سے حاصل ہوئے اپنے جذبات و وجدانات میں ڈبو کر شعر کے قالب میں ایسے لطیف، پُرجوش اور انقلاب انگیز پیرایے سے ادا کیے ہیں کہ ان کے پڑھنے سے مردہ دلوں میں بھی زندگی کے آثار نمودار ہونے لگے۔ انہوں نے مسلمانوں کو، جو مغرب سے مرعوب اور برادرانِ وطن سے محجوب، عارضۂ کمتری میں مبتلا، مایوس و دل شکستہ تھے، عزتِ نفس اور خودداری کا پیغام سنایا اور خودی کا جدید تصوّر پیش کر کے ان کی ہمتوں میں بلندی اور عزائم میں استقلال پیدا کیا۔ ابتداء میں انہوں نے مقبولِ عام شاعری کی۔ بعد میں وطنیت کے گیت گائے اور خاکِ وطن کا ہر ذرہ انہیں دیوتا نظر آیا اور وہ ایک نئے شوالے کی بنیاد استوار کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے ملک کی اجتماعی زندگی اور بنیادی اصولوں پر بھی نظر ڈالی اور بندۂ مزدور کو بیداری کا پیغام دیا۔ آخر میں وہ وطنیت سے نکل کر تعمیرِ ملّت کی طرف مائل ہو گئے اور بنی نوعِ انسان کو اپنا پیغام دیتے ہیں۔ یعنی وہ قوموں کو ایک روحانی رشتے میں منسلک کرنا چاہتے ہیں، جو اسلام کے بنیادی اصولوں کی پیروی میں ہے۔ ان کے خیال میں اسی میں بنی نوعِ انسان کی مشکلات و مصائب کا حل اور ان کی نجات ہے۔

اقبال نے اپنے کلام سے اردو زبان کا مرتبہ اتنا بلند کر دیا ہے کہ اس سے پہلے اسے نصیب نہیں ہوا تھا۔ اب اردو کی تنگ دامانی کی شکایت اس شدّت سے باقی نہیں رہ گئی۔ وہ بلا شبہ شاعرِ مشرق کے خطاب کے مستحق ہیں۔

اقبال کی شاعری کا اثر بعد کے اردو شاعروں پر بہت کچھ ہوا۔ وہ ان کے خیالات ہی سے متاثر نہیں ہوئے بلکہ الفاظ اور تراکیب بھی اسی قسم کی استعمال کرنے لگے۔

غزل اپنی رعنائی، حسنِ بیان، سبک‌پن، رمزیت اور اشاریت کی وجہ سے ہماری شاعری پر چھائی ہوئی ہے۔ اس کا میدان حسن و عشق ہے۔ اگر کوئی اور بات بھی کہنا ہوتی ہے تو اسی کی بول چال اور اشاروں میں کہنا پڑتی ہے۔ غزل کا قدیم اسلوب داغ پر ختم ہو جاتا ہے۔ حالی کی تنقید نے اسے ایک طرف تو ابتذال و پستی سے بچایا اور دوسری طرف لفظی صنعت گری اور بےجان و بےلطف قافیہ‌بندی کی مشق سے نجات دلائی۔ حالی کے پیشِ نظر غزل کی اصلاح تھی۔ اس کے سب اتار چڑھاؤ اور محاسن و عیوب ان کی نظر میں تھے۔ ان کی اصلاح [کے خیال] کی محرّک وہ بد ذوقی تھی جس نے غزل کو لفظوں کا کھیل بنا دیا تھا۔ اس میں خیال کی جدّت تھی نہ تازگی؛ خیال پس پشت جا پڑا تھا۔ حالی کی تنقید نے غزل کو پستی اور لفظی شعبدہ‌بازی سے نکالا۔ مضامین کے لحاظ سے وسعت کا مشورہ دیا اور اس صنفِ سخن کو زندگی سے قریب‌تر لانے کی طرف توجہ دلائی۔ [اس کے لیے] صداقت اور خلوص لازم شرط تھی۔ حالی نے خود بھی اس پر عمل کر کے اچھی مثال پیش کی۔ ان کی غزلیں بھی حسن و عشق [کے ذکر] سے خالی نہیں۔ ان میں عشق کے نازک جذبات و احساسات اور انسان کی نفسی کیفیات کو بڑی خوبی سے ادا کیا گیا ہے۔ چونکہ ان کی شاعری کا مقصد قومی اصلاح تھا اس لیے یہ خیالات بھی ان کی غزل میں داخل ہو گئے ہیں۔ اس سے بعض اوقات غزل کی وہ شان باقی نہیں رہتی جس سے غزل عبارت ہے، تاہم اس سے وسعت

کا رستہ کھل گیا۔ بعد کے شعراء ان کی تقلید اور مثال سے کسی نہ کسی صورت سے ضرور متاثر ہوتے رہے۔

غزل کی قدیم روایت اس وقت حسرت، اصغر اور فانی کے دم سے قائم تھی۔ جہاں تک غزل کا تعلق ہے حسرت اپنے وقت کے مصحفی ہیں۔ حسرت کی شاعری خالص عشقیہ ہے۔ وہ محبوب کے انداز بیان کرنے میں حقیقت سے ہم کنار معلوم ہوتے ہیں۔ انہوں نے عشقیہ واردات کو سچے اور صاف طور سے بیان کیا ہے۔ یہ صوفیہ کا عشق نہیں بلکہ عام انسانوں کا عشق ہے۔ ان کی غزلوں میں کہیں کہیں سیاسی رنگ بھی آ گیا ہے، مگر بے اثر ہے۔ غزل میں جدت کا رنگ بھرنے میں اصغر کا بھی حصہ ہے۔ ان کا میلان اگرچہ صوفیانہ خیالات کی طرف ہے اور ان کی نظر مسائل حیات پر حکیمانہ ہے، لیکن انسانی حسن کی کیفیات اور اثر کو بھی بڑی خوبی سے اور بعض اوقات کیف آور انداز سے بیان کیا ہے۔ فانی زندگی سے بیزار نظر آتے ہیں۔ ان کے کلام پر سراسر حزن و ملال اور یاسیت چھائی ہوئی ہے، مگر باوجود اس کے وہ حسن و عشق کے اسرار بیان کر جاتے ہیں، جو غزل کے لوازم میں سے ہیں۔ اصغر اور فانی دونوں جذبات کی رو میں بہہ نہیں جاتے اور باوجود وفورِ جذبات کے ہوش و خرد کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ بخلاف ان کے جگر حسن و عشق کے شاعر اور ان کی نفسیات کے ماہر ہیں۔ انہوں نے غزل میں بڑی رنگینی اور سرمستی پیدا کی ہے۔ اس وقت جب کہ نظم کے مقابلے میں غزل کا اقتدار گھٹتا نظر آ رہا تھا جگر نے اس کی پشت پناہی کی اور اپنے والہانہ اور سرور افزا کلام سے تغزل کا رنگ پھر جما دیا۔

لکھنؤ بھی جدید اثرات سے نہ بچا۔ وہاں کے شعراء کو اپنی پرانی اور غیر شاعرانہ طرز کو خیرباد کہنا پڑا۔ انہوں نے تصنع اور لفظی صناعی کو ترک کر کے سادگی اور حقیقت کو پیش نظر رکھا۔ چکبست کی غزلیں حسن و عشق کے ذکر سے خالی ہیں۔ وہ وطنیت اور "ہوم رول" (Home Rule) کا راگ گاتے ہیں۔ ان کی نظر غزلوں میں بھی سماجی اور سیاسی مسائل کی طرف پڑتی ہے، لیکن انہوں نے آداب غزل کو ترک نہیں کیا۔ [جدید] شعرائے لکھنؤ نے ناسخ کی تقلید چھوڑ کر غالب و میر کی پیروی کی طرف توجہ کی۔ صفی، عزیز، ثاقب، آرزو اور اثر کا کلام اس کا شاہد ہے! خصوصاً آرزو نے سادہ اردو کو اپنی سریلی بانسری میں ہندی کے سانچے میں خوب ڈھالا ہے اور ایک نئی فضا پیدا کر دی ہے۔ اثر کی غزل میں سادگی، صفائی، نفاست اور رنگینی پائی جاتی ہے، جس سے ان کی غزل میں تازگی پیدا ہو گئی ہے۔ یگانہ [چنگیزی] میں عاشقانہ رنگ ذرا گہرا ہے۔ وہ کسی کے سامنے جھکنا نہیں جانتے۔ ان کی خودداری اور بیباکی حد سے بڑھی ہوئی ہے۔ انہوں نے اپنے بعض ہم عصر شاعروں کی طرح مسائل حیات پر بھی نظر ڈالی ہے۔ وہ حسن و عشق کے معاملات کو بھی فلسفیانہ رنگ میں پیش کرتے ہیں۔ [بحیثیتِ مجموعی] یگانہ نے غزل میں جدت پیدا کی ہے۔

اقبال کے بعد جس شاعر نے ملک میں عام مقبولیت حاصل کی وہ جوش ہیں، اگرچہ ان کے کلام میں وہ گہرائی نہیں جو اقبال کے کلام میں ہے۔ وہ اسم با مسمی ہیں۔ شاعرِ شباب بھی ہیں اور شاعرِ انقلاب بھی۔ یہاں رومان اور انقلاب باہم یکجا نظر آتے ہیں۔ وہ بہت خوش گو اور خوش فکر شاعر ہیں۔ ان کے کلام میں شان و شکوہ اور ہمہمہ ہے۔ وہ اپنے دل کی بات بغیر جھجک کے آزادی کے ساتھ کہہ دیتے ہیں۔ انہیں اپنا مافی الضمیر ادا کرنے میں کوئی دقت پیش نہیں

آئی ۔ الفاظ ان کے سامنے ہاتھ باندھے کھڑے رہتے ہیں ۔ ان کے کلام میں دریا کی سی روانی ہے ۔ بعض اوقات یہ روانی خوفناک طغیانی کی صورت اختیار کر لیتی ہے؛ خصوصاً جب وہ مظلوموں اور مزدوروں کی زندگی کا نقشہ کھینچ کر سرمایہ داروں اور حکومتوں پر گرجتے ہیں یا جب وہ فرنگی سیاست کی کارستانیوں اور اپنے قومی معاشرے کی خرابیوں اور بدکاریوں کی قلعی کھولتے ہیں ۔ وہ اب غزل سے بیزار ہیں [کیونکہ] غزل میں ان کے خیالات کی گنجایش نہیں ۔ حالی اور اقبال نے بھی غزلیں کہی ہیں اور اپنے افکار ان میں ادا کیے ہیں اور اس غرض کے لیے مسلسل غزلوں سے بھی کام لیا ہے، مگر غزل مربوط اور مسلسل خیالات کے ادا کرنے سے قاصر ہے ۔ اسی وجہ سے حالی اور اقبال نے دوسری اصناف سخن، یعنی مثنوی، قطعہ، مسدس، ترکیب بند وغیرہ سے کام لیا ہے ۔ جوش کو بھی یہی کرنا پڑا ۔ اب وہ نظم کے شاعر ہیں ۔ ان کی بعض خاص نظمیں زندہ رہنے والی ہیں ۔ ان کا میلان اشتراکیت کی طرف ہے، مگر عمل آدھا اور کہنہ ہے.

سیماب بہت پرگو شاعر ہیں ۔ انہوں نے ہر صنف میں طبع آزمائی کی ہے ۔ وہ فن کی طرف زیادہ مائل ہیں ۔ ان کے کلام میں ایسے جذبات و احساسات نہیں پائے جاتے جو دل پر اثر کریں ۔ قریب قریب یہی کیفیت علی اختر کی ہے.

خالص غزل گویوں کا زمانہ حسرت، اصغر، فانی اور جگر تک رہا ۔ اس کے بعد نئے شاعروں کی آمد ہوئی، جو نظمیں لکھتے ہیں، مگر غزل نے ساتھ نہ چھوڑا بلکہ اس زمانے میں اسے اور فروغ ہوا اور مشاعروں نے اسے مزید رونق بخشی ۔ طرحی مشاعروں کی جگہ غیر طرحی مشاعرے ہونے لگے ۔ مشاعرہ غزل ہی کی خاطر بنا تھا اور غزل ہی مشاعروں پر چھائی ہوئی تھی؛ اب غزل کے ساتھ نظمیں بھی پڑھی جانے لگیں ۔ نئے شاعر نظموں کے ساتھ غزلیں بھی لکھتے ہیں ۔ غزل کے دو مصرعوں سے ان کی سیری نہیں ہوتی ۔ اختر شیرانی، حفیظ جالندھری، ساغر نظامی، احسان دانش اور روش صدیقی کا شمار انہیں شعراء میں ہے ۔ انہوں نے مختلف قومی، مذہبی اور ملکی موضوعات پر نظمیں لکھی ہیں ۔ اختر شیرانی اپنے وقت میں رومانیت کے علمبردار تھے ۔ ان کی شاعری میں ترنم، موسیقیت، شادابی اور شدید عاشقانہ جذبات پائے جاتے ہیں ۔ سانیٹ (Sonnet) کو اردو میں شیرانی نے رواج دیا.

جدید ترین شعراء میں فیض، مجاز، جذبی، جان نثار اختر، علی سردار جعفری، احمد ندیم قاسمی اور مخدوم محی الدین ترقی پسند ہیں ۔ ان کے ہاں رومان و حقیقت یا رومان و سیاست باہم مل جاتے ہیں ۔ ن ۔ م ۔ راشد، میراجی اور اختر الایمان کے ہاں اشاریت اور ابہام پایا جاتا ہے ۔ ان میں جنسی لذت کی طرف میلان بڑھا ہوا ہے، جو بعض اوقات عریانی کی حدود میں بھی جا پہنچتا ہے.

فراق کی غزل میں بھی نئے دور کا احساس موجود ہے ۔ انہوں نے بھی غزل میں وسعت پیدا کی ہے ۔ وہ ان کے مذہبی، سیاسی اور عمرانی تجربات ہیں جن سے ان کی غزل میں تنوع پیدا ہو گیا ہے ۔ وہ حسن و عشق کی کیفیت کو حقیقی رنگ میں بیان کرتے ہیں اور دیکھ کر ہی نہیں، چھو کر بھی لذت حاصل کرنا چاہتے ہیں ۔ ان کے مزاج میں رومانیت ہے، جس نے غزل میں خاص شان پیدا کر دی ہے ۔ ان کی غزلوں میں فلسفیانہ رجحان بھی ہے، مگر وہ اس دنیا اور مادی حیات سے آگے نہیں جاتے ۔ کچھ شاعر اور بھی ہیں جن کا کلام منظر عام پر آیا ہے، مثلاً قیوم نظر، یوسف ظفر، حفیظ ہوشیارپوری، مجروح، مختار ہوشیارپوری، عدم، سلام مچھلی شہری، ناصر کاظمی، فضلی، مسعود حسین خان، ابن انشاء،

وغیرہ۔ نئے شاعروں میں دو چار کے سوا ابھی اوروں نے اپنا مقام حاصل نہیں کیا۔ کچھ ابھی سے تھک گئے ہیں اور ان کے پاس کہنے کے لیے کوئی نئی بات نہیں رہی؛ کچھ ایسے ہیں جن کی شہرت فی الحال ان کی صرف دو چار غزلوں یا نظموں پر ہے اور کچھ ایسے ہیں جنھوں نے ابھی ابھی اس کوچے میں قدم رکھا ہے۔ وقت اس کا فیصلہ کرے گا کہ کون کس رتبے کا ہے۔

اس زمانے میں شعراء نے نئے تجربے بھی کیے ہیں، مثلاً غیر مقفّی اور آزاد نظم۔ راشد، میراجی، ڈاکٹر خالد وغیرہ نے کچھ نظمیں اس قسم کی لکھی ہیں۔ اس سے قبل پرانے شاعروں میں مولوی محمد اسمٰعیل، مولانا طباطبائی، مولانا شرر، پنڈت کیفی دہلوی نے بھی [اس میدان میں] طبع آزمائی کی تھی؛ لیکن یہ طرز مقبول نہ ہوئی۔ اس کے لیے بڑی قدرتِ کلام اور ذوقِ سلیم کی ضرورت ہے تا کہ قافیہ و ردیف سے جو ترنم اور کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کی کمی کو وہ اپنے اسلوبِ بیان کے حسن اور الفاظ و حروف کی صوت و ترتیب سے پورا کر سکے، لیکن اس طرز سے ہم بے اعتنائی نہیں برت سکتے، کیونکہ جب ہماری زبان میں ڈرامے، رزمیہ نظمیں یا اسی قسم کے موضوعات پر لکھنے کی نوبت آئے گی تو یہ طرز اختیار کرنا پڑے گی۔

ہمارے قدیم شعراء میں محبوب کا تصوّر خیالی تھا۔ نئے شاعروں میں یہ تصور زیادہ‌تر حقیقی اور مادّی ہے۔ ہمارے نئے شاعروں اور ادیبوں میں بہت سے ایسے ہیں جن پر فرائڈ Freud اور مارکس Marks کے نظریوں کا اثر ہے۔ ان میں سے ایک کا تعلّق نفسیات سے ہے اور دوسرے کا سیاسیات سے۔ ان نظریوں سے بلاشبہ ہمارے ادب کو فائدہ پہنچا ہے۔ نفسیات نے اندرونی کیفیات کے تجزیے میں مدد دی اور اشتراکیت نے فرد اور معاشرے کے امتیاز اور ان کے حقوق اور ذمہ‌داریوں کو سمجھایا، لیکن جن ادیبوں نے ان نظریوں کو تنقیدی نظر سے نہیں پرکھا وہ غلط رستے پر جا پڑے؛ کچھ تو تحتِ شعور کے فلسفے میں گم ہو کر لذّت پرستی کے عارضے میں مبتلا ہو گئے اور کچھ بغیر یہ سمجھے کہ وہ کس ماحول اور کس معاشرے میں ہیں بغاوت پر آمادہ ہو گئے۔

ہر زبان کے ادب میں اوّل قدم گیت، نظم یا شعر کا آیا۔ نثر بہت بعد کی چیز ہے۔ اردو ادب کا آغاز بھی اسی نہج سے ہوا۔ نظم کی طرح نثر کی ابتدا بھی دکن سے ہوئی۔ اردو نثر کی سب سے پہلی کتاب معراج العاشقین سمجھی جاتی ہے۔ اس کی حقیقت میں گزشتہ اوراق میں لکھ چکا ہوں۔ اس سے قطع نظر کی جائے تو سب سے قدیم نثر ہمیں میران جی شمس العشاق[؟] کی ملتی ہے۔ آپ کا ایک مختصر رسالہ ہے، جس کا نام شرح مرغوب المطلوب ہے۔ اس میں چھوٹے چھوٹے دس باب ہیں، جن میں شریعت اور طریقت کی باتیں بیان کی ہیں؛ نمونہ اس نثر کا یہ ہے: ''خدا کہیا تحقیق مال اور پینگڑے (=اولاد) تمھارے دشمن ہیں۔ چھوڑیو دشمناں کوں۔ اے کیسا غفلت ہے جو تجھے اندھلا (= اندھا) کیا موت کی یاد تھی (=سے) تجھے بسرا [کر]''۔

دکنی نثر کی دوسری کتاب شرح تمہید ہمدانی یا شرح شرح تمہید ہے۔ یہ تمہیدات عین القضاۃ کا ترجمہ ہے۔ مترجم شاہ میران (شاہ میران حسینی یا میران جی خدانما[؟])، امین الدین اعلیٰ[؟] کے مرید اور ساکن بلدۂ حیدرآباد دکن ہیں۔ ان کا سنہ وفات ۱۰۷۴ھ ہے۔ کتاب کی زبان ٹھیٹ دکنی اردو ہے، لیکن صاف ہے، مغلق نہیں۔ کتاب میں تصوّف کے مسائل، مسائلِ شرعیہ، عقائد اور قرآن کی بعض آیات کے باطنی معانی بیان کیے گئے ہیں۔ میرے کتب خانے میں اس کے تین نسخے ہیں:

سب سے قدیم نسخے میں سنہ کتابت ۱۰۱۲ھ لکھا ہے ۔ اس حساب سے یہ دکنی اردو کی بہت قدیم کتاب ہے ۔

میراں جی شمس العشاق[۲] کے فرزند و خلیفہ برہان الدین جانم[۳] (م ۹۹۰ھ) کا ایک خاصا بڑا رسالہ کلمۃ الحقائق دکنی اردو میں ہے ۔ اس میں تصوف کے مسائل بطرزِ سوال و جواب بیان کیے ہیں ۔

مذکورۂ بالا کتابیں اگرچہ اردو نثر کی قدیم‌ترین کتابیں ہیں اور تاریخی حیثیت رکھتی ہیں لیکن ادبی نظر سے ان کا درجہ کچھ زیادہ بلند نہیں ۔ ملا وجہی کی سب رس پہلی کتاب ہے جو اس بلند مرتبے کا دعوی کر سکتی ہے ۔ یہ ۱۰۴۵ھ / ۱۶۳۵ء میں تصنیف ہوئی ۔ اس میں حسن و عشق کی عالم گیر حقیقت کو مجاز کی صورت دے کر قصے کے پیرایے میں بیان کیا گیا ہے اور دونوں کو میدانِ کارزار میں لا کر ایک دوسرے کے مقابل صف آرا کر دیا ہے ۔ پوری کتاب مقفی عبارت میں ہے ۔ باوجود قافیے کی پابندی کے اسلوب بیان صاف، شگفتہ اور رواں ہے ۔ زبان چونکہ پرانی ہے، بعض الفاظ اور محاوروں کے سمجھنے میں الجھن ہوتی ہے ۔ اردو ادب میں یہ کتاب خاص اور ممتاز حیثیت رکھتی ہے ۔ وجہی پہلا شخص ہے جس نے اپنی زبان کو ''زبانِ ہندوستان'' لکھا ہے ۔

شاہ امین الدین اعلٰی نے، جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے، نثر میں بھی بعض رسالے لکھے ہیں ۔ ان میں ایک گفتارِ شاہ امین ہے، جس میں تصوف کے بعض مسائل اور بعض اصطلاحات کی تشریح کی ہے ۔ دوسرا مختصر رسالہ گنج مخفی ہے ۔ اس میں شاہد و شہود کی بحث ہے ۔

اسی عہد کی ایک کتاب شمائل الاتقیاء ہے، جو ترجمہ ہے اسی نام کی ایک کتاب کا، جس کے مصنف رکن عماد الدین دبیرِ معنوی و مریدِ برہان الدین غریب ہیں ۔ مترجم کا نام میراں یعقوب ہے ۔ یہ ترجمہ انھوں نے ۱۰۷۸ھ میں شروع کیا اور کئی سال میں ختم ہوا ۔ کتاب کا موضوع تصوف و طریقت کے مسائل ہیں ۔ خاصی ضخیم کتاب ہے ۔ عبارت سادہ ہے ۔ میرے نسخے میں سنہ کتابت ۱۱۰۵ھ ہے ۔

میر حسن نے اپنے تذکرۂ شعرائے اردو میں لکھا ہے کہ میر محمد حسین المتخلص بہ کلیم جوان محمد شاہی نے [ابن العربی کی] فصوص الحکم کا ترجمہ اردو میں کیا تھا اور ایک کتاب نثر ہندی میں بھی لکھی تھی، جس کے دو ایک جملے بطور نمونہ تذکرے میں نقل کیے ہیں ۔ یہ جملے بہت اچھی صاف اردو میں ہیں ۔ تذکرہ ۱۱۸۸ اور ۱۱۹۲ھ کے درمیان کسی سنہ میں لکھا گیا ہے ۔ اس وقت کلیم کا انتقال ہو چکا تھا ۔ اس سے ظاہر ہے کہ شمالی ہند میں یہ دو کتابیں اردو نثر کی پہلی کتابیں ہیں، مگر نایاب ہیں؛ اب تک ان کا کہیں پتا نہیں لگا ۔

دوسری کتاب، نوطرزِ مرصع ہے، جس کے مصنف میر محمد حسین عطا خان متخلص بہ تحسین ہیں ۔ یہ بہت اچھے خوش‌نویس تھے اور اس بنا پر ان کا خطاب مرصع رقم تھا ۔ اس کتاب کی تکمیل مصنف نے وزیر الممالک نواب برہان الملک شجاع الدولہ (نواب اودھ) کے سایۂ عاطفت میں کی اور ان کے حضور میں پیش کرنا چاہتے تھے کہ اتنے میں نواب صاحب کا انتقال ہو گیا ۔ ان کی وفات کے بعد یہ کتاب نواب آصف‌الدولہ کے نام سے معنون کی گئی ۔ نواب آصف‌الدولہ کی تخت نشینی ۱۱۸۹ھ / ۱۷۷۵ء میں ہوئی ۔ یہ وہی قصہ ہے جسے میر امن نے باغ و بہار یا قصۂ چہار درویش کے نام سے لکھا ہے [اور جو فارسی کتاب باغ و بہار کا ترجمہ ہے] ۔ نو طرزِ مرصع کی عبارت رنگین اور تشبیہات

و استعارات سے مملو ہے ۔ تحسین نے اپنے بیان میں عام قصّہ گویوں کا طرز اختیار کیا ہے ۔ فارسی ترکیبوں اور الفاظ کی بھرمار ہے ۔

شاہ رفیع الدین دھلوی (۱۱۶۳ تا ۱۲۳۳ھ / ۱۷۵۰ تا ۱۸۱۸ء [؟ ۱۸۰۸ء]) اور ان کے بھائی شاہ عبدالقادر (۱۱۶۷ تا ۱۲۳۳ھ / ۱۷۵۳-۱۸۲۷ء) نے قرآن مجید کے ترجمے اردو میں کیے؛ لیکن یہ ترجمے بالکل لفظی ہیں؛ عبارت کا تسلسل اردو بول چال کے مطابق نہیں ۔ شاہ عبدالقادر کو اس ترجمے میں اٹھارہ سال لگے اور وہ ۱۲۰۵ھ / ۱۷۹۰ء میں تکمیل کو پہنچا ۔ اسی زمانے میں حکیم شریف خان دھلوی نے شاہ عالم بادشاہ کی فرمایش پر قرآن پاک کا ترجمہ کیا ۔ اس کا قلمی نسخہ ان کے خاندان میں حکیم محمّد احمد مرحوم کے قبضے میں تھا ۔ ترجمے کے آخر میں کاتب نے روز جمعہ ۹ ذیقعدۃ لکھا ہے ۔ حساب کرنے سے اس کا سنہ ۱۲۰۸ھ / ۱۷۹۳ء برآمد ہوتا ہے ۔ حکیم صاحب کے ترجمے کی زبان زیادہ صاف ہے اور لفظی پابندی میں سختی نہیں برتی گئی، اگرچہ شاہ صاحب کے ترجمے کی سی ادبی خوبیاں کسی دوسرے ترجمے میں نہیں ۔ حکیم شریف خان کا انتقال ۱۲۲۲ھ / ۱۸۰۷ء میں ہوا ۔

جدید اردو نثر کی بنیاد دراصل فورٹ ولیم کالج کلکتہ میں پڑی ۔ یہ کالج لارڈ ولزلی نے ۴ مئی ۱۸۰۰ء میں قائم کیا ۔ اس کا مقصد ان نو عمر انگریزوں کو تعلیم دینا تھا جو انگلستان سے ہندوستان بھیجے جاتے تھے ۔ چونکہ آگے چل کر ان کا تقرّر ذمہ دار عہدوں پر ہوتا تھا اس لیے اس قسم کی تعلیم کا انتظام کیا گیا تھا کہ وہ اہلِ ملک کی زبان اور اہلِ ملک کے حالات اور رسم و رواج اور آئین و قوانین سے واقف ہو جائیں ۔ اس ضمن میں کالج نے ہندوستانی زبان یعنی اردو کی بڑی خدمت کی ۔ اردو میں سادہ اور روزمرہ کی زبان لکھنے کا ڈھنگ ڈالا اور مقفّٰی اور مسجّع عبارت ترک کر دی گئی ۔ پچاس سے اوپر کتابیں تیار ہوئیں اور طبع کی گئیں، جن میں کچھ ترجمے تھے، کچھ تألیفات اور کچھ انتخابات، جو قصص و حکایات، تاریخ و تذکرہ، لغات، صرف و نحو اور مذہب پر مشتمل تھے ۔ کالج نے اردو زبان کے حق میں دو بڑے کام کیے ۔ ایک تو روزمرہ کی زبان کو سلاست اور صفائی کے ساتھ لکھنا سکھایا؛ دوسرے اس زمانے کے لحاظ سے لغت اور صرف و نحو پر جدید طرز کی کتابیں لکھنے کی کوشش کی ۔ اس میں کالج کے ڈائرکٹر جان گلکرائسٹ John Gilchrist کا بڑا ہاتھ تھا ۔ ایک اور اچھا کام کالج نے یہ کیا کہ نستعلیق ٹائپ کا مطبع قائم کیا اور کالج کی کتابیں اس میں چھپنے لگیں ۔

کالج کی بعض کتابیں اب بھی پڑھنے کے قابل ہیں، خصوصاً میر امّن کی باغ و بہار زبان کی فصاحت و سلاست اور بے تکلف طرزِ بیان کی وجہ سے اردو ادب میں ہمیشہ زندہ رہے گی ۔ میر امّن کو زبان پر بڑی قدرت ہے اور ہر موقع پر اس کی مناسبت سے صحیح اور ٹھیٹ لفظ استعمال کرتے ہیں اور ہر کیفیت اور واقعے کا نقشہ اس خوبی سے کھینچتے ہیں کہ ان کے کمالِ انشاپردازی کی داد دینا پڑتی ہے ۔ میر امّن کے علاوہ میر شیر علی افسوس بھی کالج میں ملازم تھے ۔ ان کی کتاب آرایش محفل، جو سجان رائے کی خلاصۃ التواریخ سے ماخوذ ہے، بہت مشہور ہے ۔ انھوں نے گلستانِ [سعدی] کا ترجمہ بھی باغِ اردو کے نام سے کیا ۔ سیّد حیدر بخش حیدری نے طوطا کہانی لکھی، جو محمد قادری کے فارسی طوطی نامہ کا ترجمہ ہے؛ اس کے علاوہ آرایش محفل (قصّۂ حاتم طائی)، گلِ مغفرت وغیرہ کئی کتابیں اردو میں ترجمہ کیں ۔ میر بہادر علی حسینی نے میر حسن کی مثنوی

سحر البیان کے قصے کو نثر میں بیان کیا ھے، جس کا نام نثر بے نظیر ھے۔ مظہر علی خان ولا نے ھندی سے بیتال پچیسی کا اردو میں ترجمہ کیا اور اتالیق ھندی وغیرہ کئی کتابیں لکھیں۔ مرزا جان طپش کا بھی تعلق کالج سے رھا۔ ان کی کتاب شمس البیان فی اصطلاحات ھندوستان قابلِ ذکر ھے۔ طپش نے بہارِ دانش نام کا ایک منظوم عاشقانہ قصہ بھی لکھا ھے۔ وہ صاحبِ دیوان ھیں۔ کاظم علی جوان نے شکنتلا ناٹک کا اور شیخ حفیظ الدین احمد نے خرد افروز کے نام سے عیارِ دانش کا ترجمہ کیا۔ ان کے علاوہ خلیل خان اشک، نہال چند لاھوری، منشی بینی نرائن جہاں وغیرہ کئی اشخاص کالج سے متعلق تھے۔ گلکرائسٹ نے لغت اور صرف و نحو پر کتابیں لکھیں۔

ایک اور ادارہ، جس نے اردو زبان اور اُس وقت کے نظامِ تعلیم میں انقلاب پیدا کیا، مرحوم دھلی کالج تھا۔ اس کی تین بڑی خصوصیتیں تھیں: ایک یہ کہ یہ پہلی درسگاہ تھی جہاں مشرق و مغرب کا سنگم ھوا اور ایک ھی چھت کے نیچے مشرق و مغرب کے علوم و ادب ساتھ ساتھ پڑھائے جاتے تھے۔ اس ملاپ نے خیالات کے بدلنے، معلومات میں اضافہ کرنے اور ذوق کی اصلاح میں بڑا کام کیا۔ اس کالج سے ایسے روشن خیال اور بالغ نظر انسان اور مصنف نکلے جن کا احسان ھماری زبان اور معاشرے پر ھمیشہ رھے گا۔ دوسری خصوصیت اس کی یہ تھی کہ ذریعۂ تعلیم اردو زبان تھا۔ تمام مغربی علوم اردو ھی کے ذریعے پڑھائے جاتے تھے۔ تیسری خصوصیت یہ تھی کہ اس سے متعلق ایک مجلس ترجمہ (Translation Society) تھی، جو کالج کے طلبہ کے لیے انگریزی سے اردو میں درسی کتابوں کے ترجمے یا تالیف کا کام انجام دیتی تھی۔ اس کی مطبوعات کی تعداد قریب ڈیڑھ سو کے ھے، جو تاریخ، جغرافیا، اصول، قانون، ریاضیات اور اس کی متعلقہ شاخوں کیمیا، میکانیکیات، فلسفہ، طب، جراحی، نباتیات، عضویات، معاشیات وغیرہ علوم و فنون پر مشتمل تھیں۔ اگر ۱۸۵۷ء کی شورش کے بعد اس کا شیرازہ نہ بکھر جاتا تو یہ کالج ھماری زبان و ادب کی عظیم الشان خدمت انجام دیتا۔

فورٹ ولیم کالج نے بلاشبہ سادہ اردو لکھنا سکھائی، مگر اس کی تقریباً سب کتابیں قصص و حکایات کے ترجمے ھیں۔ دھلی کالج میں کالج کی جماعتوں کے درس کے لیے مختلف علوم و فنون کی کتابیں ترجمہ و تالیف کی گئیں، جس کا مقصد طلبہ کو مغربی علوم سے روشناس کرنا تھا۔ یہ سر سیّد احمد خان (۱۸۱۷ تا ۱۸۹۸ء) تھے جنھوں نے سنجیدہ اور علمی مضامین سادہ اور بےساختہ زبان میں ادا کرنے کا ڈھنگ ڈالا۔ ان کی تحریروں میں سادگی کے ساتھ استدلال اور عقلیت کی پختگی ھے۔ وہ ابہام سے بہت بچتے ھیں اور بعض اوقات اپنے خیال کو دل‌نشین کرنے کے لیے اس قدر سادگی اور وضاحت سے کام لیتے ھیں کہ عبارت بےرنگ ھو جاتی ھے؛ لیکن ان کے کلام میں اثر ھے، جو سادگیِ بیان اور خلوص کا نتیجہ ھے۔ اگرچہ سر سیّد احمد خان کا شمار ادیبوں میں نہیں لیکن ان کی تحریروں کا معتدبہ حصہ ایسا ھے جس میں خوش بیانی، مزاح اور ادبیت کا دلآویز رنگ پایا جاتا ھے۔ ان کے رسالۂ تہذیب الاخلاق نے اردو ادب میں انقلاب پیدا کر دیا۔ یہ انقلاب خیالات ھی میں نہیں اداے خیالات کی طرز میں بھی تھا۔ یہ نثرنگاری قدیم نثرنگاری سے جدا تھی، جس کا لازمی جزو تصنع اور آرایش تھا۔ بقول سر سیّد کے جہاں تک ھو سکا سادگیِ عبارت پر توجہ کی۔ اس میں کوشش کی کہ جو کچھ لطف ھو وہ صرف مضمون کی ادایگی میں ھو؛ جو اپنے دل میں ھے وھی

دوسرے کے دل میں بڑے کہ دل سے نکلے اور دل میں بیٹھے ۔ یہ نثرنگاری کا کمال ہے ۔

اس نوبت پر ہم مرزا غالب کے رقعات کو نظر انداز نہیں کر سکتے، جو زبان کی فصاحت و سلاست، بےساختگی، مزاح و ظرافت اور دلکش انداز کا بےمثال نمونہ ہیں ۔ ان کی مقبولیت ہمارے ادب میں کبھی کم نہ ہوگی ۔

وہ بزرگ جن کو جدید اردو کی نثرنگاری میں استادی کا مرتبہ حاصل ہے اور جن کی تصانیف ہمارے ادب میں کلاسکس classics کا درجہ رکھتی ہیں وہ یا تو وہ تھے جو سید احمد خاں کے زیرِ اثر آ گئے تھے یا وہ جن کی تعلیم قدیم دہلی کالج میں ہوئی تھی ۔

مولوی محمد حسین آزاد دہلوی دہلی کالج کے تعلیم یافتہ تھے ۔ وہ زبان کے محقق اور مسجع نثر کے استاد تھے اور اس کے باوجود کہ وہ بعض اوقات تکلف اور کہیں کہیں تصنع سے کام لیتے ہیں وہ اردو نثر کے ایسے صاحبِ طرز ہیں کہ جس کی مثال نہیں ۔ ان کی زبان میں غضب کی سادگی، شیرینی اور لطافت ہے ۔ ان کا قلم سحرنگار واقعات و حالات کا بیان ایسے پُر معنی، سبک اور لطیف الفاظ میں ادا کرتا ہے کہ آنکھوں کے سامنے نقشہ کھنچ جاتا ہے ۔ ان کی تصنیف آبِ حیات میں، جو باوجود بعض فنی اور تاریخی نقائص کے اردو میں ہمیشہ زندہ رہنے والی ہے، یہ کمال خاص طور پر نظر آتا ہے ۔ اس میں انہوں نے شعراء کی سیرت اور زندگی کے حالات اس خوبی سے بیان کیے ہیں کہ ان کی زندہ تصویریں آنکھوں کے سامنے آ جاتی ہیں ۔ ان کی دوسری کتابیں، یعنی نیرنگ خیال، دربار اکبری اور قصص ہند، حصۂ دوم، پڑھنے کے قابل ہیں ۔ وہ نقاد نہیں، اگرچہ انہوں نے سب سے پہلے اس طرف توجہ کی ۔ وہ اس کے اہل نہ تھے ۔ ان کی تنقید پرانے تذکرہ نویسوں کی طرح بیان و بدیع کے عیوب و محاسن اور مبہم الفاظ میں ایک قسم کی تفریط یا تنقیص ہوتی ہے ۔ ان کی رائیں ایک طرح سے روایتیں ہیں، جو بزرگوں سے سنی تھیں یا سینہ بہ سینہ چلی آرہی تھیں ۔ ان کی نثر بھی تنقید کے لیے موزوں نہیں ۔

حالی نے جس طرح اردو شاعری میں انقلاب پیدا کر کے صحیح راستے کی طرف رہنمائی کی اسی طرح اردو نثر پر بھی ان کا کم احسان نہیں ۔ نثر ہماری زبانوں (یعنی اردو، فارسی، عربی) میں ایک قسم کی نیم شاعری تھی، یعنی رنگین، مسجع یا مقفی عبارت — تشبیہوں، استعاروں اور مبالغے سے لدی ہوئی، خیال کم اور لفظوں کی بھرمار، ایک معنی کے لیے کئی کئی مترادف الفاظ ۔ جیسے صحیح نثر کہنا چاہیے اس کی ابتدا اگرچہ سر سید سے ہوئی لیکن حالی نے اس کی بنیادیں مضبوط کیں اور اسے سنوارا ۔ حالی کی نثر بڑی جچی تلی، سادہ اور متین ہوتی ہے ۔ متین سے میری مراد ایسی نثر سے ہے جس میں جان اور قوت ہو ۔ حالی کے مزاج اور کلام میں اعتدال اور قدیم اساتذہ کا سا ضبط ہے ۔ وہ جذبات سے مغلوب نہیں ہوتے؛ عقلیت اور استدلال کو پیش نظر رکھتے ہیں ۔ رنگین عبارت، جو تشبیہ و استعارہ سے مملو ہوتی ہے، ذہن کو اصل موضوع سے ہٹا کر لفظی صنائع اور آرایش کی طرف لے جاتی ہے اور اصل مضمون کی حیثیت ثانوی رہ جاتی ہے ۔ ان کی نثر میں الفاظ اور خیالات ایسے یکجان ہوتے ہیں کہ اس سے معنی میں روشنی اور کلام میں قوت اور شگفتگی پیدا ہو جاتی ہے ۔ ان کی نثر کی ایک اور خصوصیت ایجاز ہے ۔ پھیلاؤ سے کلام میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے ۔ وہ لفظ کے بہت بڑے نباض ہیں ۔ صحیح لفظ صحیح مقام پر جادو کا سا اثر کرتا ہے ۔ حالی جملوں کا کام لفظوں

سے لیتے ھیں ۔ وہ جملے میں ایسا برمحل لفظ بٹھا دیتے ھیں کہ سارا خیال چمک اٹھتا ھے ۔

جدید سوانح نگاری کی بنیاد بھی حالی نے ڈالی ۔ اس میں پہلی کتاب جو ان کے قلم سے نکلی وہ حیاتِ سعدی ھے ۔ سعدی کی حیات پر فارسی یا اردو میں کوئی سامان نہ تھا ۔ صرف شیخ کے کلام کے مطالعے سے شہد کی مکھی کی طرح ذرہ ذرہ چن کر حالی نے سعدی کی سیرت اور اخلاق اور حالات کو مرتّب کیا ھے اور کلام پر مفصّل تبصرہ اور اس کے محاسن اور ادبی نکات کو بڑی خوبی سے بیان کیا ھے ۔

حالی کی یادگارِ غالب اردو کے عالی مرتبہ شاعر پر پہلی کتاب ھے ۔ اگرچہ اس کے بعد غالب پر کئی کتابیں لکھی گئیں لیکن یادگارِ غالب کو پڑھ کر غالب کی عادات و اخلاق اس کی سیرت اور شخصیت کا جو نقشہ ھماری آنکھوں کے سامنے آ جاتا ھے، دوسری کتابیں اس سے قاصر ھیں ۔ یادگار نے پہلی مرتبہ غالب کی قدر و منزلت اور عظمت لوگوں کے دلوں میں بٹھائی اور اس کی سیرت اور کلام کے مختلف پہلوؤں اور اس کے اشعار کی ظاھری اور باطنی خوبیوں اور نکات کو اس انداز سے بیان کیا کہ غالب کی شخصیت انسان اور شاعر کی حیثیت سے اس رتبے کو پہنچ گئی جس کا وہ مستحق ھے ۔ یادگارِ غالب نے غالب کو زندۂ جاوید کر دیا ھے ۔

تیسری کتاب اس موضوع پر حیاتِ جاوید ھے ۔ نثر میں حالی کا یہ سب سے بڑا کارنامہ ھے ۔ اس میں صرف سیّد احمد خان کی سیرت، ان کے حالات اور کارناموں ھی کا ذکر نہیں بلکہ ایک اعتبار سے مسلمانوں کی ایک صدی کے تمدّن کی تاریخ ھے ۔ اس میں اس زمانے کی معاشرت، تعلیم، مذھب، سیاست، زبان، نئی تحریکیں اور ان کے اثرات و نتائج سب ھی کچھ آ گیا ھے ۔ یہ زمانہ بہت انقلاب انگیز تھا ۔ مسلمانوں کی حالت نہایت پست اور درماندہ ھوگئی تھی ۔ ان کی اصلاح کے لیے سر سیّد کی مساعی اور جد و جہد، مخالفوں کی یورش، حکومت کی بے التفاتی اور سردمہری، آپس کے تنازعے یہ سب حالات بہت دل چسپ اور عبرت انگیز ھیں ۔ ایک ایسے شخص کے حالات کا لکھنا، جو ھر طرف سے نرغے میں گھرا ھوا تھا، جو اپنی قوم کے لیے اپنوں اور غیروں سے مجاھدانہ لڑ رھا تھا اور جس کی اصلاح کا موضوع کوئی ایک نہ تھا، بلکہ تعلیم، معاشرت، زبان، مذھب، سیاست سب ھی میں اسے کام کرنا اور دخل دینا پڑتا تھا، حالی ھی کا کام تھا ۔ ھماری زبان میں یہ اعلیٰ نمونہ سوانح عمری کا ھے ۔ ادبی لحاظ سے بھی اس کتاب کا پایہ نہایت بلند ھے ۔

اردو میں جدید تنقید کی ابتدا بھی حالی سے ھوئی ۔ مقدمۂ شعر و شاعری میں شاعری کی ماھیت، حیات و معاشرہ سے اس کا تعلق، اس کے لوازم، زبان کے بعض اھمّ مسائل، اردو کی اصناف شاعری اور ان کے عیوب و محاسن اور اصلاح پر بہت معقول اور مفکّرانہ بحث کی ھے، خاص کر نیچرل شاعری پر جو کچھ لکھا ھے اس سے ان کی تنقیدنگاری کی عظمت کا اندازہ ھوتا ھے ۔ شعر کی خوبی کے لیے جن شرائط کو حالی نے لازم قرار دیا ھے ان پر خود بھی عمل کیا ۔ تنقید پر یہ پہلی کتاب ھے اور اس موضوع پر اب تک اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی ۔ ادبی تنقید میں حالی کا درجہ امام کا ھے ۔ ان کی تنقید نے اردو کے ذوقِ سخن کو بدل دیا ۔

مولوی نذیر احمد (۱۸۳۶ء تا ۱۹۱۲ء) نے قدیم دھلی کالج میں تعلیم پائی تھی ۔ اردو ادب میں ان کا خاص درجہ ھے ۔ یہ اردو کے پہلے ادیب ھیں جنھوں نے جدید طرز پر اردو میں ناول

لکھے ۔ یہ ناول مسلمانوں کی معاشرتی اور مذہبی اصلاح کے پیش نظر لکھے گئے ہیں ۔ ان کا پہلا ناول مرآۃ العروس ہے ۔ اس کا مقصد لڑکیوں کی تعلیم و تربیت ہے ۔ اس میں اوسط درجے کی شریف خاندان کی روزمرہ کی زندگی کا نقشہ ہے ۔ جب یہ کتاب چھپ کر شائع ہوئی تو بہت مقبول ہوئی اور [اس کے دو کرداروں] اصغری اور اکبری کے نام سگھڑاپے اور پھوہڑپن میں ضرب المثل ہو گئے ۔ ایک بڑی خوبی اس میں (اور ان کے اکثر دوسرے ناولوں میں) یہ ہے کہ عورتوں کی زبان اور ان کے خیالات کو ہو بہو اس خوبی سے ادا کیا ہے کہ عورتیں بھی قائل ہو گئیں ۔ ان کا دوسرا ناول بنات النعش اس کتاب کا گویا دوسرا حصہ ہے ۔ توبۃ النصوح کا موضوع ایک خاندان کی دینی اصلاح ہے ۔ محصنات میں دو بیویاں کرنے کے مضر اثرات کو بتایا ہے ۔ ابن الوقت میں انگریزوں اور انگریزی معاشرت کی بے جا تقلید کی خرابیاں دکھائی ہیں ۔ ان ناولوں کا مقابلہ آج کل کے ترقی یافتہ ناولوں سے نہیں کرنا چاہیے ۔ یہ پہلی کوشش تھی اور ان میں سے بعض ناول بہت مقبول ہوئے ۔ ان میں ایک عیب یہ ہے کہ قصے کے دوران میں بعض اوقات طویل وعظ شروع کر دیتے ہیں، جو کہیں کہیں تو اس مزاح و ظرافت کی بدولت جو مولانا کی فطرت میں تھی یا قصے کی مناسبت سے نبھ جاتے ہیں لیکن بعض اوقات ان کا پڑھنا اجیرن ہو جاتا ہے ۔ ان ناولوں میں اس وقت کے اوسط درجے کے مسلمان شرفاء کی گھریلو زندگی کا نقشہ بہت خوبی سے کھینچا گیا ہے ۔ بعض کرداروں کی نگارش میں کمال کیا ہے: وہ زندہ اور جیتے جاگتے معلوم ہوتے ہیں ۔ مرآۃالعروس میں اصغری و اکبری اور توبۃ النصوح میں مرزا ظاہردار بیگ کا کردار بہت پر لطف اور بے مثل ہے، اور کلیم کا کردار تو قصے کی جان ہے ۔ ان ناولوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو زندگی سے کس قدر دلچسپی تھی اور انہوں نے اپنے وقت کے اسلامی معاشرے اور اسلامی خاندانوں کے طرز زندگی اور ان کی نفسیات کو کس قدر گہری نظر سے دیکھا ہے اور کیسا سچا نقشہ کھینچا ہے ۔

ان کا ایک بڑا کارنامہ قرآن مجید کا اردو ترجمہ ہے ۔ قرآن پاک کا یہ پہلا ترجمہ ہے جس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ زبان کی سلاست و فصاحت کے علاوہ جہاں تک ممکن ہو اصل عربی کا زور اور اس کی شان قائم رہے ۔ اس کے علاوہ ان کی ایک ضخیم تصنیف الحقوق و الفرائض ہے ۔ یہ کتاب ارکان اسلام، احکام قرآن، اسلامی آداب و اخلاق اور شرعی معلومات کی چھوٹی سی انسائیکلوپیڈیا ہے ۔ ان کے علاوہ اور بھی مختلف موضوعات پر ان کی متعدد تصنیفات ہیں ۔

مولانا جیسے اعلیٰ درجے کے ادیب اور انشاء پرداز تھے ویسے ہی زبردست مقرر بھی تھے ۔ زبان پر ان کو حیرت انگیز قدرت تھی ۔ ان کے قلم میں بڑا زور تھا ۔ مشکل سے مشکل مطالب کو وہ اپنی خاص طرز میں آسانی سے ادا کر دیتے تھے ۔ ان کی تحریر میں بلا کی آمد تھی، مگر طبیعت میں ضبط نہ تھا؛ اس لیے بعض اوقات ان کا بیان عامیانہ رنگ اختیار کر لیتا تھا ۔

مولانا شبلی (۱۸۵۷ تا ۱۹۱۴ء) ان لوگوں میں ہیں جو سر سید احمد خان کے اثر اور فیض صحبت کی بدولت ایک محدود اور تنگ دائرے سے نکل کر علم و ادب کے وسیع میدان میں آئے ۔ انہوں نے اردو زبان میں اسلامی تاریخ کا صحیح ذوق پھیلایا ۔ تاریخ میں انہوں نے "ہیروز آف اسلام" کا ایک سلسلہ شروع کیا، جس کی ابتدا المامون سے ہوئی ۔ اس سلسلے میں متعدد نامور

اسلاف کے سوانح آ گئے ہیں ۔ ان میں سب سے مشہور اور مقبول کتاب الفاروق ہے ۔ ان کی آخری تصنیف، جسے ان کا شاہکار سمجھنا چاہیے، سیرت نبوی ہے، جو ان کے انتقال کی وجہ سے نا تمام رہ گئی اور جس کی تکمیل بعد میں ان کے فاضل شاگرد مولانا سلیمان ندوی نے کی ۔ اگرچہ وہ یورپی مؤرخین اور ان کے طرزِ تاریخ نویسی کے بہت شاکی ہیں اور اس کی سخت مذمت کرتے ہیں لیکن انہوں نے یورپی طرزِ تحقیق سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے ۔ علاوہ ان مستقل تصانیف کے انہوں نے بے شمار تاریخی اور تحقیقی مضامین لکھے ہیں ۔ اس سے پاکستان و ہندوستان کے اردودان طبقے اور خاص کر مسلمانوں میں تاریخ دانی اور تاریخ نویسی کا شوق پیدا ہو گیا ۔

شبلی شاعر بھی ہیں اور شاعرانہ مزاج بھی رکھتے ہیں؛ بڑے سخن سنج اور سخن فہم ہیں ۔ حالی کے بعد تنقیدنگاری میں انہیں کا نام آتا ہے ۔ وہ اس باب میں حالی سے بہت متاثر ہیں اور ان کی پیروی کرتے ہیں ۔ تنقید میں ان کی کتاب موازنۂ انیس و دبیر بہت مشہور ہے ۔ شروع میں جو اردو مرثیہ گوئی کی تاریخ بیان کی ہے وہ ناقص ہے ۔ وہ مرثیے کی ابتدا سودا سے کرتے ہیں، قدیم اردو مرثیوں کا انہیں علم نہیں؛ لیکن سودا کے بعد مرثیے میں جو ترقی ہوئی ہے اسے بخوبی بیان کیا ہے ۔ تاریخی بحث کے بعد فصاحت، بلاغت، واقعیت، نفسیاتِ انسانی، جذبات، مناظرِ قدرت اور واقعہ نگاری کے مختلف عنوانات قائم کیے ہیں اور ہر ایک کی حقیقت بیان کرنے کے بعد اپنی تائید میں میر انیس کے کلام سے منتخب اقتباسات پیش کیے ہیں ۔ ان بیانات کے بعد انیس کی شاعری کو رزمیہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ ان کے مرثیوں میں کہیں کہیں معرکۂ کارزار، لڑائی کے داؤں پیچ، تلواروں کی گونج، پہلوانوں کی مبارز طلبی، تلواروں اور نیزوں کے کرتب دکھائے گئے ہیں، لیکن یہ صرف رزمیہ شاعری کی جھلک ہے ۔ حقیقی رزمیہ شاعری صرف قدیم اردو میں پائی جاتی ہے ۔ انیس کی شاعری کے محاسن دکھانے کے بعد آخر میں دبیر سے مقابلہ کیا گیا ہے اور ہم مضمون اشعار یا بند نقل کر کے انیس کے کلام کی فضیلت ثابت کی گئی ہے ۔

مولانا [شبلی] کی ایک اور مشہور اور مقبول تصنیف شعر العجم ہے ۔ اس کی چوتھی جلد میں انہوں نے اس امر پر بحث کی ہے کہ شاعری کیا چیز ہے اور اس کے تحت وہ احساس و ادراک، محاکات، تخییل وغیرہ سے بحث کرتے ہیں ۔ شاعری پر یہ بحث جامع اور قابلِ قدر ہے ۔ مولانا نے حالی کے بعد تنقید کے سلسلے کو قائم رکھا، اگرچہ وہ اس میں کوئی اضافہ نہ کر سکے ۔

آزاد، حالی اور شبلی انگریزی نہیں جانتے تھے، البتہ انگریزی ادب کے متعلق کچھ موٹی موٹی باتیں سن رکھی تھیں ۔ اپنی ذہانت اور ذوق کے بل پر انہوں نے اردو ادب کو حقیقت کی راہ دکھائی اور تنقید کا نیا ڈول ڈالا اور اردو ادب کی انہوں نے وہ عظیم الشان خدمت کی جو انگریزی تعلیم یافتہ بھی نہ کر سکے ۔

جدید تنقید نگاروں میں سب کے سب انگریزی تعلیم یافتہ ہیں ۔ شروع شروع میں بعض نے جو کچھ لکھا وہ اخذ و ترجمہ اور نقل کی حد سے آگے نہ بڑھا، لیکن بعد کے لکھنے والوں نے تنقید کے فن کو ترقی دی اور مغرب کے اثر سے تنقید کے کئی مذہب بن گئے؛ بعض تأثراتی ہیں، جن پر رومانیت اور جذباتیت کا غلبہ ہے، بعض انتہا پسند ہیں اور کچھ ایسے بھی ہیں جن کی تنقید میں اعتدال ہے ۔

ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری نے مغربی زبان اور ادب سے پورا استفادہ کیا تھا، مگر انہوں نے

پروفیسر کلیم الدین احمد اور بعض دیگر مغرب زدہ حضرات کی طرح اپنے ادب کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھا، بلکہ اپنے ادب اور روایات کی برتری کو دکھایا ہے۔ غالب پر ان کی تنقید اس کی شاہد ہے، اگرچہ اس میں بعض اوقات جذباتیت سے مغلوب ہو کر وہ بہت دُور نکل جاتے ہیں۔ نیاز فتحپوری اور فراق گورکھپوری کی تنقید بھی جذباتیت اور رومانیت سے تعلق رکھتی ہے۔ نیاز کی تنقید بالکل وجدان و ذوق پر ہے۔ اس لیے وہ اس قدر مغلوب ہیں کہ عقل و شعور کو پیچھے چھوڑ جاتے ہیں۔ فراق بھی وجدان و ذوق کے قائل ہیں۔ وہ شاعر یا ادیب کے کلام میں ڈوب کر تنقید لکھتے ہیں اور پورے جوش کے ساتھ کیف آور اور پُر اثر الفاظ میں اپنا خیال ظاہر کرتے ہیں۔ ان کی تنقید میں تخلیقی رنگ جھلکتا ہے۔ مجنوں گورکھپوری کی ابتدائی تنقیدیں تأثراتی ہیں، مگر بعد میں وہ مارکسی نظریے کی طرف جھکتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کی تنقیدیں گہرے مطالعے پر مبنی ہیں۔

مغرب ہی کے اثر سے ایک جماعت ترقی پسند مصنّفین کی وجود میں آئی۔ ان کی تنقید کی بنیاد مارکسی خیالات پر ہے۔ وہ زندگی اور ادب اور اس کے تمام شعبوں کو ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ترقی پسند ادیبوں نے تنقید کی ایک نئی راہ نکالی اور تنقید کو آگے بڑھایا لیکن ان کی تنقیدیں کلیۃً مادّی نقطۂ نظر پر مبنی ہیں۔ وہ وجدانی، روحانی، الہامی، ماورائی اور مابعد الطبیعیاتی نظریوں کے قائل نہیں۔ سجاد ظہیر، احتشام حسین، ممتاز حسین وغیرہ اسی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔

کچھ اَور نقاد ہیں، جو نہ زیادہ مغرب زدہ ہیں نہ اشتراکی اور مارکسی نظریے سے مغلوب۔ انھوں نے مغرب کے اثر میں آ کر مشرقی اصول اور تنقید کو ترک نہیں کیا۔ ان کی تنقید میں توازن اور اعتدال ہے، انتہا پسندی نہیں۔ اس جماعت میں ممتاز نام آلِ احمد سرور کا ہے۔ ان کی تنقید حالی کی پیروی میں ہے۔ صلاح الدین احمد، محی الدین زور اور وقار عظیم بھی اسی قسم کے نقاد ہیں۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی کی تنقید میں توازن ہے، اگرچہ وہ مغربی تنقید کے قائل اور اس کے اصولوں پر عامل ہیں، مگر وہ مشرقی روایات سے منحرف نہیں۔ کلیم الدین احمد کا مطالعہ اور نظر وسیع ہے۔ انھوں نے مغربی ادب کا مطالعہ گہری نظر سے کیا ہے، لیکن وہ مغرب کے اثر سے اس قدر مغلوب ہیں کہ بعض اوقات حد سے تجاوز کر جاتے ہیں اور مضحکہ خیز باتیں کہہ جاتے ہیں۔ وہ اپنی رائے بے رُو و رعایت بڑی آزادی اور بے باکی سے ظاہر کرتے ہیں۔ ان کی کتاب اردو تنقید پر ایک نظر نے یہ تو کیا کہ ہمارے ادیبوں کو چونکا دیا اور وہ اپنے کاموں کا جائزہ لینے پر آمادہ ہو گئے، لیکن اُن کی تنقید یک طرفہ ہے۔ پروفیسر احسن فاروقی بھی اپنے خیالات میں پروفیسر کلیم الدین سے ملتے جلتے ہیں، لیکن وہ اتنے انتہا پسند نہیں۔ انھوں نے بھی انگریزی ادب کا مطالعہ بڑے غور سے کیا ہے اور اس کا ان پر بہت اثر ہے۔ وہ تنقید میں صحیح اصول سے کام لیتے ہیں اور بے لاگ رائے دیتے ہیں۔

جدید سوانح نویسی اور تنقید کی طرح ناول اور مختصر افسانے کا رواج بھی مغربی اثر کا نتیجہ ہے۔ مولوی نذیر احمد اردو کے پہلے ناول نگار ہیں، جن کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ دوسرے ناول نگار پنڈت رتن ناتھ سرشار (۱۸۴۶ تا ۱۹۰۲ء) ہیں۔ یہ بالکل دوسرے رنگ کے شخص ہیں۔ مولوی نذیر احمد جس قدر سنجیدہ ہیں یہ اسی قدر آزاد اور رنگین مزاج ہیں۔ ان کا مشہور ناول

فسانۂ آزاد ہے، جو بہت ضخیم ہے ۔ اس ناول کا پلاٹ بہت بے ڈھنگا اور بے ربط ہے، بہت سے اجزاء زبردستی داخل کر دیے گئے ہیں ، اکثر واقعات غیر فطری اور مبالغہ آمیز ہیں ، لیکن اس میں شک نہیں کہ ہندوستانی معاشرت کے بعض پہلوؤں پر ان کی نظر وسیع ہے ۔ وہ بالخصوص لکھنئو کے معاشرے کی رگ رگ سے واقف ہیں ۔ نوابی درباروں، خاص خاص تہواروں، رسوم و رواج، شادی بیاہ کے ہنگاموں، ناچ رنگ کے جلسوں، بازاروں کی چہل پہل، سرائے کی بھٹیاریوں، چانڈوبازوں، افیونیوں، بانکوں، شہدوں، طوائفوں کے حالات وہ بڑے مزے سے بیان کرتے ہیں ۔ بیگمات کی زبان پر انہیں بڑی قدرت ہے ۔ اس ناول کا مشہور مضحک کردار ''خوجی'' ہے، جو ہمارے ادب میں بطور ضرب المثل کے ہو گیا ہے ۔ باوجود نقائص اور خامیوں کے یہ کتاب اردو ادب میں ایک مقام رکھتی ہے ۔

نذیر احمد اور سرشار کے بعد عبدالحلیم شرر کا نمبر آتا ہے ۔ ہماری زبان میں ناول کا نام انہیں کی کتابوں کی بدولت مشہور ہوا ۔ شرر مؤرخ ہیں ۔ ان کے اکثر ناول تاریخی ہیں ۔ ان کے ناولوں سے لوگوں میں تاریخ کے مطالعے کا ذوق ہی پیدا نہیں ہوا اسلامی حمیت اور جوش بھی نمودار ہوا ۔ شرر کو قصہ کہنے کا ڈھنگ آتا ہے ۔ وہ پلاٹ بنانا اور سنوارنا بھی جانتے ہیں، لیکن حقیقت نگاری میں ہیٹے ہیں ۔ ناولوں کے تاریخی ہیرو تاریخ کے نامور اور زندہ اشخاص ہیں، لیکن وہ ان کے ناولوں میں بے جان نظر آتے ہیں ۔ وہ اپنے ہیرو کے معاملے میں بعض اوقات اس قدر غلو کرتے ہیں کہ وہ غیر فطری معلوم ہونے لگتا ہے ۔ ان کے ناولوں میں فردوس بریں ایک کامل ناول ہے ۔ اس میں کردار نگاری اور مرقع کشی میں شرر نے کمال دکھایا ہے ۔ شیخ جودی اور حسین کے کردار اور ان کے مکالمے بہت خوب ہیں اور زندہ رہنے والے ہیں ۔ وہ بہت پُر نویس اور زود نویس تھے، اس لیے خامیوں کا ہونا لازم تھا ۔ باوجود خامیوں کے یہ ماننا پڑے گا کہ وہ ہماری زبان میں تاریخی ناول نگاری کے بانی تھے ۔ اردو ناول نگاری کی تاریخ میں ان کا نام باقی رہے گا ۔

مرزا ہادی رسوا ذی علم اور صاحبِ ذوق شخص تھے ۔ ان کا ناول امراؤ جان ادا اردو ادب میں ایک خاص اور ممتاز درجہ رکھتا ہے ۔ وہ کردار نگاری اور اردو (پلاٹ) کی ترتیب کے اعتبار سے بہت متوازن اور مربوط ہے اور افراط و تفریط کے عیب سے بری ہے ۔ [سچ تو یہ ہے کہ انہوں نے] حقیقت نگاری کا حق ادا کر دیا ہے ۔ امراؤ جان کا کردار ایک زندہ کردار ہے ۔ یہ سارا قصہ بہت اچھی ستھری زبان میں ہے ۔

مولانا راشد الخیری دہلوی نے بہت سے ناول عورتوں کی اصلاح و بہبود کے لیے لکھے ہیں ۔ اس میں انہوں نے اپنے پھوپھا مولوی نذیر احمد کی پیروی کی ہے ۔ وہ عورتوں کی زبان اور ان کی سیرت بڑی خوبی سے پیش کرتے ہیں اور غم و الم اور دردانگیزی کی نگارش میں کمال رکھتے ہیں، اسی لیے مصوّرِ غم کے نام سے مشہور ہیں ۔ ان کے بیانات میں آورد پائی جاتی ہے اور ناولوں کے اکثر پلاٹ اور مکالمے غیر فطری معلوم ہوتے ہیں ۔ وہ کردار نگاری سے زیادہ انشاء پردازی کی طرف مائل ہیں ۔ ان کے ناولوں کے کردار اکثر بے جان ہیں، لیکن ایک ظریفانہ کردار نانی عشو بہت دل چسپ اور زندہ کردار ہے ۔

اب تک جتنے ناول نویسوں کا ذکر آیا ہے پریم چند ان سب سے الگ ہیں ۔ انہوں نے اپنے ناولوں میں دیہاتی زندگی کا نقشہ کھینچا ہے ۔ حقیقت نگاری پریم چند کی بڑی خصوصیت ہے ۔ ان کا اندازِ بیان صاف ستھرا اور مشاہدہ وسیع ہے ۔ ان کے ناول اصلاحی ہیں ۔ ان میں بے کس کسانوں

سے ہمدردی کی ہے۔ ان کی روزمرہ کی زندگی، جھگڑے ٹنٹے، زمینداروں کے جبر و استبداد اور ان کے اقتصادی مسائل کو سچائی سے بیان کیا ہے۔ پریم چند نے متعدد ناول لکھے ہیں، لیکن دو خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں: ایک میدانِ عمل، جس میں ادنیٰ طبقے کے افلاس اور ہندوستانی نوجوانوں کی ذہنی اور جذباتی کش مکش کا نقشہ کھینچا ہے؛ دوسرا گئودان، جو ان کا شاہ کار ہے۔ اس میں باپ اور بیٹے، قدیم اور جدید، ظلم اور بغاوت کی کشمکش ہے۔ ان کے کردار بلا شبہ جاندار ہیں، لیکن کوئی ایسا کردار پیدا نہیں کر سکے جسے ابدیت حاصل ہو۔

کچھ اور ناول نویس بھی ہیں۔ مرزا محمد سعید کا ناول خوابِ ہستی قابلِ ذکر ہے۔ مرزا صاحب صاحبِ فکر اور ادیب ہیں۔ فنونِ لطیفہ کا ذوق رکھتے ہیں۔ ان میں نفسیاتی نظر بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن [بعض جگہ] طویل تقریریں اور پند و وعظ بھی کرتے جاتے ہیں [ان کا شمار جدید طرزِ ناول‌نویسی کے بانیوں میں کیا جا سکتا ہے۔ ان کا ایک اور ناول یاسمین بھی بہت مقبول ہوا]۔ کشن پرشاد کول کا شیاما: ایک ہندو بیوہ کی کہانی ہے۔ یہ اس زمانے کے متوسط درجے کے ہندو گھرانے کے حالات کا صحیح نقشہ ہے۔

نئے لکھنے والوں میں کرشن چندر، [سعادت حسن منٹو] اپندر ناتھ اشک، احمد علی، عصمت چغتائی، عزیز احمد قابلِ ذکر ہیں۔ نئے لکھنے والوں میں ایک طبقہ فرائڈ اور مارکس کے نظریوں سے متأثر ہے۔ ان ناولوں میں رومانیت کے ساتھ جنسیت اور لذتیت ہے یا اشتراکیت اور اشتمالیت کا ہلکا سا رنگ؛ اس کے باوجود یہ ناول مطالعے کے قابل ہیں، کیونکہ ان میں مشاہدے اور حقیقت‌نگاری سے کام لیا گیا ہے اور ان میں سے بعض کا انداز مفکرانہ ہے، جو ہمیں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔

مختصر افسانے کی ابتداء اس صدی کے اوائل میں پریم چند سے ہوئی۔ پریم چند بہت اچھے افسانہ‌گو اور افسانہ‌نویس ہیں۔ اپنے افسانوں میں دیہاتی زندگی اور دیہاتیوں کے دکھ درد، ان کی دلچسپیوں اور مشکلات و مصائب کو بڑی خوبی سے بیان کرتے ہیں۔ ان کے افسانوں میں مقامی رنگ ہے اور مقصد اصلاح ہے۔ اسی زمانے کے لگ بھگ نیاز فتحپوری، سجّاد حیدر [یلدرم] اور سلطان حیدر جوش نے بھی افسانے لکھنے شروع کیے۔ نیاز حسن و عشق کے داستان گو ہیں۔ مقامی رنگ اور مقصد سے کوئی واسطہ نہیں۔ سجّاد حیدر نے ترکی اور ایرانی افسانوں کے ترجمے کیے اور چند خود بھی لکھے۔ ان کے افسانے عشقیہ ہیں اور رجحان بے قید محبت کی جانب ہے۔ وہ نفسیاتی نظر بھی رکھتے ہیں۔ سلطان حیدر جوش کے افسانے بھی پریم چند کی طرح مقصدی ہیں۔ پریم چند کا مقصد وطن کی محبت ہے اور سلطان حیدر نے اپنے افسانوں میں مغربیت اور اس کے مضر اثرات کے خلاف آواز اٹھائی ہے۔ اس زمانے میں اور بہت سے افسانہ‌نویس پیدا ہوے، لیکن قابلِ ذکر صرف چند ہیں، یعنی علی عباس حسینی، مجنوں گورکھپوری، اعظم کریوی، حامداللہ افسر وغیرہ۔ یہ لوگ اب رومانیت کے بجائے زندگی کے حقائق پر نظر ڈالتے ہیں اور پریم چند کی قائم کی ہوئی روایت سے متأثر ہیں، لیکن یہ نظر بہت گہری نہیں۔ وہ کارزارِ زندگی میں پورے جوش سے نہیں اترتے۔ اعظم کریوی کے افسانوں میں یو۔ پی [ہندوستان] کے مشرقی علاقے کی دیہاتی زندگی کے خاص خاص پہلو اپنے اصلی رنگ میں نظر آتے ہیں۔ مجنوں گورکھپوری نے یو۔ پی کے شرفاء اور تعلیم‌یافتہ طبقے کی زندگی کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا ہے۔ علی عباس حسینی نے یو۔ پی کے زمینداروں

کی وضعداریوں اور کرتوتوں کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔ حامد اللہ افسر نے مسلمانوں کی خانگی زندگی کی مخصوص باتیں چن چن کے نکالی ہیں۔ غرض ان میں سے ہر ایک جس طرح اپنے ماحول اور اپنے تجربے اور مشاہدے سے متاثر ہوا ہے اس نے اسے اپنے افسانوں کا موضوع بنایا ہے۔

گزشتہ بیس پچیس سال میں غیر زبانوں کے افسانوں کے ترجمے بہت کثرت سے ہوئے۔ انگریزی، روسی، فرانسیسی، ترکی، چینی، جاپانی، ہسپانوی، اطالوی وغیرہ تمام بڑی بڑی زبانوں کے افسانے اردو میں منتقل ہونے شروع ہو گئے تھے۔ ان ترجموں کا اثر ہماری افسانہ نگاری پر بہت کچھ ہوا۔ ترجمہ کرنے والوں میں سجاد حیدر یلدرم، نیاز فتحپوری، مجنوں گورکھپوری، اعظم کریوی، محمد مجیب، جمیل قدوائی، خواجہ منظور احمد، اختر حسین رائے پوری خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

١٩٣٥ء میں دس کہانیوں کا ایک مجموعہ انگارے کے نام سے شائع ہوا، جس میں بڑی بےباکی اور آزادی کا اظہار کیا گیا تھا، بعض کہانیوں میں عام روایات، ظاہر پرستی اور مذہبیت پر شدید طنز، تضحیک اور تمسخر کیا گیا ہے، جو مبتذل اور عام اخلاق سے گرا ہوا ہے۔ ان میں باغیانہ اور انقلابی رجحان پایا جاتا ہے۔ اس کا کچھ نہ کچھ اثر بعد کے افسانہ نگاروں پر بھی ہوا۔ اس کے دوسرے سال انجمن ترقی پسند مصنفین کا قیام عمل میں آیا، جس نے حقیقت پسندی اور آزادی کی تلقین کی اور اردو افسانہ نگاری میں ایک تبدیلی رونما ہوئی؛ چنانچہ سعادت حسن منٹو، کرشن چندر، احمد علی، عصمت چغتائی، بیدی، حسن عسکری، غلام عباس، احمد ندیم قاسمی، ممتاز شیریں، ممتاز مفتی، اختر انصاری اور حیات اللہ انصاری وغیرہ نے زندگی کی مختلف پیچیدگیوں اور معاشی پہلوؤں کو اپنا موضوع بنایا۔ ان کے بیان میں نفسیاتی جزو بھی پایا جاتا ہے۔ قرۃالعین حیدر، ہاجرہ مسرور وغیرہ نے بھی بعض افسانے اچھے لکھے ہیں۔ اسی کے ساتھ مارکس اور فرائڈ کے نظریات نے ہماری جدید شاعری اور تنقید کی طرح افسانے پر بھی اثر ڈالا اور جدید افسانہ ان نظریات سے زیادہ متأثر ہوا۔ اس سے یہ تو ہوا کہ وسعت پیدا ہو گئی، لیکن بعض افسانہ نگاروں نے حقیقت نگاری اور فن کے نام سے بہت بےاعتدالیاں کی ہیں اور لوگوں کے جذبات اور معتقدات کو مجروح کرنے میں تامل نہیں کیا۔ بعض نے جنس کو اپنا موضوع بنایا ہے اور اس میں اس قدر غلو کیا ہے کہ عریانی اور لذّتیت صاف نمایاں ہے۔ مثلاً عصمت اور منٹو بہت اچھے افسانہ نگار ہیں اور ان کے بعض افسانے درحقیقت اعلی پایے کے ہیں، لیکن چند ایسے افسانے بھی ان کے قلم سے نکلے ہیں جن کو پڑھ کر گھن آتی ہے اور نفرت پیدا ہوتی ہے۔

اس میں شک نہیں گزشتہ پچیس تیس برس میں اردو افسانے نے قابلِ تعریف ترقی کی ہے اور اس کے بعض افسانے ایسے ہیں کہ ہم انہیں دنیا کے مشہور افسانوں کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ تقسیم ہند کے بعد جو نیا دور آیا ہے اس میں بہت سے نئے نئے افسانہ نویس طبع آزمائی کر رہے ہیں، جن کے متعلق اس وقت کوئی قطعی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔

واجد علی شاہ کے عہدِ حکومت میں رقص و سرود کو خوب فروغ ہوا۔ اسی زمانے میں ١٨٥٢ء کے لگ بھگ سید آغا حسن امانت نے ایک ناٹک اندرسبھا کے نام سے تصنیف کیا۔ اس میں اس نے ہندی دیو مالا کو اسلامی روایات میں سمو کر خاص کیفیت پیدا کی ہے۔ گانے اور رقص نے اس کی مقبولیت میں اور اضافہ کیا۔

اسی دوران، یعنی ١٨٥٣ء میں ڈھاکے اور

بمبئی میں اردو سٹیج کا آغاز ہوا۔ ڈھاکے میں ابتداء امانت کی اندرسبھا ہی سے ہوئی۔ شیخ فیض بخش کانپوری نے، جو ایک مدت سے ڈھاکے میں مقیم تھے، ایک تھیٹریکل کمپنی فرحت افزا نام سے قائم کی اور نواب علی نفیس کو ڈرامے لکھنے کے لیے بلایا۔ انھوں نے بہت سے ڈرامے لکھے۔ وہاں کے امراء نے اس کی سرپرستی کی۔ اس کمپنی نے بنگال کے مختلف مقامات میں ڈرامے دکھائے، جس کا ایک اثر یہ ہوا کہ بنگال کے ان علاقوں میں جہاں ٹوٹی پھوٹی اردو بولی یا سمجھی جاتی تھی اردو کا شوق پیدا ہو گیا۔

۱۸۵۳ء میں ہندو ڈرامیٹک کور کو، جو مرہٹی ڈرامے دکھاتی تھی، یہ خیال پیدا ہوا کہ ملک کی عام مقبول زبان اردو میں ڈرامے دکھائے جائیں تو زیادہ رونق اور کامیابی ہوگی؛ چنانچہ اس نے گرانٹ روڈ تھیٹر میں اردو کا ناٹک گوپی چند دکھایا۔ اسی ناٹک کو اس نے دوبارہ جنوری ۱۸۵۴ء میں پیش کیا۔

ہندو ڈرامیٹک کور کے ٹوٹ جانے یا بمبئی سے چلے جانے کے بعد پارسی تھیٹریکل کمپنی نے، جو گجراتی تماشے دکھاتی تھی، اردو کی طرف توجہ کی اور اردو کے کئی ڈرامے دکھائے۔ ڈرامے کے آخر میں نقل دکھانے کی رسم بھی اسی نے جاری کی۔ یہ سلسلہ ۱۸۵۴ء کے اواخر تک رہا۔

۱۸۵۷ء کے ہنگامۂ عظیم نے ملک کا نظم درہم برہم کر دیا تھا۔ ناٹک کمپنیوں پر بھی اوس پڑ گئی، لیکن کچھ ہی عرصے بعد تاجرانہ ذہنیت کے پارسی سرمایہ داروں نے اس فن کو پھر زندہ کیا اور کاروباری اصول پر چلانے کا ڈول ڈالا۔ سیٹھ بسٹن جی فرام جی نے، جو شاعر بھی تھے اور اداکار بھی، اوریجنل تھیٹریکل کمپنی کی بنیاد ڈالی۔ رونق بنارسی اور حسینی میاں ظریف اس کے ڈراما نگار اور بالی والا اور کاؤس جی کھٹاؤ اس کے مشہور اداکار تھے۔ اس کمپنی کی بڑی شہرت ہوئی اور اس نے ۱۸۷۷ء میں دھلی دربار کے موقع پر خوب نام پایا۔

پسٹن جی فرام جی کے انتقال کے بعد بالی والا اور کاؤس جی کھٹاؤ نے اپنی الگ الگ کمپنیاں وکٹوریہ ناٹک کمپنی اور الفریڈ تھیٹریکل کمپنی کے نام سے قائم کر لیں۔ الفریڈ کمپنی کے ڈراما نگار سیّد مہدی حسن احسن لکھنوی اور بعد میں آغا حشر تھے۔

محمّد علی ناخدا نے کھٹاؤ کی الفریڈ کمپنی کے مقابلے میں نیو الفریڈ تھیٹریکل کمپنی قائم کی۔ بیسویں صدی کے آغاز میں ریاست رام پور کے نواب حامد علی خان اشک نے لاکھوں روپے کے صرف سے رام پور قلعے کے سامنے تھیٹر کی عالی شان عمارت تعمیر کی اور قابل ڈراما نگاروں، شاعروں اور اداکاروں کو اپنی کمپنی کے لیے جمع کیا۔ اس کمپنی کے ٹوٹنے پر اس کے عملے نے دھلی میں جوبلی تھیٹر قائم کیا جو بہت مقبول ہوا۔

۱۹۱۵ء سے ۱۹۳۰ء تک بیسیوں کمپنیاں بنیں اور ٹوٹیں اور کچھ دن اپنا اپنا تماشا دکھا کر رخصت ہو گئیں۔ سنیما نے ان کا بازار سرد کر دیا۔

اگرچہ پارسی سرمایہ داروں نے حصولِ زر کی خاطر اپنا سرمایہ اس کام میں لگایا، لیکن اس ضمن میں اردو ڈرامے اور اردو زبان کی خدمت بھی ان کمپنیوں نے کی۔

قدیم ڈرامے ابتدا میں اندر سبھا کے انداز کے تھے۔ بعد میں کچھ اصلاح ہوئی، لیکن پھر بھی قدیم روایات کے پابند رہے۔ موضوع عشق و محبت ہوتا تھا؛ کردار اکثر مافوق الفطرت ہوتے؛ حقیقی زندگی سے بہت کم واسطہ ہوتا؛ باتیں گانے میں ہوتیں، بادشاہ بھی گاتا، وزیر بھی گاتا، غلام بھی گاتا؛ اشعار کیا تھے، تک بندی ہوتی تھی اور بیچ بیچ میں نثر آ جاتی تو نظم سے بدتر؛ مقفی، مسجع

نیم شاعری ہوتی۔ احسن لکھنوی، بے تاب اور حشر نے کچھ اصلاح کی.

جدید اردو میں جو ڈرامے لکھے گئے ہیں وہ سٹیج پر آنے کے قابل نہیں، پڑھنے کے قابل ہیں۔ ان لکھنے والوں میں مرزا ہادی رسوا، احمد علی شوق، لاله کنور سین، حکیم احمد شجاع، اشتیاق حسین قریشی، امتیاز علی تاج، ڈاکٹر عابد حسین، پروفیسر محمد مجیب، فضل الرحمن، عظیم بیگ چغتائی، سدرشن، عبدالماجد، کیفی اور ادیب قابل ذکر ہیں۔ یورپی ڈراموں کے بھی اردو ترجمے ہوے؛ ان کا بھی ہمارے ڈرامانگاروں پر اثر پڑا.

آخر میں ان چند اداروں اور انجمنوں کا ذکر بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جنھوں نے اردو کی اشاعت و ترقی اور اس کے علمی مرتبے کو بلند کرنے میں کام کیا ہے۔ فورٹ ولیم کالج، قدیم دھلی کالج کا ذکر اس سے قبل آ چکا ہے۔ اس سلسلے میں سائنٹفک سوسائٹی علی گڑھ کا تذکرہ ضروری ہے۔ یہ سوسائٹی سر سیّد احمد خان نے ۱۸٦۳ء میں قائم کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ علمی کتابیں انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرا کر اہل وطن میں مغربی ادب اور مغربی علوم کا مذاق پیدا کیا جائے اور علمی مضامین پر لکچر دیے جائیں.

سوسائٹی نے تقریباً چالیس علمی کتابوں کے ترجمے شائع کیے۔ یہ کتابیں تاریخ، معاشیات (پولیٹیکل اکانومی)، فلاحت، ریاضیات، طبیعیات وغیرہ مضامین کی تھیں۔ اسی سوسائٹی کی جانب سے ایک اخبار [علی گڑھ] انسٹی ٹیوٹ گزٹ بھی جاری کیا گیا، جس میں سماجی، اخلاقی، علمی اور سیاسی مضامین شائع ہوتے تھے۔ یہ اخبار سر سیّد کی وفات کے بعد تک جاری رہا.

انیسویں صدی کے آخر میں مطبع نول کشور نے بھی علاوہ عربی و فارسی تصانیف کے اردو زبان کی بے شمار کتابوں کی طبع و اشاعت کا قابلِ تعریف کام کیا اور نظم و نثر کی ایسی ایسی ضخیم کتابیں چھاپ کر شائع کیں جو کسی دوسرے ادارے یا مطبع کے بس کی بات نہ تھی۔ بیسویں صدی میں جن انجمنوں اور اداروں نے یہ خدمت انجام دی ان میں دارالمصنفین اعظم گڑھ، جامعۂ ملیّۂ اسلامیه دھلی، انجمنِ ترقی اردو اور جامعۂ عثمانیه حیدر آباد دکن خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انجمن اور جامعۂ عثمانیه نے صدھا کتابیں مختلف علوم و فنون کی ترجمه و تألیف کیں اور ہزارھا اصطلاحات علمیه وضع کر کے اردو ادب میں بیش بہا اضافه کیا۔ انجمن نے اس کے سوا اردو شعراء کے قدیم نایاب تذکرے مرتّب کر کے شائع کیے اور اردو زبان کی قدیم کتابیں، جن کے نام تک سے لوگ ناواقف تھے، شائع کر کے اردو زبان کی تاریخ میں انقلاب پیدا کیا۔ جامعۂ عثمانیه برِ عظیم پاکستان و ھند میں پہلی یونیورسٹی تھی جس میں تمام علوم و فنون کا ذریعۂ تعلیم ملک کی ایک دیسی زبان، یعني اردو تھا۔ افسوس که ریاست پر قبضے کے بعد یونیورسٹی کا سررشتۂ تألیف و ترجمه بند کر دیا گیا اور ذریعۂ تعلیم اردو، جو جامعۂ عثمانیه کی ممتاز خصوصیت اور اس کا بڑا کارنامه تھا، موقوف کر دیا گیا۔ حیدر آباد دکن میں ہماری قومی زبان اور تہذیب کو جس بیدردی سے مٹایا گیا ہے اس کا صدمه ہم کبھی نہیں بھول سکتے.

تقسیمِ ملک کے بعد حال میں پاکستان میں چند ادارے ایسے قائم ہوے ہیں جو علمی، ادبی اور ثقافي کام کر رہے ہیں [مثلاً انجمنِ ترقی اردو پاکستان، مجلسِ ترقی ادب، بزمِ اقبال، اقبال اکیڈمی، ادارۂ مطبوعات فرینکلن، اردو فاؤنڈیشن، حلقۂ اربابِ ذوق، ادارۂ ثقافتِ اسلامیه، اردو اکیڈمی وغیرہ].

[اردو ادب کی مختلف اصناف کے تفصیلی جائزے کے لیے دیکھیے مادّه‌ھای ڈراما؛ رباعي؛ ریختي؛ حکایة (داستان، ناول اور مختصر افسانه)؛ غزل؛

قصیدہ؛ قطعہ؛ مرثیہ؛ مثنوی؛ نظم جدید؛ نقد ادب؛ واسوخت؛ نثر اردو زبان کی ابتدا اور لسانی مباحث کے لیے دیکھیے مادۂ زبان اردو].

مآخذ: (۱) امیر خسرو: تغلق نامہ (سلسلۂ مخطوطات فارسیہ، حیدرآباد دکن)، طبع انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد (دکن) ۱۹۳۳ء؛ (۲) ملک محمد جائسی: اکھروتی (شرح اکھروتی، قلمی)، در کتاب خانۂ راقم؛ (۳) شیخ بہاءالدین باجن: خزائن رحمت (قلمی)، در کتاب خانۂ انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی؛ (۴) جمیعات شاہی (قلمی)، در کتاب خانۂ راقم؛ (۵) مولانا سید مبارک، معروف بہ میر خورد: سیرالاولیاء [مطبوعۂ ملک چنن دین، لاہور، بلا تاریخ]؛ (۶) ملا وجہی: سب رس، طبع انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۱۹۵۲ء؛ (۷) سلطان محمد قلی قطب شاہ: کلیات سلطان محمد قلی قطب شاہ، در رسالۂ اردو، ج ۲، جنوری ۱۹۲۲ء؛ (۸) حافظ محمود شیرانی: پنجاب میں اردو، مطبوعۂ کریمی پریس، لاہور؛ (۹) عبدالحق: اردو کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیۂ کرام کا کام، طبع سوم، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) شیخ عبدالحق محدثؒ دہلوی: اخبار الاخیار، مطبوعۂ مسلم پریس، دہلی ۱۳۲۸ھ؛ (۱۱) سید محمد اکبر حسینیؒ، فرزند اکبر خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ: جوامع الکلم، مطبوعۂ انتظامی پریس، کانپور ۱۳۵۶ھ؛ (۱۲) میران جی شمس العشاقؒ، برہان الدین جانمؒ، امین الدین اعلیؒ: بیاض بیجاپوری (قلمی)، در کتاب خانۂ راقم، سنہ کتابت ۱۰۶۸ھ؛ (۱۳) میر حسن: تذکرۂ شعرائے اردو، طبع انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۰ء؛ (۱۴) عبدالحق: ذکر میر، طبع انجمن ترقی اردو، ۱۹۲۸ء؛ (۱۵) وہی مؤلف: مقدمۂ گلشن ہند (تصنیف میرزا علی لطف)، لاہور ۱۹۰۶ء؛ (۱۶) محمد حسین آزاد: آب حیات، لاہور ۱۸۸۳ء؛ (۱۷) پرانی اردو میں قرآن شریف کے ترجمے، در مجلۂ اردو، جنوری ۱۹۳۷ء؛ (۱۸) تاریخ دکن، حصہ ۲ و ۳ (سلسلۂ آصفیہ، حیدرآباد دکن)، آگرہ ۱۸۹۷ء؛ (۱۹) نورالحسن ہاشمی: کتب ولی، بار سوم، انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۴ء؛ (۲۰) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو، مطبع نولکشور، لکھنؤ ۱۹۲۹ء؛ (۲۱) حالی: حیات جاوید، نامی پریس، لکھنؤ ۱۸۹۳ء؛ (۲۲) وہی مصنف: یادگار غالب، کریمی پریس، لاہور ۱۹۳۰ء؛ (۲۳) عبدالحق: مرحوم دہلی کالج، انجمن ترقی اردو، طبع دوم، ۱۹۳۵ء؛ (۲۴) حالی: دیوان حالی مع مقدمۂ شعر و شاعری، نامی پریس، کانپور ۱۹۰۱ء؛ (۲۵) شبلی نعمانی: شعر العجم، ج ۴، اعظم گڑھ ۱۳۳۰ھ؛ (۲۶) وہی مصنف: موازنۂ انیس و دبیر، لکھنؤ ۱۹۲۴ء؛ (۲۷) ترجمۂ حالی (خود نوشت)، در مقالات حالی، ج ۱، بار سوم، انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۲۸) مسدس حالی (مع مقدمہ)، کانپور ۱۹۲۹ء؛ (۲۹) کلام میران جی شمس العشاق، در اردو، اپریل ۱۹۲۷ء؛ (۳۰) کلام برہان الدین جانم، در اردو، جولائی ۱۹۲۷ء؛ (۳۱) کلام امین الدین اعلی، در اردو، جنوری ۱۹۲۸ء؛ (۳۲) شاہ میران حسینی: شرح تمہید ہمدانی (شرح شرح تمہید)، در اردو، اپریل ۱۹۲۸ء؛ (۳۳) شاہ علی جیوگام دھنی، در اردو، جولائی ۱۹۲۸ء؛ (۳۴) میاں خوب محمد چشتی، در اردو، جنوری ۱۹۲۹ء؛ (۳۵) حسن شوقی، در اردو، جولائی ۱۹۲۹ء؛ (۳۶) عبدالحق: چند ہم عصر، طبع چہارم، انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۵ء؛ (۳۷) سائنٹفک سوسائٹی علی گڑھ، در اردو، اپریل ۱۹۳۵ء؛ (۳۸) عبدالحق: نصرتی، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد (دکن)؛ (۳۹) عبدالرحمن بجنوری: محاسن کلام غالب، در اردو، جنوری ۱۹۲۳ء؛ (۴۰) اہل یورپ اور اردو کی خدمات، در اردو، جنوری ۱۹۲۳ء؛ (۴۱) مجلۂ اردو (اقبال نمبر)، اکتوبر ۱۹۳۸ء؛ (۴۲) کلیم الدین احمد: اردو تنقید پر ایک نظر، برقی مشین پریس، مراد پور، پٹنہ [بلا تاریخ؛ طبع لکھنؤ مع اضافہ، ۱۹۵۷ء]؛ (۴۳) سید مسعود حسن رضوی: ہماری شاعری، طبع پنجم، لکھنؤ ۱۹۵۲ء؛ (۴۴) محمد احسن فاروقی: اردو میں تنقید، لکھنؤ ۱۹۵۵ء؛ (۴۵) عبادت بریلوی: اردو

تنقید کا ارتقاء، انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۱ء؛ [(۴۶) محی الدین قادری زور: اردو کے اسالیب بیان، ۱۹۲۷ء؛ (۴۷) وہی مصنف: اردو شاہ پارے، ۱۹۲۹ء؛] (۴۸) محمد عبدالجبار خان. محبوب الزمن تذکرۂ شعرائے دکن، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۹ھ؛ (۴۹) انشاء اللہ خان انشا: دریائے لطافت، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۵ء؛ (۵۰) محمد عمر و نور الٰہی: ہندوستان کا ڈراما، در مجلہ اردو، جنوری و جولائی ۱۹۲۴؛ (۵۱) نصیر الدین ہاشمی: دکن میں اردو، کراچی ۱۹۵۰ء؛ (۵۲) وہی مصنف: یورپ میں دکنی مخطوطات، حیدرآباد (دکن) ۱۹۳۲ء؛ (۵۳) سید ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۲ - ۱۹۵۳ء؛ (۵۴) سید علی عباس حسینی: ناول کی تاریخ و تنقید؛ (۵۵) محمد احسن فاروقی: ناول کیا ہے؟، لکھنؤ ۱۹۴۸ء؛ (۵۶) وقار عظیم: ہمارے افسانے، کراچی ۱۹۵۰ء؛ (۵۷) عبدالحلیم نامی: اردو تھیٹر (مقالۂ ڈاکٹریٹ، غیر مطبوعہ)؛ (۵۸) عشرت رحمانی: اردو ڈراما (تاریخ و تنقید)، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۵۹) رسالۂ ادب لطیف، لاہور، ڈراما نمبر، ج ۳۹، شمارہ ۱؛ (۶۰) رسالۂ آج کل، دہلی، ڈراما نمبر، جنوری ۱۹۵۵ء؛] (۶۱) سید مسعود حسین رضوی ادیب: لکھنؤ کا شاہی اسٹیج، ادبستان، لکھنؤ ۱۹۶۱ء؛ (۶۲) وہی مصنف: لکھنؤ کا عوامی اسٹیج، ادبستان، لکھنؤ ۱۹۶۱ء؛] (۶۳) گرئیرسن G. Grierson: *Linguistic Survey of India*، ج ۹ (حصہ ۱)؛ (۶۴) گارساں د تاسی Garcin de Tassy: *Histoire de la Littérature*، طبع دوم، تین جلد، ۱۸۷۰ء؛ (۶۵) گراہم بیلی T. Grahame Bailey: *A Short History of Urdu Literature*، آکسفورڈ ۱۹۳۱ء؛ (۶۶) تاراچند: *Problem of Hindustani*، ۱۹۴۴ء؛ (۶۷) انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (طبع ثانی)، بذیل مادۂ *Hindustani Language and Literature*؛ (۶۸) Latif: *Influence of English on Urdu Literature*، لنڈن ۱۹۲۴ء۔

(عبدالحق)

اَرْدی بہشت: دیکھیے مادۂ تاریخ۔

اَرْز: دیکھیے مادۂ ہُرز۔

اَرَات: دیکھیے مادۂ جبل الحارث۔

اَرّان: یہ نام عہد اسلامی میں ماوراے قفقاز کے اس علاقے کے لیے استعمال ہوتا تھا جو دو دریاؤں کُر (کُرہ) اور اَرَس (اَرَکس) کے درمیان واقع ہے۔ زمانۂ قبل اسلام میں یہ اصطلاح ماوراے قفقاز کے تمام مشرقی علاقے (موجودہ سوویٹ آذربیجان)، یعنی کلاسیکی البانیا (قب مقالۂ البانیا، در Pauly-Wissowa) کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ پندرھویں صدی میلادی تک ارّان کا نام عام بول چال میں مستعمل نہ رہا، کیونکہ یہ سارا علاقہ آذربیجان میں مدغم ہو چکا تھا۔

اس کے نام ارّان — جارجی: Rani، یونانی: 'Αλβανοι اور ارمنی: Alwank' (لوگ) ... کی اصلیت معلوم نہیں۔ (بعض کلاسیکی مصنفین کے ہاں البتہ ایرین Arian یا آرین Aryan شکلیں ملتی ہیں اور عربی ماخذ میں بشکل الرّان ملتی ہے)۔ ۳۸۷ء سے پہلے ان دو دریاؤں کے بیچ کا علاقہ آرمینیہ کا حصہ سمجھا جاتا تھا جس میں اُرْدزَخ Ardzak͟h، اوتی Uti اور پعیتہ کرن P'aitakaran کے صوبے شامل تھے۔ ۳۸۷ء میں یونانیوں اور ساسانیوں میں آرمینیہ کے صوبے کی تقسیم کے بعد پہلے دو صوبے تو البانیا ارّان کے قبضے میں چلے گئے اور مؤخرالذکر ایران میں شامل ہو گیا۔ ارّان کے نام میں بہت کچھ التباس اور الجھن پیدا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی تھی، اس لیے کہ آرمنی لوگ صرف اس خطۂ ملک کو ارّان کہتے تھے جو دریاے کُر کے شمال میں واقع تھا۔

ساتویں صدی میلادی تک ارّان کبیر کی آبادی پوری طرح مخلوط ہو چکی تھی اور یہاں کی کسی خاص قوم یا قبیلے کا ذکر کرنا گونہ مشکل ہے۔

الاصطخری، ص ۱۹۲، اور ابن حوقل، ص ۳۴۹، البتہ ایک زبان الرّانیۃ کا ذکر کرتے ہیں جو دسویں صدی میں بَرْذَعۃ کے شہر میں بولی جاتی تھی۔

عربوں نے آرمینیہ کے رومن طریقِ تسمیہ کو اختیار کر لیا اور اس اصطلاح کو وسعت دے کر مشرقی ماورائے قفقاز کے تمام علاقے کو ارمینیہ اوّل کے تحت میں شامل کر لیا، (ابن خرداذبہ، ص ۱۲۲؛ البلاذری، ص ۱۹۴)۔ جب عرب اس ملک میں وارد ہوئے تو انھوں نے دیکھا کہ وہ چھوٹے چھوٹے تعلقہ داروں میں تقسیم ہے، جن میں سے بعض خزر کے باج گزار بن گئے تھے، بالخصوص ساسانیوں کے زوال کے بعد۔ اران میں عیسائیت کی تبلیغ ارمینیہ سے ہوئی اور اموی عہدِ خلافت میں وہ برائے نام طور پر ارمنی شہزادوں کے زیرِ حکومت تھا، جو خود عربوں کے ماتحت تھے۔ چونکہ اران اسلامی سرحد پر واقع تھا اور خزروں کی تاخت و تسلّط کی آماجگاہ بنا لہٰذا اران کو بہت حد تک آزادی حاصل تھی۔

[حضرت] عمر(رض) کی خلافت کے خاتمے اور [حضرت] عثمان(رض) کے عہد کی ابتداء میں جو حملے سلمان بن ربیعۃ اور حبیب بن مَسْلَمۃ کے زیرِ قیادت ہوئے ان کا نتیجہ یہ ہوا کہ اران کے بڑے بڑے شہر، یعنی بَیْلَقان، بَرْذَعۃ، قَبَلۃ اور شَمْکُور برائے نام طور پر [عربوں کے] مطیع و منقاد ہو گئے۔ اس کے بعد عرب متواتر خزروں اور مقامی شہزادوں سے بر سرِ پیکار رہے (البلاذری، ص ۲۰۳؛ الطبری، ۱ : ۲۸۸۹ تا ۲۸۹۱)۔

پہلی خانہ جنگی کے بعد نیز امیر معاویۃ کے عہد میں اران میں عربوں کی حکومت مستحکم ہو گئی، لیکن کوہستان قفقاز کے جنوبی علاقے میں خزروں کے حملے جاری رہے۔ عبدالملک کے عہدِ خلافت میں اران کے کلیسا کو، جو اب تک یونانی مسیحی کلیسا سے منسلک رہا تھا، ارمنی پادریوں نے عربوں کی تائید اور رضامندی سے ارمنی کلیسا کے ساتھ ملحق کر دیا (قب J. Muyldermans : *La domination arabe en Arménie*، لوویں Lovain ۱۹۲۷ء، ص ۹۹)۔ ارمینیہ (بشمولِ اران) کے والیوں کے متعلق (قب البلاذری، ص ۲۰۵ تا ۲۰۹)۔ مَسْلَمۃ بن عبدالملک کے عہدِ ولایت میں، جسے خلیفہ ہشام نے ۱۰۷ھ / ۷۲۵ - ۷۲۶ء میں مقرّر کیا تھا، اران میں عرب قلعہ نشین فوجیں بڑی تعداد میں لائی گئیں اور بَرْذَعۃ خزروں کے خلاف فوجی کارروائیوں کا مرکز بن گیا۔ خزروں کے خلاف فوج کشی کے لیے قب D. M. Dunlop : *The History of the Jewish Khazars*، پرنسٹن ۱۹۵۴ء، ص ۴۶ تا ۸۷ و F. Gabrieli : *Il Califfato di Hisham*، اسکندریۃ ۱۹۳۵ء، ص ۳۷ تا ۴۸۔ مروان بن محمد کے عہدِ ولایت میں، جو [بعد میں] امویوں کا آخری خلیفہ ہوا (۱۱۴ تا ۱۲۶ھ / ۷۳۲ تا ۷۴۴ء) خزروں کو فیصلہ کن شکست ہوئی اور عربوں کی حکومت مضبوطی سے قائم ہو گئی۔

اران میں اموی اور عباسی دورِ حکومت میں مقامی ارّانی اور ارمنی خاندان نیم خودمختارانہ طور پر عربوں کے ماتحت حکمرانی کرتے رہے۔ لگان اسلامی سکّوں میں ادا کیے جاتے تھے اور ہمیں ایک ایسی ٹکسال کا علم ہے جہاں کے بنے ہوئے ۱۴۵ھ / ۷۶۲ء کے قدیم عبّاسی سکّوں پر اران کا نام موجود ہے۔ یہ ٹکسال یا تو بَرْذَعۃ میں واقع تھی یا بیلقان میں۔ ۲۰۷ھ / ۸۲۲ء میں آ کر ہمیں ایسے سکّے بھی ملتے ہیں جن پر ''مدینۃ اران'' کندہ ہے؛ بظاہر ۲۲۶ھ / ۸۴۰ء کے بعد اس ٹکسال کو ترک کر دیا گیا۔

عرب مقامی حکمران کو، جو مِہران کے قدیم خاندان سے تھا، بطریق اران کے لقب سے یاد کرتے تھے اور یہاں کا آخری بطریق Varaz Trdat ۸۲۱ یا ۸۲۲ء میں قتل کر دیا گیا۔ اس کے کچھ

عرصے بعد ہی دریاے کُر کے شمالی علاقے میں واقع شکّی کے امیر سہل بن سنباط نے اران کے تمام صوبے پر اپنا تسلّط جما لیا اور خلافتِ اسلامی سے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ اس نے باغی بابک کو، جس نے اس کے پاس پناہ لی تھی، عربوں کے حوالے کر کے ان سے دوبارہ مصالحت کر لی۔ اس کے کچھ دیر بعد جب نئے گورنر بغا نے کئی مقامی شہزادوں کو جلاوطن کیا تو اسے یا اس کے بیٹے اور جانشین کو ۸۵۵ء کے قریب سامرا بھیج دیا گیا۔ اس زمانے میں شروان اور دربند کے امراء نے اران کے معاملات میں مداخلت کی، لیکن بنو ساج اران میں سب سے زیادہ طاقتور حکمران تھے.

نویں اور دسویں صدی کے آخر کے ساجی والی ماوراے قفقاز کی عیسائی آبادی کے ساتھ بالخصوص سختی برتتے تھے، لیکن مقامی خاندان، خاص طور پر دریاے کُر کے شمال میں، برابر حکومت کرتے رہے (قب ابن حوقل، ص ۳۴۸)۔ مرزبان بن محمد بن مسافر نے اران اور آذربیجان پر ۹۴۱ سے ۹۵۷ء تک حکومت کی اور اران کے بیشتر امراء اس کے باج گزار تھے۔ ۹۴۳ء میں اسی کے عہدِ حکومت میں روسیوں نے برذعة کے مضافات کو تاخت و تاراج کیا تھا۔ اس کے بعد اران گنجہ کے بنو شدّاد کے قبضے میں آ گیا۔ شدّادی خاندان کا سب سے زیادہ طاقتور رکن ابو الأسوار شاور بن فضل بن محمد بن شدّاد تھا، جس نے ۴۴۱ھ / ۱۰۴۹ء سے ۴۵۹ھ / ۱۰۶۷ء تک حکومت کی۔ ۴۶۸ھ / ۱۰۷۵ء میں آلپ ارسلان نے اپنے ایک سپہ سالار سُوتگین کو بنو شدّاد کی جگہ اران کا حاکم بنا کر بھیجا۔ ترکی قبائل، جن میں سب سے پہلے غز تھے، اران میں آ بسے اور رفتہ رفتہ ترکی زبان نے ان سب دوسری زبانوں کی جگہ لے لی جو عام طور پر رائج تھیں.

ترکی عہد میں بظاہر برذعة کی جگہ بیلقان اران کا سب سے اہم شہر بن گیا، لیکن ۱۲۲۱ء میں مغلوں نے اسے تباہ کر دیا۔ اس کے بعد اران کا اہم ترین شہر گنجہ تھا۔ مغلوں کے دورِ حکومت میں اران کو آذربیجان کے ساتھ شامل کر لیا گیا اور ان دونوں صوبوں پر ایک ہی گورنر حکومت کرتا تھا۔ مغلوں کے حملے کے بعد تبلیغ اسلام اور ترکی تہذیب کی اشاعت کا کام پہلے کی نسبت تیز ہو گیا اور دونوں دریاؤں کے بیچ کے علاقے کا نام قرہ باغ ہو گیا۔ تیمور کی فتوحات کے بعد، جس نے تعمیر اور نہروں کی مرمّت کا بڑا کام کیا، اران کا نام صرف ایک یادِ رفتہ کے طور پر باقی رہ گیا، کیونکہ اس کے تمام معاملات اب آذربیجان کی تاریخ کا جزء ہو کر رہ گئے.

مآخذ: (۱) آرانیوں کی مذہبی تاریخ Moses Kalankatuaci نے ارمنی زبان میں بیان کی ہے (تفلس ۱۹۱۲ء)؛ اس کے مضامین کے لیے دیکھیے A. Manandian: *Beiträge zur albanischen Geschichte*، لائپزگ ۱۸۹۷ء، ص ۳۸؛ (۲) قبل اسلام کی تاریخ کے لیے قب J. Marquart: *Ērānšahr*، ص ۱۱۷؛ (۳) جغرافیے کے لیے قب لیسٹرینج Le Strange، ص ۱۷۶ تا ۱۷۹ اور (۴) حدود العالم، ص ۳۹۸ تا ۴۰۳؛ (۵) اران کے ابتدائی دور کی اسلامی تاریخ کے متعلق دیکھیے J. Laurent: *L'Arménie entre Byzance et l'Islam* (پیرس ۱۹۱۹ء)؛ (۶) سہل بن سنباط کے لیے دیکھیے مینورسکی Minorsky: *Caucasica IV*، در *BSOAS*، ۱۹۵۳ء، ص ۵۰۴ تا ۵۲۹؛ (۷) بنو شدّاد کے متعلق قب اس کی تصنیف *Studies in Caucasian History*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۸) اصطلاح و زبان سے متعلق بہت سی تفصیلات مقالۂ اران، از زکی ولیدی طوغان، در آ، ت، میں مل سکیں گی.

(R. N. FRYE فرائی)

ارجان: فارس کا ایک شہر۔ عرب مصنفین کے قول کے مطابق اس شہر کا بانی ساسانی بادشاہ

قَوَاذ اوّل (۴۸۸ یا ۴۹۶ تا ۵۳۱ء) تھا، جس نے آمِد (دیارِ بکر) اور میّافارقین کے اسیرانِ جنگ کو یہاں آباد کیا اور اس شہر کا سرکاری نام ''وِہ آمِد قَوَاذ'' (اچھا یا بہتر آمِد قواذ) رکھا اور ان الفاظ کو ملا کر اس کی معرّب شکل ''وام قُبَاذ'' یا عموماً محض ''آمِد۔ قُبَاذ'' بن گئی (Marquart نے اس لفظ کو الطبری، ۱: ۸۸۷، ۸۸۸، میں اسی طرح تلفّظ کرنے کی تجویز کی تھی)۔ کچھ عرب مصنّفین نے غلطی سے ارّجان کو ''اَبَر (ز) قُبَاذ'' کا نام دے دیا ہے، حالانکہ وہ ایک ضلع اور شہر کا نام ہے، جو اَھْواز (خُوزِستان) کی مغربی سرحد پر واقع تھا، نیز دیکھیے مادّۂ اَبَر قُبَاذ۔ بہر حال یہ نام، یعنی ارّجان، جو عام طور پر استعمال ہوتا ہے، ایک قدیم‌تر شہر کے نام سے لیا گیا ہے، جو قَوَاذ کے بسائے ہوئے نئے شہر سے پہلے موجود تھا.

عربی حکومت کے عہدِ اوسط میں فارس کے ایک سرحدی شہر کے طور پر اَھْواز کے مقابلے میں ارّجان کا ذکر زیادہ کثرت سے آیا ہے اور وہ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی کے آخر تک فارس کے پانچ صوبوں میں سے سب سے مغربی صوبے کا صدر مقام رہا۔ ارجان کے صوبے کا ایک حصہ ابتداء میں فارس کا نہیں بلکہ خوزستان کا جزء تھا (قب ابن الفقیہ، ص ۱۹۹؛ المُقَدَّسِی، ص ۴۲۱)۔ عرب جغرافیادان ارّجان کے متعلّق لکھتے ہیں کہ یہ ایک بہت بڑا شہر تھا، اس کے بازار نہایت عمدہ تھے، یہاں صابن بڑی مقدار میں بنتا تھا، اناج کثرت سے پیدا ہوتا تھا، کھجور اور زیتون کے باغ یہاں بہت زیادہ تھے اور اس کی جاے وقوع گرم سیر علاقے میں سب سے زیادہ صحت افزا جگہوں میں سے تھی۔ حشیشین کا عروج اس شہر کے زوال کا باعث بن گیا، کیونکہ انھوں نے کئی ایسے مستحکم مقامات پر قبضہ کر لیا جو آس پاس کی پہاڑیوں پر واقع تھے اور وہاں سے وہ شہر اور اس کے مضافات میں اکثر لوٹ مار برپا کرتے رہتے تھے۔ آخر کار ساتویں / تیرھویں صدی میں انھوں نے ارّجان پر قبضہ کر لیا اور اس فتح کے خوفناک نتائج سے ارّجان کو پھر کبھی نجات نہ مل سکی۔ یہاں کے باشندے زیادہ‌تر قریب کے شہر بِہْبِہان میں منتقل ہو گئے، جو بعد میں ارّجان کی جگہ اس صوبے کا دارالحکومت بن گیا.

عرب جغرافیادانوں کے نزدیک ارّجان اس سڑک پر جو شیراز سے عراق کو جاتی ہے اَھْواز اور شیراز سے تقریباً ستره میل کے فاصلے پر اور خلیج فارس سے کوئی ایک دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یہ شہر دریاے طاب کے کنارے پر آباد تھا، جو یہاں اھواز اور فارس کے درمیان حدِّ فاصل بناتا تھا.

ارّجان کے آثارِ قدیمہ C. de Bode نے دریاے طاب (موجودہ آبِ کُردِستان یا مارُون) کے کنارے پر ۳۰ درجہ ۴۰ ثانیہ عرض بلد شمالی، ۵۰ درجہ ۲۰ ثانیہ طول بلد مشرقی (گرینچ) پر دریافت کیے تھے۔ المستوفی بیان کرتا ہے کہ اس شہر کے لیے ارْغان یا اُرْغان کا نام آٹھویں / چودھویں صدی میں عام طور سے رائج تھا۔ بقول ہِرزفِلْٹ Herzfeld اس شہر کے آثار کا محلِ وقوع بِہْبِہان کے شہر سے بجانب مشرق گھوڑے کی سواری کے ذریعے کوئی دو گھنٹے کا راستہ ہے اور اس نہر کے کنارے ہے جو دریاے مارُون سے نکالی گئی ہے۔ یہ شکستہ آثار تقریباً ایک مستطیل میدان میں کوہ بِہْبِہان کے نزدیک کم و بیش ۳۹۳۰ × ۲۶۲۰ فٹ کے رقبے میں موجود ہیں۔ بقول سٹائن Stein کھیتوں نے اب سب عمارتوں کے آثار محو کر دیے ہیں۔ دریا سے اوپر کی طرف، کوئی دو میل کے فاصلے پر، قرونِ وسطٰی کے زمانے کا ایک پل اور پل سے نیچے ایک بند کے آثار اب تک موجود ہیں۔ اس پُل کا ذکر عرب جغرافیانگاروں نے بھی کیا ہے.

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ (۲) لیسٹرینج Strange [Le]، ص ۲۳۷، ۲۶۸، ۲۶۸ تا ۲۷۰؛ (۳) نولدکہ Th. Nöldeke: *Gesch. d. Perser u. Araber zur Zeit der Sasaniden*، ص ۱۳، ۱۳۸، ۱۳۶؛ (۴) J. Marquart: *Erānšahr n. d. Geogr. d. Pseudo Moses-Xorenac'i*، ص ۱۳۱ ببعد؛ (۵) Schwarz: *Iran*، ۱: ۲ ببعد، ۵ ببعد؛ (۶) رِٹر K. Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۳۶۲، ۳۶۵؛ (۷) C. de Bode: *Travels in Luristan and Arabistan*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۱: ۲۹۵ ببعد؛ (۸) E. Herzfeld، در *Petermann's Geogr. Mitteil*، ۱۹۰۷ء، ص ۸۱ تا ۸۲؛ (۹) وہی مصنف، در *Klio*، ۸: ۸؛ (۱۰) Sir Aurel Stein: *Old Routes in Western Iran*، لنڈن ۱۹۴۰ء، ص ۸۰ تا ۸۲، لوحہ (پلیٹ) ۲۲ تا ۲۳۔

([D. N. Wilber] و M. Streck)

اَرّجانی: ناصح الدّین ابوبکر احمد بن محمد الانصاری، عرب شاعر، جو ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۸ء میں ارّجان میں پیدا ہوا اور ۵۴۴ھ/ ۱۱۴۹ - ۱۱۵۰ء میں تُسْتَر یا عَسْکَر مُکْرَم میں فوت ہوا۔ مذہبی مطالعات کی بناء پر، جن کی تکمیل اس نے زیادہ تر اصفہان کے مدرسۂ نظامیہ میں کی تھی، اُسے تُسْتَر کا قاضی نامزد کر دیا گیا، لیکن اُس نے ابتدا ھی سے اپنے آپ کو شاعری کے لیے وقف کر دیا، جسے وہ کسبِ معاش کا ایک ذریعہ سمجھتا تھا اور اس نے بالخصوص عبّاسی خلیفہ المُسْتَظْہِر کی شان میں مدحیہ نظمیں لکھیں، جو قصیدے کی شکل میں تھیں اور جن کے ساتھ روایتی نسیب [غزلیہ تمہید] بھی شامل تھی۔ گو بعض نقاد ارّجانی کے کلام کی تعریف کرتے ھیں، تاھم اسے محض ایک محدود پایے کا شعر گو سمجھنا چاھیے۔ اس کا دیوان، جسے اس کے بیٹے نے مرتب کیا تھا، ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹ء میں بیروت میں شائع ھوا؛ اس کے کئی قلمی نسخے لنڈن اور قاھرۃ میں موجود ھیں۔

مآخذ: (۱) ابن الشَّجَری: حَماسة، حیدرآباد ۱۳۴۵ء، ص ۲۸۳؛ (۲) السَّمْعانی: الأنساب، ص ۲۳ الف؛ (۳) ابن الجَوزی: المُنْتَظَم، حیدرآباد ۱۳۵۹ھ، ۱۰: ۱۳۹ تا ۱۴۰؛ (۴) یاقوت، ۱: ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ (۵) ابن الأثیر، ۱۱: ۹۶ تا ۹۷؛ (۶) ابن خَلِّکان، مطبوعہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۱ء، ۱: ۸۳ تا ۸۵؛ (۷) براکلمان Brockelmann: تکملۃ، ۱: ۴۴۸؛ (۸) علی آل طاہر: *La Poésie arabe en Irak et en Perse sous les Seldjoukides*، مقالۂ سوربون Sorbonne، ۱۹۵۳ء، اشاریہ۔

(ادارہ)

اَرْزَچِیل: (Arzachel) دیکھیے الزّرقالی۔

اَرْزْرُوم: Erzerum، اس سطح مرتفع پر جہاں سے قراصو یا مغربی فرات نکلتا ہے، ترکی آرمینیا میں ایک ولایت کا صدر مقام، سطح سمندر سے تقریبًا ۶۰۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے اور روسی ماوراے قفقاز (قارص Kars) اور ایران (تبریز) سے شمالی ایشیاے کوچک (سیواس) جانے کا واحد قدرتی دروازہ ہے؛ علاوہ ازیں ایک عمدہ سڑک کے ذریعے شمال کی سمت میں بحیرۂ اسود (طرابزون) اور جنوب میں جھیل وان سے ملا ہوا ہے۔ قدیم زمانے میں بھی عین اسی مقام پر، جو جنگی اور تجارتی اعتبار سے اس قدر اہمّ ہے، ایک بڑا شہر، یعنی بوزنطیوں کا Theodosiopolis (دیکھیے Chapot: *La Frontière de l'Euphrate*، ص ۳۶۶) واقع تھا، جو ارمنی ضلع کَرِین Karin، کرنوئی کلک (Karnoi Kalak) کا صدر مقام تھا۔ یہ اُس نام میں باقی رہ گیا ہے جس سے عربوں نے اس شہر اور ضلع کو موسوم کیا، یعنی قالیقلا (اس کے متعلق دیکھیے Andreas، در ھارٹمان M. Hartmann: *Bohtan*، ص ۲۳۳ ببعد؛ Hübschmann، در *Indogerm. Forsch.*، ۱۶: ۲۸۷ ببعد)۔ عرب مؤرخین کا بیان ہے کہ حبیب بن مَسْلَمَة نے ۲۵ھ - ۶۴۶ء میں قالیقلا پر قبضہ کیا، لیکن ارمنی مآخذ کی رو سے یہ قبضہ ۶۵۳ء کے بعد ھوا (دیکھیے Ghazarian، *Armenien unter der arab.*

Herrschaft، ص ۹، ۳۳۱ ببعد، ۷۳)۔ بوزنطیوں اور عربوں کی باہمی جنگوں اور ارمنوں سے لڑائیوں کے متعلق، جو بعد کی صدیوں میں ہوتی رہیں اور جن کے دوران میں قالیقلا ایک فریق سے دوسرے کے پاس منتقل ہوتا رہا، قب مادۂ ارمینیہ۔

اس شہر کا موجودہ نام صرف نویں صدی ہجری سے رائج ہوا۔ ۱۰۴۹ء میں سلجوقیوں نے ارزن کے شہر کو، جو کربن سے مشرق کی طرف کچھ زیادہ فاصلے پر واقع نہیں ہے، تباہ کر دیا اور اس کی آبادی Theodosiopolis، یعنی قالیقلا، میں منتقل ہو گئی اور ان لوگوں نے اس شہر کو ارزان الرّوم (رومیوں کا ارزن) کے نام سے موسوم کیا، جو بگڑ کر ارزالرّوم اور ارض الرّوم (رومیوں کی سر زمین) ہو گیا۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد ہی سلجوقیوں نے آخر کار آرمینیہ میں بوزنطی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء سے ۶۲۷ھ/۱۲۳۰ء تک ارزان الرّوم ایک خود مختار سلجوق سلطنت رہا (قب مادۂ طغرل شاہ)۔ ۱۲۴۱ھ میں ارز روم مغول حملے کی لپیٹ میں آ گیا۔ المستوفی (چودھویں صدی کے پہلے نصف میں) اس شہر میں متعدد گرجاؤں کا ذکر کرتا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس میں زیادہ تر ارمن آباد تھے۔ اس کے برعکس ابن بطوطة نے آبادی میں ترکمان قبیلوں کا غلبہ دیکھا اور بقول اس کے ان کی حرکتیں شہر کی تباہی کا باعث ہوئیں۔ اس وقت سے ارز روم کا ضلع آق قویونلو قبیلے کا ایک مضبوط گڑھ بنا رہا۔ قرہ قویونلو سے جنگوں کے بعد، جو تیمور کے حملے کے بعد ہی شروع ہو گئی تھیں، اوزون حسن نے، جو آق قویونلو قبیلے کا سب سے بڑا آدمی ہوا ہے، ارز روم کا قلعہ تعمیر کیا، لیکن اپنی وفات سے پہلے ۸۷۸ھ/۱۴۷۳ء میں ترجان کی تباہ کن جنگ کے بعد وہ اس کے ہاتھ سے نکل کر سلطان محمد ثانی کے قبضے میں آ گیا؛ اب ارز روم ترکی سلطنت کے صوبوں (pashaliks) میں سب سے زیادہ اہم صوبے کا مرکز بن گیا۔ وہ ایک ایسا سرحدی مورچہ تھا جس پر قبضے کے لیے ترکوں کے حریف ایرانی اکثر اُن سے جھگڑتے رہے، لیکن جس پر ترکوں نے ہمیشہ کامیابی سے اپنا قبضہ بر قرار رکھا۔ ترکی کی اندرونی تاریخ میں یہ مقام آبازہ پاشا [رک بآن] کی بغاوت کے باعث مشہور ہے، جسے ۱۶۲۷ء میں فرو کیا گیا۔ انیسویں صدی سے اس قلعے کو روس کے خلاف ترکی سرحد کا بچاؤ کرنا پڑا ہے، اگرچہ یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس کام کو وہ کچھ کامیابی سے نہیں نباہ سکا۔ ۱۸۷۸ء میں دوہ بویون Dewe Poyūn [رک بآن] کی جنگ کے بعد ارز روم ترکوں کے ہاتھ سے اس طرح نکل گیا کہ اس پر دوبارہ قبضہ کرنا اُن کے لیے ممکن نہ ہوا، لیکن اسے عارضی صلح کے بعد ہی روسیوں کے حوالے کیا گیا۔ [۱۸۷۸ء کے بعد سے ارز روم کا نظم و نسق زیادہ تر دُوَلِ یورپ کے ہاتھ میں رہا اور ارمنی وہاں فتنہ و فساد برپا کرتے رہے۔ پہلی جنگِ عظیم کے دوران میں روسی فوج ۱۹۱۶ء میں ارز روم میں داخل ہو گئی، لیکن بریسٹ لٹووسک Brest-Litovsk کے معاہدے کے بعد ترک پھر اس پر قابض ہو گئے۔ جولائی ۱۹۱۹ء میں مصطفی کمال پاشا تیسری ترک فوج کے مفتش کی حیثیت سے ارز روم آئے اور پھر فوج سے مستعفی ہو کر انہوں نے یہاں اپنے طور پر ایک مجلسِ ملّی کی بنیاد رکھی۔ ۲۳ جولائی کو اس مجلس کا پہلا اجلاس ہوا۔]

ارز روم کی آبادی کے متعلق جو مختلف اندازے کیے گئے ہیں اگر انہیں صحیح سمجھا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ گزشتہ صدی کے دوران میں اس آبادی میں خاصی کمی واقع ہو گئی ہے، اگرچہ کسی ریلوے یا دوسری قسم کی سڑکوں کا کوئی اچھا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے ارز روم کی

اهمیت کم هو جاتی هے؛ تاهم یه شهر، جس کی آبادی Cuinet کے بیان کے مطابق اڑتیس هزار نو سو چھے هے [۱۹۴۵ء کی مردم شماری کی رو سے باشندوں کی تعداد ۴۴۵۲۵ هے، جن میں سے تقریبًا ۹۹ فی صد مسلمان هیں]، مصالح جنگی کے اعتبار سے اهمّ هے، کیونکه یه ایک مستحکم سرحدی مقام هے، جهاں جدید طریقے سے قلعه بندی کی گئی هے، اگرچه اس کے قلعے زیاده مضبوط نهیں هیں، نیز کاروباری اعتبار سے بھی ایک ولایت اور اس کے عقبی علاقے کا تجارتی مرکز هونے کے طور پر اسے اهمیت حاصل هے (سالانه برآمد تقریبًا ایک لاکھ پونڈ مالیت کا سامان) اور اسی طرح ایران سے تجارت کے لیے ایک مرکزی مقام هونے کی وجه سے بھی۔ [جمهوریهٔ ترکی کے زیر سایه ارز روم میں نئی طرز کے مدارس، شفاخانے، لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے صنعتی مرکز وغیره قائم هو گئے هیں اور یه شهر اناطولیه کا ایک اهمّ ثقافی مرکز بنتا جا رها هے۔ یهاں کے اون، چمڑے، خود سازی اور ثائل بنانے کے کارخانے بھی قابل ذکر هیں۔]

مآخذ: (۱) St. Martin: *Mémoires sur l'Arménie*، ۱: ۶۶ تا ۹۹؛ (۲) یاقوت، ۱: ۲۰۶؛ (۳) ابوالفداء (طبع Reinaud)، ص ۳۸۳ ببعد؛ (۴) ابن بطّوطه، ۲: ۲۹۴؛ (۵) الدمشقی (طبع Mehren)، ص ۱۸۹ ببعد؛ (۶) حاجی خلیفه: جهان نما (قسطنطینیة ۱۱۴۵ھ)، ص ۴۲۲؛ (۷) اولیا افندی: *Travels* (مترجمهٔ هامر von Hammer)، ۲: ۴۰۱ ببعد؛ (۸) لیسٹرینج G. Le Strange: *Eastern Caliphate*، ص ۱۱۷ ببعد؛ (۹) رِٹر Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۷۷۵ تا ۷۸۶؛ (۱۰) Nolde: *Reise nach Innerarabien*، ص ۲۵۸ ببعد؛ (۱۱) *Diplomatic and Consular Reports*، شماره ۴۷۴۴ (۱۹۱۱ء)؛ (۱۲) Cuinet: *Turquie d'Asie*، ۱: ۱۸۳ ببعد؛ [(۱۳) آ ات، بزیر مادّه، جهاں مآخذ کی مفصّل فهرست بھی دی گئی هے۔]

(R. Hartmann هارتمان)

اَرْزَن: (سریانی: اَرْزُون، ارمنی اَرْزَن: Arzn، اَلْزَن Alzn) مشرقی اناطولیه کے کئی شهروں کا نام۔ ان میں سب سے زیاده اهمّ رومی صوبهٔ ارزینی (Arzanene) کا، جسے ارمنی میں الزنیخ Aldznikh کهتے هیں، سب سے بڑا شهر تھا، جو دریاے دجله کے ایک معاون اَرْزَن صو (جدید گَرْزَنْسو) کے مشرقی کنارے پر تقریبًا ۴۱ درجه ۴ دقیقه طول بلد مشرقی اور ۳۸ درجه عرض بلد شمالی (گرینچ) میں واقع تھا۔ مسلم مصنّفین نے اس شهر کو مغربی جانب کے بڑے شهر میّافارقین سے متعلق بنایا هے۔

اس نام کی اصلیت کا یقینی طور پر کچھ علم نهیں، لیکن اس کی قدامت میں کوئی شبه نهیں هے؛ بحث کے لیے دیکھیے Hübschmann: *Die altarmenischen Ortsnamen*، در *Indogermanische Forschungen*، ۱۶ (۱۹۰۴ء): ۳۲۸، ۳۱۱؛ اس شهر کی اسلام سے پهلے کی تاریخ کے لیے، جب یه ایک اسقف کی جاے قیام تھا، دیکھیے مارکار Marquart: *Eranšahr*، ص ۲۵۔

ارزن ۲۰ھ / ۶۴۰ء میں عیاض بن غَنْم کے هاتھوں فتح هوا اور اس علاقے کو پهلے الجزیرة کے علاقے میں (البلاذری، ص ۱۷۶) اور پھر دیار بکر میں شامل کر دیا گیا۔ یه شهر ایک نهایت زرخیز زرعی ضلع میں واقع تھا اور بقولِ قُدامة (BGA، ۶: ۲۴۶) بنو عبّاس کے زمانے میں ارزن اور میّافارقین کے اوسط مجموعی مداخل اکتالیس لاکھ درهم سالانه تھے۔ حَمْدانیوں کے عروج تک ارزن پر ارمنی امراء حکمران رهے، جو عربوں کے ساتھ معاهدے تحت نیز عقد اطاعت و وفاداری کی بناء پر وابسته تھے؛ قب Canard، ص ۳۷۲)۔

چوتھی / دسویں صدی کے آغاز میں جب سیف الدولة حَمْدانی ارمنوں یا بوزنطی سلطنت کے خلاف فوج کشی کی تیاری کر رها تھا تو اس نے ارزن میں سکونت اختیار کر لی۔ ۳۳۰ھ / ۹۴۲ء میں بوزنطیوں

نے ارزن کو فتح کر کے تباہ و برباد کر دیا (Canard، ص ۷۳۸) ۔ حمدانیوں نے شہر مذکور کو واپس لے لیا، لیکن انھیں دیار بکر کے علاقے میں بوزنطیوں کے خلاف کئی دفعہ لڑائیاں لڑنا پڑیں ۔ اس کے بعد اس شہر کی اہمیت جاتی رہی اور بارھویں صدی میلادی میں یاقوت (طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ۱: ۲۰۵) نے لکھا کہ یہ شہر کھنڈروں کا ایک ڈھیر ہے ۔

بہت ہی کم سیاح اس کے محلِ وقوع کو دیکھ سکے ہیں، لیکن ٹیلر J. G. Taylor نے JRGS، ۳۵ (۱۸۶۵ء): ۲۶، میں اسے شناخت کیا ہے اور اس کے کھنڈروں کا ایک نقشہ بھی دیا ہے ۔

اس ارزن کو پاس ہی کے ایک چھوٹے سے موضع اَرْزَن الزَّوم نامی کے ساتھ ملتبس نہیں کرنا چاہیے، جو اسی طرح ایک دریا بہتان صو Bohtan Su کے کنارے پر واقع ہے، دیکھیے J. Markwart: *Südarmenien und die Tigrisquellen*، (وی آنا ۱۹۳۰ء)، ۳۱ و ۱۳۳؛ نیز اسے ارزن الروم (ارز روم) اور قریب کے بوزنطی شہر Apče، سے بھی ممیز کرنا چاہیے ۔

مآخذ: متن میں جن حوالوں کا ذکر ہے ان کے علاوہ (۱) ج ۔ Marquart: *Die Entstehung und Wiederherstellung der armenischen Nation*، پوٹسڈم ۱۹۱۹ء، ص ۲۲۲؛ (۲) M. Canard: *Histoire de la Dynastie des Hamdanides*، الجزائر ۱۹۵۱ء، ص ۸۳؛ جہاں متن کے آخر میں حاشیہ ۷۱ میں ارزن سے متعلق عرب جغرافیا نویسوں کے حوالہ جات دیے گئے ہیں؛ ص ۲۳۰ پر جو نقشہ درج ہے وہ بالخصوص دلچسپ ہے ۔

(R. N. Frye فرائی)

* **اَرْزِنْجان**: (Erzindjān) ولایتِ ارز روم میں ایک سنجق کا صدر مقام، جس کے باشندوں کی تعداد تیئیس ہزار ہے ۔ ارز روم اور سیواس کے درمیان قرہ صو کے شمالی کنارے پر ایک زرخیز میدان میں واقع ہے ۔ ارمنی ماخذ کی رو سے یہ شہر زمانۂ قبل مسیح سے چلا آتا ہے ۔ اس شہر کے اچھے حالات ہمیں پہلی مرتبہ واضح طور پر سلجوقی عہد میں ملتے ہیں [دیکھیے مادۂ منگوچک Mangučak] ۔ بقولِ یاقوت اس کے باشندے زیادہ تر ارمنی تھے ۔ ۶۲۷ھ/۱۲۳۰ء میں خوارزم شاہ جلال الدین [رک بآن] کو یہاں سلجوقی علاء الدین کیقباد اول اور ایوبی الاشرف نے شکست دی ۔ المستوفی (لیسٹرینج Le Strange: کتاب مذکور) کا بیان ہے کہ ارزنجان کی فصیلوں کو کیقباد نے از سر نو تعمیر کیا ۔ ۶۴۰ھ/۱۲۴۳ء میں سلجوقیوں کی قوت مغلوں کے سامنے سرنگوں ہو گئی جو ارز روم کے راستے ایشیاے کوچک میں داخل ہو گئے ۔ ابن بطوطۃ کے وقت میں بیشتر آبادی ارمنی تھی، لیکن اسے یہاں کچھ ترکی بولنے والے مسلمان بھی ملے تھے ۔ اس شہر نے، جو ہمیشہ ترکمانوں کا ایک حصنِ حصین رہا، تھوڑے عرصے کے لیے بایزید اول کے عہد میں ترکی سیادت کو قبول کر لیا تھا ۔ تیمور کے زمانے میں وہ قرہ قویونلو خاندان کے قرہ یوسف کے قبضے میں تھا اور پھر آق قویونلو کے اوزون حسن کے ہاتھ میں چلا گیا ۔ یہ زمانہ، جو غالبًا اس کی سب سے زیادہ خوش حالی کا دور تھا، ترجان میں سلطان محمد ثانی کی اوزون حسن پر فتح کے ساتھ ختم ہو گیا ۔ ترکی حکومت کے ماتحت یہ شہر موجودہ زمانے تک ارز روم کی ولایت (پاشالک) کا ایک جزء رہا ہے ۔ کئی بار زلزلے سے تباہ ہونے کے باوجود (خاص طور پر ۱۷۸۴ء میں) اپنے گرد و پیش کے علاقے کی زرخیزی کی وجہ سے یہ شہر ہمیشہ دوبارہ اپنی حالت درست کرنے کے قابل ہو گیا ۔ [جنوری ۱۹۳۹ء میں اس شہر کو ایک اور خوفناک زلزلے کا سامنا کرنا پڑا، جس سے وہ تقریبًا تباہ ہو گیا اور کئی قدیم اور مشہور عمارتیں، مثلاً

اولوجامع (بنا کردۂ سلجوقی سلطان کیلابی بے)، گرشونلوجامع اور تاش خان (عہد سلطان سلیمان اول سے منسوب)، بے حمّامی، چادرجی جامعی، خلیل اللہ جامعی وغیرہ مسمار ہو گئیں۔ قدیم ارزنجان ایک سرسبز میدان کے وسط میں دریاے قرہ صو کے مجری کے شمال میں آباد تھا۔ اس تباہی کے بعد اس کی جگہ ایک نیا عارضی شہر ریلوے سٹیشن کے شمال میں بن گیا ہے، جہاں فقط ایک منزل کے اور زیادہ تر لکڑی کے مکان ہیں۔ کچھ دکانیں اور مکتب وغیرہ بھی بن گئے ہیں اور شہر کو از سر نو ٹھیک سے تعمیر کرنے کا کام جاری ہے۔ ۱۹۵۰ء کی مردم شماری میں ارزنجان کی آبادی ۲۲۶۳۰ نفوس پر مشتمل تھی۔] یہاں سے زیادہ تر پھل اور ترکاریاں باہر بھیجی جاتی ہیں۔ ایک فوجی چوکی کے طور پر اس کا شمار ترکی کی مشرقی سرحدوں کے بڑے دفاعی مورچوں میں ہے.

مآخذ: (۱) St. Martin : *Mémoires sur l'Arménie*، ۱ : ۷۱ ببعد؛ (۲) یاقوت، ۱ : ۲۰۵؛ (۳) ابوالفداء (طبع Reinaud)، ص ۳۹۲ ببعد؛ (۴) ابن بطوطة، ۲ : ۲۹۳؛ (۵) الدمشقی، ص ۲۲۸؛ (۶) حاجی خلیفه : جہان نما (قسطنطینیة ۱۱۴۵ھ)، ص ۴۲۳؛ (۷) اولیا افندی : *Travels* (مترجمۂ von Hammer)، ۲ : ۲۰۲ ببعد؛ (۸) لیسٹرینج G. Le Strange : *Eastern Caliphate*، ص ۱۱۸؛ (۹) رٹر Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۷۷۰ تا ۷۷۳؛ (۱۰) Cuinet : *Turquie d'Asie*، ۱ : ۲۱۱؛ [(۱۱) ا ا، ت، بزیر مادّہ، جہاں بعض نئے مآخذ بھی مذکور ہیں].

(R. HARTMANN)

* **اِرْزَن الرُّوْم** : دیکھیے اِرز روم.

* **اَرْس** : دیکھیے الرّس.

* **اَرِسْطُوطالِیس یا اَرِسْطُو** : یعنی Aristotle، چوتھی صدی قبل مسیح کا یونانی فلسفی، جس کی تصنیفات کا مطالعہ یونانی فلسفے کے دبستانوں میں پہلی صدی قبل مسیح سے مستقل طور پر مروج ہو گیا.

(۱) اس کے شارحین، یعنی دمشق کا نکولاس Nicolaus (پہلی صدی ق م)، افرودیسیاس Aphrodisias کا الگزانڈر Alexander (م ۲۰۰ء)، تھیمسٹیس Themistius (چوتھی صدی ق م)، جان فلوپونس John Philoponus اور سمپلیسیس Simplicius (چھٹی صدی ق م) [کی تحریروں] سے پتا چلتا ہے کہ اتنی متاخر یونانی تعلیم میں ارسطو کو کس طریق سے سمجھا جاتا تھا۔ بہ استثنائے معدودے چند (قب نیچے) ارسطو کی اکثر تصنیفات آخرکار عربوں کو تراجم کے ذریعے معلوم ہو گئیں اور ارسطو کے عرب معلّمین اور مسلمان مصنّفین فلسفہ بہت سی شرحوں کا بھی (جن میں سے بعض سے ہم اصل یونانی زبان میں واقف ہیں اور بعض صرف عربی ترجموں میں محفوظ ہیں، بلکہ عربی سے کیے ہوے عبرانی ترجموں میں بھی) پوری طرح مطالعہ کر چکے تھے۔ ارسطو کے مطالعے کی مشرقی روایت بلاانقطاع اس کے متاخر یونانی شارحین کا تتبع کرتی رہی؛ چنانچہ قرون وسطٰی کی مغربی روایت اسی حد تک ارسطو کے اسلامی مطالعے پر اعتماد کرتی ہے جس حد تک کہ اس کے فکر کی یونانی اور بوزنطی شرحوں پر (بالخصوص اُن ابواب میں جو الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد کی وساطت سے معلّمین فلسفہ تک پہنچے ہیں)۔ بیشتر عرب فلسفی ارسطو کو بلا تامّل فلسفے کا ممتازترین اور بے مثل نمایندہ مانتے ہیں، یعنی الکندی سے لے کر (قب ابو ریدۃ) : رسائل، ۱ : ۱۰۳، ۱۷۱ ابن رشد تک، جس نے اس کی بے لاگ مدح ان الفاظ میں کی ہے (Comm. *Magnum in Arist. De anima III*، ۲ : ۴۳۳ طبع Crawford) : ارسطو ’’وہ مثالی شخصیت ہے جسے قدرت نے انسانیت کے منتہاے کمال کے اظہار کے لیے خلق کیا تھا‘‘ (exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam

چنانچہ ارسطو کا ذکر اکثر ''الفیلسوف'' [''الحکیم''] کے نام سے کیا جاتا ہے اور الفارابی کا لقب ''المعلم الثانی'' ضمنًا ارسطو کے ''المعلم الاوّل'' ہونے کا اعتراف ہے۔

چونکہ مسلم ارسطوئیت کا مکمل جائزہ لینے کے معنی عملاً یہ ہوں گے کہ مسلمانوں کے پورے فلسفیانہ فکر کی مکمّل تاریخ لکھی جائے اس لیے یہاں اسی پر اکتفا کرنا پڑے گا کہ خاص خاص حقائق بیان کر دیے جائیں اور مطالعے کے اُن وسائل کے نام دے دیا جائے جو اس وقت موجود ہیں۔ عرب یونانی شارحین سے اس باب میں متفق ہیں کہ ارسطو ایک اذعانی (dogmatic) فلسفی اور ایک مختتم نظام فلسفہ کا بانی ہے۔ اس کے علاوہ اسے (پھر اُسی طریقے سے کہ جس سے یونانی نو افلاطونی معلّم ناواقف نہ تھے) اپنے فکر کے تمام بنیادی عقائد میں افلاطون سے متفق یا کم از کم اس کی تکمیل کرنے والا فرض کیا جاتا ہے۔ عرب تو اس حدّ تک پہنچ گئے کہ انہوں نے مابعدالطبیعیات کے نو افلاطونی خیالات و تصوّرات کو بھی ارسطو سے منسوب کر دیا اور اس لیے یہ زیادہ تعجب خیز نہیں ہے کہ فلوطینوس Plotinus [کے فلسفے] کے ایک گم شدہ یونانی ترجمے کے بعض اجزاء اور بروکلوس Proclus کی Elements of Theology کے بعض ابواب کا از سرِ نو مرتب کردہ نسخہ علی الترتیب ارسطو کی الٰہیات (Theology) اور ارسطو کی کتاب خیر محض (Book of Pure Good یا Liber De Causis) تصوّر ہونے لگے۔

انجام کار عرب ارسطو کے تقریبًا تمام اہم تر سلسلۂ درسیات سے، بہ استثنائے Politics (سیاسیات)، Magna Moralia اور The Eudemian Eethics (اخلاقیات)، (اخلاقِ فاضلہ)، واقف ہو گئے۔ ان کے پاس اس کی Dialogues (مکالمات) کا کوئی ترجمہ نہ تھا، کیونکہ ما بعد یونانیت کے زمانے میں اس کی مقبولیت گھٹ گئی تھی۔ اس طرح عربوں کا علم ارسطو کے اُن چند منطقی رسائل سے بہت آگے نکل گیا تھا جو لاطینی قرونِ وسطٰی کی ابتداء میں Boethius کے ترجمے کے ذریعے یورپ میں معروف ہوئے اور اس کے احاطے میں تمام متأخّر یونانی درسیات آ جاتی تھیں (نیز قب ایک معنی خیز عبارت، در Comm. in Arist. Graeca، ۳ / ۱ : ۱۷ ببعد)۔ معروف رسائل اور ان کی قدیم شرحوں کے جائزے ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۴۸ تا ۲۵۲، طبع Flügel (طبع مصر، ص ۳۴۷ تا ۳۵۲) اور ابن القفطی: تاریخ الحکماء، ص ۳۴ تا ۴۲، طبع Lippert، میں موجود ہیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ ابن القفطی کی کتاب مذکور، ص ۴۲ تا ۴۸ (قب ابن ابی اُصَیبعة: عیون الانباء فی طبقات الاطبّاء، ۱ : ۶۷ ببعد) میں ارسطو کی تصنیفات کی وہ اصلی یونانی فہرست محفوظ ہے جسے مفقود مان لیا گیا تھا اور جو کسی بطلمیوس (Ptolemy) کی طرف منسوب ہے، قب A. Baumstark: Syrisch-Arabische Biographien des Aristoteles، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۶۱ ببعد اور P. Moraux: Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote، لووین Louvain ۱۹۵۱ء، ص ۲۸۹ ببعد۔

ارسطو کے سارے درسی نصابوں سے عرب ایک دم نہیں بلکہ بہ تدریج واقف ہوئے۔ پہلے مترجمہ متون، جن کا ہمیں علم ہے، اس نصاب درسیات کی طرح جو شام کے رہبانی مدارس میں جاری تھا اور جس کا یونانی مصنفین میں کے آبائے کلیسا (Patristics) تتبع کرتے تھے اصطلاحی منطق تک محدود تھے، یعنی فرفوریوس (Porphyry) کی ایساغوجی (Isagoge)، مقولات (Categories)، مدلولات (De Interpretatione) اور مبادی علم البیان (Prior Analytics) کا کچھ حصہ۔ ارسطو کا پہلا مترجم، جس کی تصنیف کا ہمیں علم ہے (گو ابھی تک وہ طبع نہیں ہوئی)، محمد بن عبداللہ ہے، جو مشہور ابن المقفع کا بیٹا تھا (قب P. Kraus: در RSO، ۱۹۳۳ء)۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد ان پر Topics، Posterior Analytics، Rhetoric اور Poetic کا اضافہ ہوا (جو متأخّر یونانی

روایت کے مطابق منطقی تصنیفات میں شامل تھیں)، لیکن المأمون کے عہد میں بیت الحکمة کی تاسیس سے پہلے ارسطو کی غیر منطقی تصنیفات تک [عربوں کی] دسترس نہ ہوئی تھی۔ ابتدائی تراجم کی بابت تاریخی تفصیلات ابھی تک کمیاب ہیں؛ تاہم کتب متعلقۂ فلکیات (*On the Heavan*)، کائنات الجوّ (*Meteorology*)، علم الحیوانات کی بڑی کتابیں، مابعدالطبیعیات (*Metaphysics*) کا بیشتر حصّہ، *the Sophistici Elenchi* اور (بہ گمانِ غالب) *Prior Analytics* کے قدیم عربی تراجم آج تک بھی باقی ہیں، اور نام نہاد الٰہیات ارسطو *Theology of Aristotle* (قبّ اوپر) کا ترجمہ بھی اسی ابتدائی دَور میں ہوا۔ الکِندی نے ارسطو [کے فلسفے] کو جس حد تک بھی سمجھا ہے وہ انھیں قدیم تراجم پر مبنی ہے (قبّ M. Guidi و R. Walzer : *Studi su al-Kindi : II, Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele*، روم ۱۹۴۰ء)۔ حُنَین بن اسحاق اور اس کے بیٹے اسحاق، نیز فلسفۂ طب اور عام طور پر یونانی علوم کے اس شہرۂ آفاق مرکز تراجم کے دیگر رفقاء نے ارسطو کی تصنیفات کے بعض سابقہ ترجموں کی اِصلاح کی اور بعض کا خود پہلی بار ترجمہ کیا۔ ان جملہ تراجم کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ یہ مترجم کبھی تو اصلی یونانی متون سے ترجمہ کرتے تھے اور کبھی قدیم‌تر یا اُسی زمانے کے سریانی ترجموں کے واسطے سے۔ ان میں زیادہ اچھے مترجم اپنا کام شروع کرنے سے پہلے کوشش کرتے تھے کہ اصل یونانی متن متعین ہو جائے۔ غرض رفتہ رفتہ دسویں صدی میں بغداد میں ارسطو کے مطالعے کی ایک مستحکم روایت قائم ہو گئی، جسے ابو بشر متّی، یحیی بن عدی اور دوسرے عیسائی عرب فلسفیوں نے برقرار رکھا، جو اپنے آپ کو، غالباً بجا طور پر، اسکندریة کے دبستانِ فلسفہ کے متأخر وارث تصوّر کرتے تھے۔ وہ نصاب تعلیم، جس کی وہ پیروی کرتے تھے کچھ تو سابقہ اور کچھ خود ان کے ابتر کیے ہوئے ترجموں پر مبنی تھا (جو انھوں نے قدیم‌تر یا جدید سریانی ترجموں سے کیے تھے)، کیونکہ اس دبستان کے نمایندوں میں سے زیادہ‌تر اب یونانی زبان نہیں پڑھ سکتے تھے۔ ارسطو کے خیالات سے الفارابی کی واقفیت کو بھی اسی حلقے کی کار گزاریوں کا مرھونِ منّت سمجھنا چاہیے (الفارابی کا رسالہ *On Aristotle's Philosophy* محسن مہدی چھپوا کر شائع کرنے والے ہیں) اور بعد کے تمام مسلمان فلاسفہ بھی اسی طرح اپنی معلومات اسی مجموعۂ تراجم پر مبنی کرتے ہیں جو (تقریباً دو سو سال کی لگاتار محنت کے بعد) آخرکار بغداد میں مرتب ہوا اور وہاں سے جملہ اسلامی ممالک میں ایران سے لے کر اندلس تک پھیل گیا۔ ان مترجمین کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحت اور یونانی نسخوں کے اختلافِ قراءت سے واقفیت میں یہ مترجم ابن رشد سے بھی آگے نکل گئے تھے۔ اصل یونانی متن کی تعیین کے لیے ان عربی ترجموں کی اہمیت یقیناً کم نہیں ہے اور وہ ایسی ہی توجہ کے مستحق ہیں جیسی کہ یونانی اوراق بردی (papyrus) یا کوئی قدیم یونانی مخطوطہ یا وہ اختلافات قراءت جو خود یونانی شارحین نے قلم بند کیے ہیں۔ اس کے علاوہ ہمیں ان سے عام طور پر متون کی تاریخ کا ایک زیادہ قرینِ عقل تصوّر قائم کرنے میں بھی مدد ملتی ہے۔

عرب ارسطو کے اصلی متن کے ساتھ ساتھ ہی یونانی شارحین سے واقف ہو گئے تھے اور ان کا اثر ہمیں مختلف صورتوں میں نظر آتا ہے، مثلاً پورے پورے متون جو ارسطو کے اساسی مقدمات کے قضایا (lemmata) پر مشتمل تھے، Themistius اور اس جیسے لوگوں کے مجمل ترجمے، علیحدہ علیحدہ رسائل کے طریق استدلال کے زیادہ مختصر جائزے اور مخطوطات کے حواشی، جن میں بعض جملے اور نظریات ضخیم‌تر کتابوں سے لے کر نقل کر دیے گئے ہیں۔ ان یونانی شرحوں کے تراجم میں سے کچھ زیادہ نہیں بچے، کیونکہ جو عرب فلسفۂ ارسطو کے متأخر

یونانی شارحین کے جانشین ہوے انہوں نے خود اپنے نام سے شرحیں اور خصوصی رسائل (monographs) لکھے ہیں۔ پھر ان میں سے بھی اپنی اصلی شکل میں ہم تک کم ہی پہنچی ہیں؛ [مثلاً] ارسطو کے رسائل پر الفارابی کی شرحوں میں سے اس وقت تک ایک کا بھی سراغ کسی کتب خانے میں نہیں ملا۔ ابن باجّہ نے رسائل ارسطو کے جو مفصّل خلاصے لکھے ہیں اس وقت تک ان کی تصحیح اور طباعت نہیں ہوئی۔ ابن رشد کی چند مختصر اور زیادہ مطوّل شرحوں کا بھی علم ہے، بحالیکہ بعض اور محض عبرانی اور لاطینی ترجموں کی شکل میں محفوظ رہیں۔

ارسطو کی ان کتابوں کی (بشمول بعض اہم جعلی تصانیف)، جو اس وقت مطالعے کے لیے مل سکتی ہیں، فہرست حسب ذیل ہے:

(الف)

(۱) *Categories* (مقولات): الحسن بن سُوار کا اسحاق بن حنین کے ترجمے کا ایڈیشن خلیل جبور Georr نے اُن تمام حواشی کے ساتھ، جو مکتبۂ اہلیہ پیرس کے نسخے، عدد Ar. ۲۳۴۶، میں موجود ہیں، مع ان حواشی کے فرانسیسی ترجمے اور اشاریۂ اصطلاحات کے، بعنوان *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes*، شائع کیا تھا، بیروت ۱۹۴۸ء (قب *Oriens*، ۶، ۱۹۵۳ء: ص ۱۰۱ ببعد)؛ دوسری طباعت (حواشی کے بغیر) از احمد بدوی: منطق ارسطو، ص ۱ تا ۵۵، ۳۰۷ ببعد و ۶۷۳ ببعد۔ ابن رشد کی الشرح الاوسط (مع مقدمات کے تنقیدی متن کے) M. Bouyges کی طبع؛ بعنوان *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*، ج ۴، بیروت ۱۹۳۲ء، میں موجود ہے۔

(۲) *De interpretatione*: اسحاق بن حنین کے ترجمے کا بہترین ایڈیشن، از Pollack، لائپزگ ۱۹۱۳ء؛ ایک اور طباعت از احمد بدوی: کتاب مذکور، ص ۵۷ تا ۹۹۔

(۳) *Prior Analytics*: تھیوڈورس Theodorus (ابو قُرّۃ ؟) کے ترجمے کا ایڈیشن الحسن بن سُوار نے مع طویل حواشی کے پہلی بار نشر کیا: کتاب مذکور، ص ۱۰۳ تا ۳۰۶ (قب *Oriens*، ج ۶، ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۸ تا ۱۲۸)۔

(۴) *Posterior Analytics*: ابو بِشر متّٰی کے ترجمے کا پہلا ایڈیشن (جو حنین بن اسحاق کے سریانی ترجمے پر مبنی ہے) اور متأخّر علماء کے حواشی شائع کردہ احمد بدوی: کتاب مذکور، ص ۳۰۹ تا ۴۶۵ (قب *Oriens*، ۶، ۱۹۵۳ء: ص ۱۲۹ ببعد)۔

(۵) *Topics*: ابو عثمان الدمشقی اور عبداللہ بن ابراہیم اور متأخّر علماء کے ترجموں کے پہلے ایڈیشن مع حواشی، شائع کردہ احمد بدوی: کتاب مذکور، ص ۴۶۷ تا ۷۳۳۔

(۶) *Sophistici Elenchi*: تین ترجموں (یحیی بن عدی و عیسی بن زُرعۃ اور ابن ناعمۃ) کی طبع اوّل، از احمد بدوی: کتاب مذکور، ص ۷۳۶ تا ۱۰۱۸؛ قب C. Haddad: *Trois versions inédites des Réfutations Sophistiques*، مقالہ (Thesis)، پیرس ۱۹۵۲ء۔

(۷) *Rhetoric*: مخطوطۂ پیرس، عدد Ar. ۲۳۴۶، کا کوئی ایڈیشن موجود نہیں ہے؛ قب S. Margoliouth: *Semitic Studies in memory of A. Kohut* (برلن ۱۸۹۷ء)، ص ۳۷۶ ببعد؛ S. M. Stern: *Ibn al-Samh*، در *JRAS*، ۱۹۵۶ء، ص ۳۱ ببعد؛ F. Lasinio: *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele* (فلورنس ۱۸۷۷ء — کتاب اوّل کے ایک حصّے کا ایڈیشن)؛ A. M. A. Sallam: *Averroes' commentary on the third book of Aristotle's Rhetoric*، مقالہ (اوکسفورڈ ۱۹۵۲ء)، ٹائپ شدہ نسخہ۔

(۸) *Poetics*: ابو بشر کے ترجمے کی طباعتیں: از (۱) مرجلیوث D. S. Margoliouth (۱۸۸۷ء، لاطینی ترجمہ ۱۹۱۱ء)؛ (۲) از I. Tkatsch بعنوان *Die arabische*

Übersetzung der Poetik und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes، ۲ جلدیں، وی انا ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۲ء)؛ (۲) از احمد بدوی (ارسطوطالیس، فن الشعر، قاہرۃ ۱۹۵۳ء، ص ۸۵ تا ۱۳۳) ۔ *Poetics* کے متون، از (۱) الفارابی (فی قوانین صناعۃ الشعراء، طبع آربری Arberry، در *RSO*، ۱۷، ۱۹۳۸ء)؛ (۲) ابن سینا (ماخوذ از شفاء، طبع مرجلیوث Margoliouth) اور (۳) ابن رشد (الشرح الاوسط، طبع Lasinio) بھی اسی کتاب میں دوبارہ چھاپے گئے ہیں۔

(۹) *Physics*: اسحاق بن حنین کے ترجمے کے مخطوطۂ لائڈن (عدد ۵۸۳) کے بارے میں قب S. M. Stern: *Ibn al Samh*، در *JRAS*، ۱۹۵۶ء، ص ۳۱ ببعد ۔ اس کا تنقیدی ایڈیشن *Bibliotheca Arabica Scholasticorum* میں شائع کیا جائے گا ۔ ابن رشد کی الشرح الاوسط حیدرآباد کے ۱۹۴۷ء کے ایک ایڈیشن میں موجود ہے، [دیکھیے] رسائل ابن رشد، کراسہ ۱۔

(۱۰) De caelo: موزۂ برطانیہ کا مخطوطہ، عدد Add ۷۴۵۳ (یحیی بن البطریق کا ترجمہ) ۔ ایک تنقیدی ایڈیشن *Bibliotheca Arabica Scholasticorum* میں شائع کیا جائے گا ۔ Themistius کی شرح (جو اس کے سوا ناپید ہے) کا عبرانی متن (مع ترجمۂ لاطینی) S. Landauer نے بعنوان *Commentaria in Aristotelem Graeca* طبع کیا تھا، V/۴، برلن ۱۹۰۲ء؛ ابن رشد کی الشرح الاوسط، رسائل [ابن رشد] (قب نوبر)، کراسہ ۲، میں موجود ہے۔

(۱۱) *De. gen. et. corr.*: قب رسائل ابن رشد، کراسہ ۳ ۔ الاسکندر افرودیسی (Alexander of Aphrodisias) کی مفقود شرح کے ایک شذرے کے لیے قب مخطوطۂ Chester-Beatty، عدد ۳۰۴۷، ورق ۱۶۸ ب۔

(۱۲) *Meteorology*: یحیی بن البطریق کا ترجمہ، در مخطوطۂ ینی جامع، عدد ۱۱۷۹، و Vat. Hebr.، عدد ۳۷۸؛ [دیکھیے] رسائل ابن رشد، کراسہ ۳۔

(۱۳) *De naturis animalium* (= *On the parts of animals, On the generation of Animals, History of Animals*): ترجمہ از یحیی بن البطریق، در مخطوطۂ موزۂ برطانیہ، Add. ۷۵۱۱ و مخطوطۂ لائڈن، عدد ۱۶۶ ـ Gol.؛ G. Furlani، در *RSO*، ۹، ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۷۔

(۱۴) *De plantis* (از نکولس دمشقی Nicolaus): اسحاق بن حنین کا ترجمہ، تصحیح کردۂ ثابت بن قرۃ، جسے A. J. Arberry نے (مخطوطہ ینی جامع، عدد ۱۱۷۹ سے لے کر) طبع کیا، قاہرۃ ۱۹۳۳ - ۱۹۳۴ء اور پھر دوبارہ احمد بدوی نے *Islamica*، ۱۶، قاہرۃ ۱۹۵۴ء: ص ۲۴۳ ببعد میں؛ قب H. J. Drossaart Lulofs: *Journal of Hellenic Studies*، ۷۷، ۱۹۵۷ء: ص ۷۵ ببعد۔

(۱۵) *De anima*: اسحاق بن حنین کے عربی ترجمے کا پہلا ایڈیشن، از احمد بدوی، در *Islamica*، ۱۶، قاہرۃ ۱۹۵۴ء: ص ۱ تا ۸۸ (متن ماخوذ از مخطوطۂ آیا صوفیہ، عدد ۲۴۵۰) ۔ کسی گمنام مصنف کا ترجمہ احمد فواد الاہوانی نے طبع کیا، قاہرۃ ۱۹۵۰ء (قب *Oriens*، ۶، ۱۹۵۳ء: ص ۱۲۹ ببعد، اور *JRAS*، ۱۹۵۶ء، ص ۷۵ ببعد) ۔ Themistius کے مبدل متن کے بعض حصوں کا عربی ترجمہ (شرح در Arist. Graeca، V/۳؛ قب M. C. Lyons، در *BSOAS*، ۱۷، ۱۹۵۵ء: ص ۴۲۶ ببعد؛ *Ibn Badjdja, Paraphrase of Aristotle's De anima*، طبع و ترجمۂ انگریزی، از ایم۔ ایس۔ حسن، مقالۂ اوکسفورڈ ۱۹۵۲ء (ٹائپ کردہ نسخہ)؛ رسائل ابن رشد، کراسہ ۵ (طبع دیگر قاہرۃ ۱۹۵۰ء)؛ *Averrois Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*، مرتبہ از سر نو از F.S. Crawford، کیمبرج میساچوسٹ ۱۹۵۳ء (لاطینی ترجمے کی تنقیدی طباعت)؛ قب نیز ابن سینا: کتاب الانصاف، ص ۷۵ تا ۱۱۶ (طبع بدوی: ارسطو عند العرب، قاہرۃ ۱۹۴۷ء)۔

(۱۶) *De longitudine et ... De sensu et sensato.*

brevitate vitae: ابن رشد کے ترجمے احمد بدوی نے طبع کیے، در Islamica، ۱۶، قاهرة ۱۹۵۴ء: ص ۱۹۱ ببعد - Averrois Compendia Librorum qui Parva Naturalia vocantur، مرتبہ از سر نو از A. L. Shields، کیمبرج (میساچیوسٹ) ۱۹۴۹ء (لاطینی ترجمہ)۔

(۷) Metaphysica: کتاب α، AS، ۷۸۹ الف، ۵ ببعد، B-1 و ۸ کے عربی متن کی طبع اول (از مخطوطات لائڈن عدد or. ۲۰۷۴ و ۲۰۷۵) از M. Bouyges، در Bibliotheca Arabica Scholasticorum، ج ۵ تا ۷، بیروت ۱۹۳۸ تا ۱۹۵۲ء (مع ابن رشد کی الشرح الکبیر کے)۔ کتاب ۸ کی شرح از Themistius کے عربی ترجمے کا ایک حصہ بدوی نے شائع کیا، در ارسطو عند العرب، قاهرة ۱۹۴۷ء، ص ۳۲۹ ببعد، ۱۲ ببعد [کذا، ؟] - پورا متن عبرانی اور لاطینی میں S. Landauer نے شائع کیا، در Comm. in Aristotelem Graeca، V، ۴، برلن ۱۹۰۳ء (اصل یونانی متن گم ہو چکا ہے)۔ الاسکندر افرودیسی کے لیے قب J. Freudenthal: Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles، برلن ۱۸۸۵ء؛ قب نیز بدوی: ارسطو عندالعرب، ص ۳ تا ۱۱؛ و ابن سینا: کتاب الانصاف، ص ۲۲ تا ۳۳ (طبع بدوی: ارسطو عندالعرب)۔

(۸) Nicomachean Ethics: آخری چار کتابوں کا سراغ مراکش میں مل گیا ہے اور اس کے ساتھ اس کتاب کے ایک حصے کے ایک اور ترجمے کا، جو نکولس دمشقی کی طرف منسوب ہے؛ قب A. J. Arberry، در BSOAS، ۱۹۵۵ء، ص ۱ ببعد۔ Summaria Alexandrinorum کی کتب ۱، ۷ اور ۸ مخطوطۂ تیمور پاشا، اخلاق، عدد ۲۹۰، میں موجود ہیں۔

(۹) De Mundo: سریانی ترجمہ (از عیسی بن ابراہیم النفیسی)، در مخطوطۂ Princetonianus، RELS ۳۰۸، اوراق ۲۹۳ ب تا ۳۰۳ ب؛ قب

W. L. Lorimer: American Journal of Philology، ۵۳، ۱۹۳۲ء: ص ۱۵۷ ببعد۔

(ب)

گم شدہ تصانیف کے اجزاء

(۱) Eudemus (؟): R. Walzer: Studi Italiani di Filologia Classica، سلسلۂ جدید، ج ۱۴، ۱۹۳۷ء: ص ۱۲۵ ببعد؛ Sir David Ross: The Works of Aristotle translated into English، اوکسفورڈ ۱۹۵۲ء، ۱۲: ۲۳ (قب الکندی: رسائل، ۱: ۲۷۹، ۲۸۱)۔

(۲) Eroticus (؟): R. Walzer، در JRAS، ۱۹۳۹ء، ص ۴۰۷ ببعد؛ Sir David Ross، در مجلۂ مذکور، ص ۲۶۔

(۳) Protrepticus (؟): S. Pines: Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age، ۱۹۵۷ء (ماخوذ از مسکویہ: تہذیب الاخلاق، باب ۳)۔

(۴) De philosophia (؟): S. van den Bergh: Averroes' Tahāfut al-Tahāfut [ابن رشد کی تہافۃالتہافۃ]، لنڈن ۱۹۵۴ء، ۲: ۹۰۔

(ج)

وہ کتابیں جو عربی روایات میں ارسطو سے منسوب کی گئی ہیں

(۱) De pomo (کتاب التفاحة): J. Kraemer: Das arabische Original des' Liber de pomo' (کوپرولو عدد ۱۹۰۸): در Studi Orientali in onore di G. Levi della Vida، روم ۱۹۵۶ء، ۱: ۴۸۴ ببعد؛ مرجلیوث D.S. Margoliouth: The Book of the Apple, ascribed to Aristotle، طبع در فارسی و انگریزی، در JRAS، ۱۸۹۲ء، ص ۱۸۷ ببعد۔

(۲) J. Ruska: Das Steinbuch des Aristoteles، ہائیڈل برگ ۱۹۱۲ء۔

(۳) Secretum Secretorum (سر الاسرار)، طبع احمد بدوی، در Islamica، قاهرة ۱۹۵۴ء، ۱۵:

۶۷ تا ۱۷۱؛

(۴) Περὶ βασιλείας، طبع J. Lippert، مقالہ، Halle ۱۸۹۱ء؛ قب گولٹ تسیہر J. Goldziher، در Der Islam، ۱۹۱۶ء، ۶: ۱۷۳ ببعد۔

(۵) *Theology of Aristotle*: جس کی بنیاد غالباً فلوطینوس کے بعض حصّوں کی مبدّل یونانی شکل پر ہے، طبع F. Dieterici، لائبزگ ۱۸۸۲ء (جرمن ترجمہ، وہی کتاب، ۱۸۸۳ء)؛ طبع جدید از احمد بدوی، در *Islamica*، ج ۲، قاہرۃ ۱۹۵۵ء۔ ابن سینا کے حواشی بدوی نے شائع کیے ہیں، در ارسطو عندالعرب، ص ۳۷ ببعد اور G. Vajda نے ان کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے، در *Revue Thomiste*، ۱۹۵۱ء، ص ۳۴۶ ببعد؛ قب نیز S. Pines: *Revue des Études Islamiques*، ۱۹۵۴ء، ص ۷ ببعد۔

(۶) *Liber de causis*: جس کی بنیاد Proclus کی *Elements of Theology* پر ہے، طبع O. Bardenhewer، Freiburg ج ۱ Br. ۱۸۸۲ء (مع جرمن ترجمہ)؛ طبع نو از احمد بدوی، در *Islamica*، ج ۱۹، قاہرۃ ۱۹۵۵ء۔

ارسطو کے اُن سوانح حیات سے جو عربی میں لکھے گئے ہیں ان معلومات میں تقریباً کچھ بھی اضافہ نہیں ہوتا جو یونانی متون میں موجود ہیں۔ ان میں سے قابل ذکر یہ ہیں: ابن الندیم: الفہرست (قب بیان بالا)؛ مُبَشّر بن فاتک: مختار الحکم (قب J. Lippert: *Studien auf dem Gebiet der griechisch-arabischen Übersetzungs-literatur*، برلن ۱۸۹۴ء، ص ۳ ببعد و F. Rosenthal، در *Orientalia*، ۶/۱۹۳۷ء: ص ۲۱ ببعد)؛ صاعد الاندلسی: طبقات الامم، ص ۲۳ ببعد؛ ابن القفطی: تاریخ الحکماء، ص ۲۷ ببعد (طبع Lippert)؛ ابن جُلجُل: طبقات الاطبّاء و الحکماء (طبع فؤاد سیّد، ۱۹۵۵ء)، ص ۲۵ ببعد؛ ابن ابی اصیبعۃ: عیون الانباء، ۱: ۵۴ ببعد، طبع مُلّر۔ ان سوانح حیات کے بعض حصّوں کا ترجمہ اور مقابلہ A. Baumstark نے کیا تھا، کتاب مذکورہ ص ۳۹ ببعد، ۱۱۷ ببعد، ۱۲۸ ببعد۔ عربی میں مترجمہ تمام تصانیف اور شرحوں کی اس نہایت جامع فہرست پر جو ابن الندیم اور ابن القفطی میں ملتی ہے مُلّر A. Müller نے *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung*، Halle ۱۸۷۳ء، میں اور M. Steinschneider نے *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen*، ج ۵، ۱۸۹۳ء، میں بحث کی ہے۔ گم شدہ یونانی فہرست، مرتبۂ بطلموس، جس کی اب تک شناخت نہیں ہو سکی (قب اوپر)، A. Müller نے *Morgenländische Forschungen, Festschrift Fleischer*، لائبزگ ۱۸۷۵ء، ص ۱ ببعد میں اور M. Steinschneider نے ارسطوطالیس کی طبع برلن، ج ۵، ۱۸۷۰ء: ص ۱۴۶۹ ببعد، میں شائع کی، نیز Aristotle: *Fragmenta*، طبع روز V. Rose، ص ۱۸ ببعد، میں A. Baumstark اور P. Moraux نے (قب اوپر)۔ ارسطو کے سوانح حیات سے متعلق عربی کی تمام روایات پر ایک جدید اور سیر حاصل بحث I. Düring: *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*، Göteborg ۱۹۵۷ء، میں ملے گی۔

(R. WALZER)

آرَش: دیکھیے دِبَّۃ.

اَرْشَذُونَہ: (Archidona یا اُرجذونۃ)، جنوبی ہسپانیہ کا ایک پرانا شہر، جس کا قدیم نام یقینی طور پر معلوم نہیں۔ یہ شہر آج کل کے صوبۂ مالقہ Malaga کے شمال مشرقی کونے میں وادی الحور (Guadalhorce) کے منبع کے قریب انتقیرہ Antequera اور لوشہ Loja کے درمیان (دریائے شنیل Genil پر) واقع ہے؛ اس کی آبادی نو ہزار ہے۔ عربوں نے اس پر [۹۲ھ/] ۷۱۱ء میں پہلی لڑائی کے تھوڑے ہی دن بعد قبضہ کر لیا تھا اور وہ اسے اُرجذونۃ یا

آرشذونة کہتے تھے (یاقوت، ۱ : ۱۹۵ ؛ أرجذونة، اور ۱ : ۲۰۷ : أرشذونة) ۔ یہ شہر مدتِ دراز تک کوہستانی صوبۂ ریّہ Rejjo کا (جو موجودہ صوبۂ مالقہ کے مطابق تھا) دارالسلطنت رہا ۔ تاریخ میں اس نے اہمیت مرتد عمر بن حفصون کی بغاوت کے زمانے میں حاصل کی (جس کا سب سے بڑا قلعہ ببشتر Bobastro تھا) ۔ آگے چل کر یہ سلطنت غرناطہ کا سرحدی قلعہ بنا، یہاں تک کہ جمعیت کلتراوا Calatrava کے امیر اعظم (Grand Master) نے [۸۲۵ھ/]۱۴۲۱ء میں اس پر قبضہ کر لیا۔

مآخذ : (۱) ڈوزی Dozy : *Recherches Sur l'histoire et la Littérature de l' Espagne* (طبع ثالث)، ۱ : ۳۱۷ ببعد؛ (۲) وہی مصنف : *Histoire des Musulmans d' Espagne*، ۲ : ۱۳۵، ۱۸۱، ۲۰۲؛ (۳) Madoz : *Diccionario geográphico-estadístico histórico*، ۲ : ۶۹۳؛ (۴) Simonet : *Descripción del reino de Granada* (طبع ثانی)، ص ۱۲۳؛ (۵) وہی مصنف : *Historia de los Mozárabes*، ص ۹۲۸ ۔

(C. P. SEYBOLD سیبولڈ)

* **أرشگول** : ساحل الجزائر پر ایک شہر، جو اب ناپید ہے اور پہلے اوران Oran اور مراکش کی سرحد کے درمیان دریاے تفنہ Tafna کے دہانے پر جزیرۂ راشقون Rachgoun کے مقابل آباد تھا، جس کے نام کی وجہ سے اسے بقاے دوام حاصل ہوئی۔

اس مسلم شہر کا ذکر، جس نے شاہ سائی فیکس Syphax کے دارالسلطنت پورٹس سیجنسس Portus Sigensis، یعنی بندرگاہ سیگا Siga، کی جگہ لے لی تھی، پہلی مرتبہ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی کے آغاز میں اس طرح ملتا ہے کہ ادریس اول نے اسے اپنے بھائی عیسی بن محمد بن سلیمان کو عطا کیا ۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی کے نصف آخر میں ابن حوقل نے بھی اس کا ذکر کیا ہے ۔ اس کا بیان ہے کہ یہ شہر انھیں دنوں مکناسۃ بربروں کے امیر نے، جو قرطبہ کے خلیفہ الناصر کا باج گزار رہا تھا، دوبارہ تعمیر کیا تھا ۔ چند سال بعد البکری ارشگول کی بابت کہتا ہے کہ "یہ ساحل تلمسان پر ایک شہر ہے، جس میں ایک بندرگاہ موجود ہے، جہاں چھوٹے جہاز آ سکتے ہیں اور اس کے گرد ایک فصیل ہے، جس میں چار دروازے ہیں ۔ شہر کے اندر ایک سات دالانوں کی مسجد اور دو حمام ہیں، جن میں سے ایک مسلمانوں سے پہلے کا ہے" ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے یہ شہر پرانے شہر کے آثار پر بسایا تھا ۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی میلادی میں الادریسی نے اسے محض ایک آباد مقام کہا ہے، جو کچھ عرصہ پہلے ایک مستحکم مقام تھا اور جہاں جہاز تازہ پانی لے سکتے تھے ۔

[بظاہر] سیاسی تغیّرات اس شہر کے زوال کا سبب بنے ۔ القیروان کے فاطمیوں اور قرطبہ کے بنی امیّہ کی باہمی کشاکش کے دوران میں (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی) یہاں کے ادریسی حکمران نکال دیے گئے اور شہر کے باشندوں کو ہسپانیہ بھیج دیا گیا ۔ اہلِ اندلس نے اسے پھر کسی حد تک آباد کیا، لیکن پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی میلادی میں اسے دوبارہ تباہ و برباد کر دیا گیا ۔ اس کے بعد یہ شہر ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی میں المرابطون کے بنو غانیۃ کی دستبرد کا شکار ہوا اور دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی میں جب ہسپانویوں نے اوران Oran کے ساحل پر حملے شروع کیے تو یہاں کے باشندے اسے چھوڑ کر بھاگ گئے اور شہر ہمیشہ کے لیے ویران ہو گیا ۔

مآخذ : (۱) ابن حوقل، مترجمۂ دیسلان de Slane، در *JA*، ۱۸۴۲ء، ۱ : ۱۸۷؛ (۲) البکری، متن، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۷۹ تا ۸۰؛ ترجمہ، الجزائر ۱۹۱۲ء،

ص ۱۶۱؛ (۳) الادریسی، طبع ڈوزی Dozy و د خویہ de Goeje، ص ۱۴۲؛ ترجمہ، ص ۲۰۶؛ (۴) الحسن بن محمد الوزّان الزّیاتی Leo Africanus : *Il viaggio*، طبع راموسیو Ramusio، وینس ۱۸۹۲ء، ص ۱۰۴، (مترجمۂ Épaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۳۳۰ تا ۳۳۱)؛ (۵) Gsell : *Atlas archéologiques*، ورق ۳۱، شمارہ ۲.

(G. MARÇAIS)

* **اَرْشِیْن**: دیکھیے ذِراع۔

* **اَرْض**: زمین۔ کُرۂ زمین کے لیے دیکھیے مادّۂ کرۃ الارض۔ قانون اراضی کے لیے دیکھیے اِقطاع؛ تیمار؛ خاص؛ خالصۃ؛ خَراج؛ زَعامت؛ سُیورغال [آآ، لائڈن، طبع دوم]؛ عُشر؛ قَطیعۃ؛ مَتروک [در آآ، لائڈن، طبع دوم]؛ مَحلول [در آآ، لائڈن، طبع دوم]؛ مساحۃ؛ مُقاسمۃ؛ مُقاطعۃ [در آآ، لائڈن، طبع دوم]؛ مَوات [در آآ، لائڈن، طبع دوم]؛ مِلک؛ وَقف۔

* **اَرَضۃ**: (نیز اَرْضۃ؛ عربی) دیمک (termes arda، سفید چیونٹی)۔ یہ کیڑا تمام گرم ممالک میں عرض بلد ۴۰° شمالی اور جنوبی تک پایا جاتا ہے، لیکن اس کی بابت ہماری معلومات ابھی تک بہت محدود ہیں؛ عربوں کی معلومات بھی اس کے متعلق کچھ ایسی ہی تھیں، کم از کم جہاں تک اس کی اُس نوع کا تعلق ہے جو عالم اسلام کی حدود میں پائی جاتی تھی۔ عرب مصنّفین نے جس کیڑے کا حال بیان کیا ہے وہ سفید چیونٹی ہے، جس کی چند اقسام مصر میں ملتی ہیں اور بیشتر دریاے نیل کے زیادہ اوپر کی طرف نوبیا میں اور سب سے زیادہ کثرت کے ساتھ سوڈان میں۔ عربوں نے بیان کیا کہ ان چھوٹے کیڑوں کے زندگی کے بعض حصّوں میں پر بھی نکل آتے ہیں (بقول قزوینی ''ایک سال بعد'')، لیکن وہ یہ نہ جانتے تھے کہ اس چیز کا تعلق ان کی جنسی زندگی سے ہے؛ تاہم وہ دیمک کی معاشری زندگی، مخروطی شکل کے مٹی کے ڈھیر، جن میں بےشمار زمین دوز راستے ہوتے ہیں، بنانے میں ان کیڑوں کی مشترکہ محنت، چیونٹیوں سے ان کی جنگ اور بالخصوص لکڑی کو برباد کرنے میں ان کے عمل سے، جس کی بناء پر وہ ایک وبا سمجھے جاتے ہیں، بخوبی واقف تھے۔ ان کے ضرر سے محفوظ رہنے کے لیے سنکھیا اور گوبر کارآمد خیال کیے جاتے تھے۔ دیمک کا ہوکا اور ان سے جو نقصان پہنچتا ہے دونوں ضرب المثل بن گئے تھے اور ان کی بابت عوام کا یہ وہم کہ وہ موت کا پیش خیمہ ہیں بہت پرانا معلوم ہوتا ہے۔ قرآن [حکیم] (۳۴ [سبا]: ۱۴) کی بناء پر کہا جاتا ہے کہ [حضرت] سلیمان[ع] کی موت کا پتا اس طرح چلا کہ ان کے عصا کو [جس کے سہارے وہ کھڑے تھے] زمین کے ایک کیڑے [دابّۃ الارض] نے کھا لیا تھا [فَلَمَّا قَضَیْنَا عَلَیْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلٰی مَوْتِهٖٓ اِلَّا دَآبَّةُ الْاَرْضِ تَاْكُلُ مِنْسَاَتَهٗ[ع]]۔ شمالی افریقۃ میں لوگ اب تک یہ کہتے ہیں کہ ''جب کوئی شخص مرنے لگتا ہے تو دیمک آ جاتی ہے، کیونکہ اسے اس کا بخوبی علم ہوتا ہے''۔

مآخذ: (۱) القزوینی (طبع وستنفلٹ)، ۱: ۴۲۸؛ (۲) الدّمیری، ۱: ۳۲ (مترجمۂ جیکار Jayakar، ۱: ۳۹ ببعد)؛ (۳) ہارٹمان Hartmann : *Reise des Baron Barnim*، ص ۲۸۳ تا ۲۸۶، ۴۳۳، ۶۴۳؛ (۴) Brehm : *Tierleben* (طبع ثالث ۱۸۹۲ء)، ۹: ۵۶۰ ببعد.

(HELL ہِلّ)

* **اِرْطُغْرُل**: (۱) سلیمان شاہ کا بیٹا اور ترکی شاہی خاندان اور سلطنت کے بانی عثمانِ اوّل کا باپ۔ قدیم‌ترین روایت کے مطابق، جو عاشق پاشا زادہ کی تصنیف میں محفوظ ہے، اس نے پاسین اووہ اور سوُرملی چقوری سے چار سو خانہ بدوش ترکمان گھرانوں کے ساتھ ایشیاے کوچک کی طرف نقلِ مکان کیا، جہاں سلطان علاءالدین سلجوقی نے اسے ترمجہ حصار اور بیلہ جک Biledjik کے درمیان سوگوُد Sögüd کا ضلع

موسمِ سرما کی چراگاہ (قِشلاق) اور اِرمنی بِلی Ermenibeli اور دومانیج ([طومانیج] Domanič) کی پہاڑیاں موسم گرما کی چراگاہ (یایلاق) کے طور پر عطا کر دیں ۔ قرہجہ حصار اور بیلہ جک اس وقت بوزنطیوں کے پاس تھے، لیکن وہ علاءالدین کو خراج ادا کرتے تھے ۔ گرمیان کا والد علی شیر انیون قرہ حصار کے متصلہ ضلع کا حاکم تھا ۔ ارطغرل نے سوگود میں سکونت اختیار کی اور وہیں مدفون ہوا ۔ [ایک روایت یہ ہے کہ ارطغرل خراسان میں کسی جنگ میں مارا گیا؛ چنانچہ حامدی اپنی منظوم تاریخِ آلِ عثمان میں، جو اس نے سلطان بایزید ثانی کو پیش کی تھی، کہتا ہے :

اولدی اِرطغرل خراسان دہ شہید
تکری یہ اولاشدی اول شاہِ سعید
نسلِ ارطغرل دن اول شاہِ جہان
روم دہ عثمان بے اولمشدر عیان

ا ا، ت، : بذیل مادہ ۔] اس نے کبھی کوئی جنگ نہیں کی ۔ اس کے تین بیٹے تھے : عثمان، گوندوز Gündüz اور ساروئنی Saruyati (جو سروبالی یا ساوجی بھی کہلاتا تھا) ۔ ان میں سے عثمان اس کا جانشین ہوا ۔ بقول نِشری، (ZDGM، ۱۳ : ۱۸۸ تا ۱۹۶) اِرطغرل نے علاءالدین کیقباد اوّل (۶۱۶ تا ۶۳۴ھ / ۱۲۱۹ تا ۱۲۳۶ء) کے عہد میں نقلِ وطن کیا اور مؤخرالذکر کی طرف سے وہ برابر تاتاریوں سے جنگ کرتا رہا۔ اس نے قرہجہ حصار اور کوتاہیہ کو فتح کیا اور علاءالدین کیقباد ثانی کے عہد (ساتویں صدی ہجری کے آخر) تک زندہ رہا ۔ بعد کے مؤرخین اس سے بعض اور فتوحات بھی منسوب کرتے ہیں (قب وقائع، مترجمۂ Leunclavius : Hist. Mus.، ص ۷۹ ببعد؛ Chalkokondyles، ص ۱۲ ببعد؛ Phrantzes، ص ۶۸ تا ۷۷، لیکن انہوں نے 'Ορθογρούλης, 'Ερτογρούλης کے متعلق اپنے بیانات ترکی تواریخ سے اخذ کیے ہیں) ۔ سعدالدین (۱ : ۱۵، قب ص ۹۵) کا بیان ہے کہ وہ ۶۸۰ھ / ۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ء میں نوے سال سے زیادہ عمر پا کر فوت ہوا ۔ (Leuncl. : Ann.، ص ۱۳؛ Hist.، ج ۳) کے اندازے کے مطابق اس نے ۶۸۷ھ میں ترانوے سال کی عمر میں وفات پائی اور Phrantzes اس کا سنہ انتقال ۶۷۷۴ عالمی = ۱۲۶۵ ، ۱۲۶۶ء اور اس کی عمر ستّر سال بتاتا ہے ۔ اس کی زندگی سے متعلّق روایتوں میں سے ہم مندرجۂ ذیل کو تاریخی اعتبار سے قابلِ وثوق سمجھ سکتے ہیں : یہ کہ ارطغرل اپنے ترکمان قبیلے ("boy") کے ہمراہ سوگود میں قونیہ کے سلجوق سلاطین کے سرحدی بک یا امیر (اُوج بیگلری) کی حیثیت سے متمکن ہوا، نیز یہ کہ وہ تاتاریوں کے خلاف اپنے آقا کی جنگوں میں شریک رہا اور کبھی کبھی اس کی طرف سے بوزنطی علاقے میں تاخت کرتا رہا ۔

[مآخذ : (۱) مُکرمین خلیل : دستور نامۂ انوری مدخلی، استانبول ۱۹۳۰ء؛ (۲) P. Wittek : Deux chapitres de l'Histoire des Turcs de Roum، Byzantion، ۱۹۳۵ء، ۱۱ : ۳۰۲ ببعد؛ (۳) وہی مصنف : The Rise of the Ottoman Empire، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۴) فؤاد کوپرولو : Les Origines de l'Empire Ottoman، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۲۲ ببعد؛ (۵) وہی مصنّف : عثمانلیلرک تینک منشأی، بلیتن، انقرہ ۱۹۴۳ء، ج ۷، شمارہ ۲۸ : ص ۲۱۹ تا ۳۰۲؛ (۶) عدنان ارضی در بلیتن، انقرہ ۱۹۴۰ء، ج ۴، شمارہ ۱۳/۱۴ : ص ۳۷۲؛ مأخوذ از ا آ، ت، بذیل مادّہ] ۔

(۲) [یلدیرم سلطان] بایزید اول کا سب سے بڑا بیٹا، جس کا سنہ ولادت ۷۷۸ھ / ۱۳۷۶ - ۱۳۷۷ء ہے (اسماعیل بلیغ : گلدستہ، ص ۴۰) ۔ اس کے والد نے اسے صاروخان اور قرہسی کے متحدہ ضلعوں کا والی مقرر کیا (نِشری، در ZDMG، ۱۵ : ۳۳۵؛ Leuncl. : Hist. Mus.، ص ۳۱۷، ۳۳۹ ببعد؛ قب ص ۳۳۷ ببعد؛ بقول سعدالدین، ۱ : ۱۲۸، آیدینلی کا) اور ۷۹۸ھ کے قریب اس نے وفات پائی (قب Leuncl.،

مقام مذکور)، یعنی یقیناً تیمور کے حملے سے پہلے۔ وہ اس مسجد میں مدفون ہوا جو اس نے اروسہ میں بنوائی تھی (سعدالدین، ۱: ۱۲۵؛ گلدستہ، مقام مذکور)۔ Leuncl. (کتاب مذکور، ص ۱۷۶؛ قب ۳۳۷) نے ایک روایت یہ بیان کی ہے کہ وہ سیواس کے قاضی برہان الدین کے خلاف جنگ کرتا ہوا مارا گیا۔ Chalkokondyles، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷، کے بیان کے مطابق اسے تیمور نے ۱۳۹۶ء میں سیواس پر قبضے کے وقت قید کر لیا اور بعد میں اسے قتل کر دیا۔

(J. H. MORDTMANN مورٹمان)

* **اُرْغُن**: ارغنون، مصنوعی طور پر ہوا کے زور سے بجنے والا آلۂ موسیقی، جو آرگن organ کہلاتا ہے۔ یونانیوں کے ایک قسم کے تاردار باجے کو بھی اس نام سے موسوم کیا جاتا تھا، جیسے کہ افلاطون (Plato) کا ὄργανον (Republ.، ۳۹۹c)؛ دیکھیے المسعودی: مروج الذہب (۸: ۹۱)، جہاں ارغن ایک تار دار ساز کو کہا گیا ہے اور ارغنون ایک مصنوعی طور پر ہوا سے بجنے والے ساز کو؛ معلوم ہوتا ہے کہ ایرانی اس لفظ کو ایک قسم کے راگ کے لیے استعمال کرتے تھے (برہان قاطع)، جو قرون وسطی کے ارگنم organum سے کسی قدر مشابہت رکھتا تھا۔ ہوا کی مصنوعی رو سے بجنے والے باجے کی دو قسموں سے مسلمانوں کو واقفیت تھی، یعنی ہوائی ارغن اور مائی ارغن؛ مؤخر الذکر کی دو قسمیں معروف تھیں؛ ایک میں پانی کے ذریعے ہوا کا دباؤ پیدا کیا جاتا تھا اور ایک میں پانی کے ذریعے ہوا کے دباؤ کو یکساں رکھا جاتا تھا۔ مسلمان مؤرخین کا افلاطون (برہان قاطع) اور ارسطو (حاجی خلیفہ، ۳: ۲۵۸؛ فخرالدین الرازی، ورق ۱۵۳ ب) دونوں کے بارے میں خیال تھا کہ انھوں نے ارغن ایجاد کیا تھا، اگرچہ اس ضمن میں موریسطس [رک بآن] کا دعوے بھی قابل لحاظ ہے۔

کتاب الاغانی (طبع دساسی de Sacy، ۹: ۹۰) میں ہمیں ایک ارغن (متن میں ارغن مرقوم ہے) کا ذکر ملتا ہے، جو المہدی کی بیٹی علیۃ (م ۸۲۵ء) کے شروع زمانے سے متعلق ہے اور ابن خرداذبہ (مروج الذہب، ۸: ۹۱) ایک رسمی تقریر کے ضمن میں، جو المعتمد (م ۸۹۳ء) کے سامنے کی گئی تھی، اس ساز کا ذکر کرتا ہے اور ان دونوں روایتوں میں یہ آلہ اہل روم سے منسوب کیا گیا ہے۔ بعد کے حوالوں کے لیے دیکھیے کتاب الاعلاق، از ابن رستۃ (BGA، ۷: ۱۲۳)، جہاں اسے ارقنا (قب ارقنو، در ڈوزی Dozy) لکھا گیا ہے؛ مفاتیح العلوم (ص ۲۳۹) میں بشکل ارغانون؛ رسائل اخوان الصفا (مطبوعۂ بمبئی، ۱: ۹۷)، جہاں ایک مائی آلے کی کیفیت بیان کی گئی ہے؛ الفہرست (ص ۲۷۰، ۲۸۵)؛ دسویں صدی کے سریانی۔ عربی لغات نویس (Payne-Smith: Thes. Syr.، ص ۹۷۷ تا ۹۷۸)؛ ابن سینا، در شفاء (ورق ۱۷۳) اور رسائل فی الحکمۃ (ص ۷۷)، جس میں ارغن کی جگہ ارغل درج ہے (قب جدید ارغول، در MFOB، ۶: ۲۹، اور ارغل، در Freytag: Chrest.، ص ۷۴)؛ ابن زیلۃ اپنی کتاب الکافی (ورق ۲۳۵ ب) میں؛ گیارھویں صدی کی لاطینی عربی لغات Glossarium Latino - Arabicum، (ص ۵۳۳: ورغن)؛ ابن حزم اندلس میں (سفینۃ الملک، ص ۴۷۳)؛ ابن ابی اصیبعۃ (۲: ۱۵۵، ۱۶۳)، جس نے ارغن بنانے والے عربوں کے نام لکھے ہیں؛ الاملی، در نفائس الفنون (ورق ۴۳۹ ب)؛ ابن غیبی، در جامع الالحان (ورق ۷۸) اور اولیا چلبی (Travels [سیاحت نامہ]، ۱ / ۲: ۲۲۹)۔

الفہرست (ص ۲۷۰، قب ص ۲۸۵) میں مورطس یا موریسطس [رک بآن] کو ارغن البوقی reed-pipe) اور ارغن الزمری (flue-pipe organ)

organ) کے متعلّق تصانیف کا مصنف قرار دیا گیا ھے ۔ ابن القِفطی (ص ۳۲۲) اور ابوالفداء (تاریخ مختصر البشر، ص ۱۵۶) نے بھی یہی لکھا ھے ۔ مورِسطُس کی یہ تصنیفات محفوظ رھی ھیں اور ان کے نسخے کئی کتب خانوں میں مل سکتے ھیں (بیروت، قسطنطینیة اور برٹش میوزیم) ۔ بیروت کے قلمی نسخے کے متون Père Cheikho نے مَشرق Machriq (ج ۹) میں شائع کر دیے ھیں اور ترجمے جزوی یا کُلی طور پر فرانسیسی زبان میں کارا د وو Baron Carra de Vaux نے، جرمن میں ویڈمان Dr. Wiedemann نے اور انگریزی میں فارمر Dr. Farmer نے شائع کیے ھیں.

ھوائی ارغن (pneumatic organ) : کتاب الاغانی (طبع دساسی، ۹ : ۹۰) میں جس آلے کا ذکر ھے وہ غالبًا ھوائی ارغن تھا ۔ مورِسطس نے جس مائی آلے کی کیفیت بیان کی ھے وہ بہت ابتدائی نمونے کا ھے، جس کی دھونکنیوں میں مُنہ سے ھوا بھری جاتی ھے، جو ایک ایسا طریق عمل ھے جس کے بارے میں مورسطس کی تحریروں کی دریافت سے پہلے اب تک محض گمان ھی کیا جاتا تھا (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا Encyclopaedia Britannica، طبع یازدھم، ۲ : ۲۲۹) ۔ مورسطس اسے ارغنون الزمری یعنی reed-pipe organ، کہتا ھے ۔ ابن غَیبی نے جس ارغن کی کیفیت بیان کی ھے وہ اس نمونے کا ھے جسے portative کہا جاتا ھے [یعنی جسے ھاتھ میں اٹھا کر بجا سکتے ھیں].

مائی ارغن (hydraulic air compressor) : مسلمانوں کو اس کا علم فیلو Philo کی (کتاب فیلون فی الحیل الروحانیة و مخانیقا الماء)، ھیرو Hero کی "Pneumatics" اور "Mechanics" (کتاب الحیل الرّوحانیة) اور ارشمیدس Archimedes اور پرگا Perga کے Appolonius کی Automatic Wind Instrumentatist (صنعة آلة الزّامر) کے عربی تراجم کے ذریعے ھوا ۔ اسی اصول پر بنو موسی نے اپنا خود کار ارغن بنایا تھا، جس کی کیفیت ایک رسالے بنام ''ایک آلۂ موسیقی جو خود بخود بجتا ھے'' (الآلة التی تزمّر بنفسها) میں بیان کی گئی ھے ۔ مؤخرالذکر کا متن، طبع پروفیسر M. Collangettes، رسالۂ مشرق Machriq (۹ : ۴۴۴) میں شائع ھوا تھا اور اس کے ترجمے پروفیسر ویڈمان (بزبان جرمن) اور فارمر Dr. Farmer (بزبان انگریزی) نے کیے ھیں.

مائی ارغن (hydraulic pressure stabiliser) : یہ آلہ مائی (hydraulis) تھا، جس کا عربی میں ذکر سب سے پہلے (اگرچہ بلا تخصیص نام) ارسطو سے فرضی طور پر منسوب کتاب السیاسة میں ملتا ھے، جس کا ترجمہ یونانی سے سریانی ترجمے کی وساطت سے یوحنّا بن البطریق (م ۸۱۵ء) نے عربی میں کیا تھا ۔ کتاب مذکور کی رُو سے یہ ایک ساز حربی ھے جس کی آواز ساٹھ میل تک سُنی جا سکتی تھی (قب فارمر Farmer : Studies in Oriental Musical Instruments، باب ۳، ص ۷۲، متن اور ترجمے کے لیے) ۔ مورِسطس نے اس آلے کی مفصل کیفیت بیان کی ھے اور اس قسم کا آلہ یقینًا اُن آلات سے قدیم تر ھے جن کے بارے میں ھیرو Hero یا وٹرووِیئس Vitruvius نے لکھا ھے ۔ برخلاف یہودیوں (idrablis, ohirdoulis) اور شامیوں (hedrula) کے، عربوں نے یونانی لفظ Hydraulis کو اپنی زبان میں اخذ نہیں کیا ۔ مورسطس اسے ارغنون البُوقی (flue-pipe organ) کہتا ھے.

مشرق میں اسلامی تاریخ کے کسی دَور میں بھی ارغن کو عود (lute)، نَے (flute)، قانون (psaltery)، کمانچہ (viol) یا دَف (tambourine) کے معنی میں آلۂ موسیقی تصوّر نہیں کیا گیا : مسلم سپین کے لیے قب سفینة المُلک (ص ۴۷۳) ۔ اسے

غالبًا اور بہت سی دلچسپ میکانکی مخترعات (حِیَل) کے طور پر مقبولیت حاصل تھی، جیسے کہ پانی گھڑی (clepsydra)، موسیقی کا درخت اور دیگر اعجوبے، جو ہارون الرشید کے وقت سے مقبول عام ہونے لگے (دیکھیے Hauser : *Über das Kitab al-Ḥijal...*، Erlangen ۱۹۲۲ء؛ *Isl.*، ۸ : ۵۵) - اس کے ساتھ ہی یہ بات بہت اغلب ہے کہ مشرق میں پانی ارغن (hydraulis) کے از سر نو رواج پانے کا سبب مسلمان تھے اور شاید مغرب کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے - بوزنطیم (Byzantium) میں بظاہر پانی ارغن متروک ہو چکا تھا - پانی کے ذریعے ہوا کے دباؤ کو یکساں رکھنے کے اصول کی جگہ وزن دار دھونکنی؟ (barystathmic) کے اصول نے لے لی تھی، جیسا کہ ہوائی ارغن میں ہوتا ہے - جب آٹھویں صدی کے خاتمے پر یا نویں صدی کے شروع میں مسلمانوں نے پانی ارغن (hydraulis) بنانا شروع کیا، جس کا علم انھوں نے یونانی (غالبًا مورسطس کے) ترجموں کے ذریعے حاصل کر لیا تھا، تو اہل روم (بوزنطیوں) نے بھی اس آلے کو دوبارہ اختیار کر لیا، جسے وہ صدیوں سے ترک کر چکے تھے اور جس کی ساخت سے انھیں غالبًا کچھ بھی واقفیت باقی نہیں رہی تھی.

یہ روایت کہ ہارون نے شارلمان Charlemagne کو ایک ارغن تحفۃً دیا تھا (دیکھیے *Hist. littéraire de la France*، ۱۲ : ۳۶۷؛ وہی مصنف : Larousse : *Le grand dictionnaire*؛ Hopkins و Rimbault : *The Organ*؛ Grove : *Dictionary of Music*؛ Audsley : *Art of Organ Building*، در *al-Machriq*، ۹ : ۲۰۰) محض ایک کہانی ہے، جس کا ماخذ Madame de Genlis کی کتاب *Les Chevaliers du Cygne* میں مندرج ایک حاشیے کو قرار دیا جا سکتا ہے - [اس کے برعکس عربی زبان میں اس سے ملتی جلتی ایک کہانی موجود ہے، جو نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی میلادی کے ایک مخطوطے میں، جس کا نام کشف الہموم و الکرب ہے، پائی جاتی ہے اور جو استانبول میں محفوظ ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ ایک حیرت انگیز ارغن کے بنانے والے کا نام تقی الدین الفارابی یا فریابی تھا، جس کا کسی جعفر نے خلیفہ المامون سے تعارف کروایا تھا - خلیفہ نے یہ اختیار دیا تھا کہ تقی الدین کو وہ تمام سامان مہیا کر دیا جائے جس کی ایک حیرت انگیز ارغن کے بنانے میں ضرورت پیش آئے اور اس کا نام موسیقہ تجویز کیا گیا - اس بیان کے مطابق یہ آلہ محض ایک میکانکی ساخت کا ہوائی ساز نہ تھا بلکہ تاروں والے آلۂ موسیقی کا کام بھی دیتا تھا، لیکن اس نام نہاد موجد کا نام بتاتا ہے کہ یہ بیان محض ایک فرضی قصّہ ہے - اس ساز کی تشریح میں جو موسیقی کی فنی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں وہ بعد کی پیداوار ہیں (اضافہ از مکتوب فارمر بنام ادارہ، مورخۂ ۲۵ جولائی ۱۹۵۷ء)۔] یہاں تک کہ قرونِ وسطٰی کی تصانیف میں یہ جو واقعہ بیان کیا گیا ہے (*Monumenta Germaniae historica*، ۱ : ۳۹۱) کہ ہارون نے شارلمان کو ایک پانی گھڑی (clepsydra) تحفے میں دی، اسے بھی بعض حلقوں میں مشتبہ سمجھا جاتا ہے (*Isl.*، ۳ : ۳۰۹ و ۳، ۲۳۳)۔ Cl. Huart (*Histoire des arabes*، ۲ : ۱۰۷) اور Heyde (*Hist. du Commerce du Levant*، ۱ : ۹۰) کا یہ کہنا یقیناً غلط ہے کہ ہارون نے جو تحائف شارلمان Charlemagne کو بھیجے تھے ان میں آلاتِ موسیقی بھی شامل تھے.

اس کے برعکس یہ چیز بالکل قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ چین میں ارغن (پانی ؟) کی ابتدائی ترویج کا باعث مغل تھے - چینی یوآن شیہ *Yüan Shih* میں ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ ایک ارغن

چنگ تُنگ (Chung t'ung) کی مسلمان سلطنتوں نے تحفے کے طور پر دیا تھا (۱۲۶۰ - ۱۲۹۴ء)؛ بحالیکہ ایک اور تصنیف سے ھمیں یہ پتا چلتا ھے کہ یہ "مغربی ممالک کی جانب سے ایک تحفہ تھا" اور قُبلائی Kubilai نے خود اس میں اصلاح کی تھی (JRAS، China Branch، ۱۹۰۸ء؛ JRAS، ۱۹۲۶ء؛) - ھم یہ تصوّر کر سکتے ھیں کہ اس قسم کا آلۂ موسیقی سب سے پہلے ھلاگو کی جانب سے قُبلائی کے لیے تحفے کے طور پر چین میں پہنچا اور یہ کہ وہ شام میں بنایا گیا تھا، جہاں اس زمانے میں اس نمونے کے آلات بنائے جاتے تھے (ابن ابی اُصیبعہ، ۲: ۱۵۵ تا ۱۹۳) - بعض فارسی لغات‌نویس (Richardson اور Steingass) طُولُنبہ کی تعریف "ایک مائی (hydraulic) آلۂ موسیقی" کرتے ھیں - یہ صحیح نہیں ھو سکتا - یہ ایک "آبی مشین" یا زیادہ اغلب یہ ھے کہ ایک قسم کا "آب کَش" ھوتا تھا۔

[عہدِ حاضر کے مصری ارغول کا نام صاف طور پر یونانی لفظ ارغون کی معرب شکل ھے، ھر چند کہ یہ وہ ساز نہیں جسے میکانکی طور پر بجایا جاتا ھے اور جس کا اوپر ذکر ھوا ھے - رغول کی تشریح کے لیے دیکھیے مقالہ مزمار (اضافہ از مکتوب فارمر، بنام ادارہ، مورخۂ ۲۰ جولائی ۱۹۵۲ء)]۔

مآخذ: مکمل تبصرے اور فہرست مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) فارمر Farmer: *The Organ of the Ancients; From Eastern Sources (Hebrew, syriac and Arabic)*، لنڈن ۱۹۳۱ء؛ اور (۲) E. Wiedemann: *Byzantinische und arabische akustische Instrumente* (*Arachiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*، ج ۸)، لائپزگ ۱۹۱۹ء؛ علاوہ ان تصانیف کے جو مادّے میں مذکور ھیں مندرجۂ ذیل سے بھی استفادہ کرنا چاھیے: (۳) فارمر Farmer: *Byzantine Musical Instruments in the ixth Century*، لنڈن ۱۹۲۵ء (*JRAS* — حصّۂ دوم، ۱۹۲۵ء)؛ (۴) وھی مصنف: *Studies in Oriental Musical Instruments*، لنڈن ۱۹۳۱ء؛ (۵) Moule: *A Western Organ in Mediaeval China* (*JRAS*، ۱۹۲۶ء)؛ (۶) فخرالدین الرازی: جامع العلوم، مخطوطۂ برٹش میوزیم، شمارہ Or. ۲۹۷۲؛ (۷) W. Schmidt: *Herons von Alexandria Druckwerke und Automatentheater*، لائپزگ ۱۸۸۹ء؛ (۸) Tannery: *L'invention de l'hydraulis* (در *Reveu des études grecques*، ج ۲۱، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۹) کارا دو وو Carra de Vaux: *Le livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques, par Philon de Byzance* (در *NE*، ج ۳۸)، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۱۰) وھی مصنف: *L'invention de l'hydraulis*، در *Revue des études grecques*، ج ۲۱، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۱۱) وھی مصنف: *Notices sur deux manuscrits arabes*، در *JA*، ۱۸۹۱ء؛ (۱۲) وھی مصنف: *Notes d'histoire des sciences*، در *JA*، نومبر - دسمبر ۱۹۱۷ء؛ (۱۳) E. Wiedemann: *Über Musikautomaten bei den Arabern* (در *Centenario della Nascita Michele Amari*، ۱۹۰۹ء)؛ (۱۴) Wiedemann و Hausser: *Über die Uhr des Archimedes...* (در *Nova acta Abhandl. der Kaiserl. Leop.-Carol. Deutschen Akad. der Naturforscher*، ج ۱۰۳)، Halle ۱۹۱۸ء؛ نیز دیکھیے اسی کتاب کی ج ۱۰۰، برائے *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur*؛ (۱۵) ابن سینا: الشّفاء، مخطوطۂ انڈیا آفس، شمارہ ۱۸۱۱؛ (۱۶) ابن غَیبی: جامع الالحان، بوڈلین لائبریری، مخطوطہ، Marsh ۸۲۸؛ (۱۷) ابن زَیلہ: کتاب الکافی، موزۂ برطانیہ، مخطوطہ، شمارہ Or. ۲۳۶۱؛ (۱۸) الآمُلی: نفائس الفنون، موزۂ برطانیہ، مخطوطہ، شمارہ Add. ۱۶۸۲۷؛ (۱۹) ارشمیدس Archimedes: آلۃ الزّامر؛ (۲۰) Appolonius:

صنعۃ الزّامر، موزۂ برطانیہ، مخطوطہ، شمارہ Add. ۲۳۳۹۱ : [نیز دیکھیے ذیل کے مقالات : اوتار، طبل، طنبور، عود، غنا، مزمار، موسیقی]۔

(فارمر H. G. FARMER)

* اَرْغَنَہ : دیکھیے اِرْگِنی۔

* اَرْغُوْن : دیکھیے اینخانیہ۔

* اَرْغُوْن : ایک مغل خاندان، جس کا دعوٰی یہ ہے کہ وہ ہلاگو کی نسل سے ہے (راورٹی Raverty : Notes on Afghanistan، ص ۵۸۰، اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتا) [اس کے متعلق دیکھیے ترخان نامہ، منقول در ایلیٹ Eliott، ۱ : ۳۰۳؛ قبّ دولت شاہ، ص ۳۶۲ : ''اہلِ ارغون کہ از تراکمۂ ترکستان اند'']۔ خاندانِ ارغون کے لوگوں نے پندرھویں صدی میلادی کے آخر میں اس وقت سے اہمیت حاصل کی جب ہرات کے سلطان حسین بایقرا نے ذوالنّون بیگ ارغون کو قندھار کا والی مقرّر کیا۔ ذوالنّون بیگ نے والی بننے کے بعد جلد ہی خودمختارانہ روش اختیار کر لی اور ہرات کے فرمان روا نے اسے اطاعت پر مجبور کرنے کی جتنی کوششیں کیں ان کی مدافعت کرتا رہا۔ اس نے ۸۸۴ھ / ۱۴۷۹ء ہی سے پشین، شال اور مستانگ کے مرتفع علاقوں پر قبضہ جما لیا تھا، جو اب بلوچستان کا ایک حصّہ ہیں۔ ۸۹۰ھ / ۱۴۸۵ء میں اس کے دو بیٹوں شاہ بیگ اور محمد مقیم خان نے درۂ بولان سے اتر کر سندھ پر چڑھائی کی اور سندھ کے سمّہ حاکم جام نندا سے سیوی (سِبی Sibi) کا علاقہ عارضی طور پر چھین لیا۔ ۹۰۲ھ / ۱۴۹۷ء میں اس نے حسین بایقرا کے باغی بیٹے بدیع الزمان کی تائید و حمایت اختیار کر لی اور اس سے اپنی بیٹی کی شادی کر دی۔ جب ازبک امیر شیبانی خان نے خراسان پر چڑھائی کی تو ذوالنّون بیگ ۹۱۳ھ / ۱۵۰۷ء میں مُرْوچِک کی لڑائی میں مارا گیا اور اس کا بڑا بیٹا شاہ بیگ اس کا جانشین ہوا، جسے قندھار میں اپنی حیثیت برقرار رکھنے کے لیے شیبانی خان کی سیادت مجبوراً تسلیم کرنا پڑی۔ اس زبردست ازبک سردار [شیبانی خان] نے ۱۵۱۰ء میں مرو میں شکست کھائی اور [زخموں سے نڈھال ہو کر] جان دی تو شاہ بیگ کو بابر کی طرف سے، جو کابل کا فرمان روا بن چکا تھا، اور ایران کے شاہ اسماعیل صفوی کی طرف سے، جس نے ہرات پر قبضہ جما لیا تھا، خطرہ لاحق ہونے لگا۔ جب شاہ اسماعیل عثمانلی ترکوں کے خلاف جنگ میں مصروف ہو گیا اور بابر سمرقند کو از سر نو حاصل کرنے کی کوشش کرنے لگا تو شاہ بیگ نے کچھ دیر کے لیے اطمینان کا سانس لیا، تاہم اس نے محسوس کر لیا کہ اسے قندھار سے زود یا بدیر نکلنا پڑے گا اور اسی لیے اس نے بلوچستان اور سندھ میں اپنا اقتدار جمانے کی کوشش شروع کر دی۔ سندھ میں جام نندا کی جگہ اس کا بیٹا جام فیروز تخت نشین ہو چکا تھا، جس کا اقتدار ملک کے اندرونی جھگڑوں کی وجہ سے کمزور ہو گیا تھا۔ ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء میں شاہ بیگ سندھ میں گھس آیا۔ اس نے جام فیروز کی فوج کو شکست دی اور جنوبی سندھ کے صدر مقام ٹھٹھہ کو تاراج کیا۔ بالآخر ایک معاہدے کی رو سے جام فیروز نے بالائی سندھ کا علاقہ شاہ بیگ کے حوالے کر دیا اور زیرین سندھ پر سمّاؤں کا اقتدار بحال رکھا گیا۔ سمّاؤں نے اس معاہدے کو کم و بیش فوراً ہی مسترد کر دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں ایک دفعہ پھر شکست کھانا پڑی۔ اب شاہ بیگ نے جام فیروز کو تخت سے اتار کر سندھ کے ارغون خاندان کی بنیاد رکھ دی۔ ۹۲۸ھ / ۱۵۲۲ء میں جب قندھار اس کے ہاتھ سے نکل کر مکمّل طور پر بابر کے قبضے میں چلا گیا تو شاہ بیگ نے بھکّر کے مقام کو، جو دریاے سندھ کے کنارے پر واقع ہے،

دارالحکومت بنایا۔ اس نے ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء میں وفات پائی۔ [میرزا شاہ بیگ بہادر اور صاحب فضل و کمال تھا اور اس نے شرح عقائد نسفی، شرح کافیة و شرح مطالع تصنیف کیں (مآثر الامراء، ۳ : ۳۰۶)۔] اس کا بیٹا میرزا شاہ حسین اس کا جانشین ہوا۔ اس نے بابر کے نام کا خطبہ پڑھوایا اور غالبًا بابر کے ساتھ ساز باز کرکے ملتان کے لنگاھوں کی مملکت پر چڑھائی کر دی۔ ملتان نے طویل محاصرے کے بعد ۱۵۲۸ء میں اطاعت قبول کر لی۔ شاہ حسین وہاں پر اپنا ایک والی بٹھا کر ٹھٹھہ چلا گیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد جب اھل ملتان نے اس کے مقرّر کردہ حاکم کو باھر نکال دیا تو اس نے شہر کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہ کی۔ ملتان کچھ دن آزاد و خود مختار رھا، لیکن جلد ھی یہاں کے بااقتدار لوگوں نے یہ مناسب سمجھا کہ مغل سہنشاہ کی سیادت تسلیم کر لی جائے۔ ۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء میں جب ھمایوں نے شیرشاہ سوری کے ھاتھوں شکست کھائی اور شمالی ھند سے نکالے جانے پر سندھ میں پناہ لی تو سندھ میں شاہ حسین حکمرانی کر رھا تھا۔ اس نے ھمایوں کو مدد دینے سے انکار کر دیا، غالبًا اس لیے کہ یہ ارغون فرماں روا شیر شاہ سے لڑائی مول لینے کے لیے تیار نہ تھا۔ اس پر ھمایوں نے بھکّر اور سہوان کے مضبوط قلعوں پر قبضہ پانے کی کوشش کی، لیکن اس کے پاس اس کام کے لیے نہ تو مناسب ذرائع تھے، نہ ھمّت و طاقت اور نہ لشکرکشی کی صلاحیت۔ ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں ھمایوں کو سندھ سے بلا روک ٹوک گزر کر قندھار جانے کی اجازت دے دی گئی۔ عمر کے آخری دنوں میں شاہ حسین کے کردار میں پستی آ گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ھوا کہ امراء نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور ارغون قبیلے کی بڑی شاخ کے ایک رکن میرزا محمد عیسی ترخان کو اپنا حکمران منتخب کر لیا۔ [پہلے زمانے میں الوس ارغون کی امارت میرزاے مذکور کے اجداد ھی کے سپرد تھی۔] شاہ حسین نے ۱۵۵۶ء میں وفات پائی اور [چونکہ وہ لاولد مرا] اس پر ارغون خاندان کا خاتمہ ھو گیا۔

ارغون ترخان خاندان کی حکومت ۱۵۵۶ء سے ۱۵۹۱ء تک قائم رھی۔ محمد عیسٰی ترخان کو مجبوراً اپنے حریف اور مدعی سلطنت سلطان محمود کوکل داس سے مصالحت کرنا پڑی اور یہ قرار پایا کہ محمد عیسٰی ترخان زیرین سندھ پر قابض رھے اور ٹھٹھہ اس کا دارالحکومت ھو اور بالائی سندھ سلطان محمود کے تصرّف میں رھے اور وہ بھکّر کو اپنا صدر مقام بنا لے۔ ۹۸۲ھ/۱۵۷۳ء میں اکبر نے بالائی سندھ کو اپنی سلطنت میں ملا لیا۔ عیسٰی ترخان نے ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء میں وفات پائی۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد باقر حکمران بنا، جس نے ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں [سودا کے غلبے سے] خود کشی کر لی۔ اس کے جانشین جانی بیگ کے عہد میں اکبر نے ۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء میں عبدالرحیم خان خانان کو زیرین سندھ کے الحاق کے لیے بھیجا۔ جانی بیگ کو شکست ھوئی اور [۱۰۰۱ء میں] زیرین سندھ سلطنت مغلیہ میں شامل کر لیا گیا۔ جانی بیگ [بچپن سے شراب کا شیدائی تھا، شراب خوری کی کثرت سے بیمار ھوا، رعشہ ھوا پھر سرسام اور وہ برھانپور میں تھا کہ ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء میں جنون خمری (delirium tremens) سے مر گیا [مآثر الامراء، ۳ : ۳۱۰]۔

مآخذ: (۱) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، (Bibl. Ind.)؛ (۲) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراھیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۳) محمد علی کوفی: چچ نامہ؛ (۴) بابر نامہ (طبع بیورج Beveridge)؛ (۵) H.M. Elliot و J. Dowson: *The History of India as told by its own Historians*، ج ۱، سید جمال: ترخان نامہ یا ارغون نامہ، جو بدون

اعتراف میر محمد معصوم کی تاریخ سندھ پر مبنی ہے؛ (۶) W. Erskine : A Histoly of india under Baber and Humayun، لنڈن ۱۸۵۴ء؛ (۷) میرزا قلیج فریدون بیگ: A History of Sind، ج ۲، کراچی ۱۹۰۲ء؛ (۸) M. R. Haig : The Indus Delta Country، لنڈن ۱۸۹۴ء؛ (۹) H.G. Raverty : Notes on Afghanistan and Part of Baluchistan، لنڈن ۱۸۸۸ء.

(C. COLLIN DAVIES ڈیویز)

* **آرِفۃ**: Edessa، دیکھیے الرُّہا.

* **الأرْقَم**(رض): رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ و سلّم] کے شروع زمانے کے ایک صحابی، جو عام طور سے الارقم بن ابی الارقم کے نام سے معروف ہیں اور جن کی کنیت ابو عبیداللہ ہے۔ ان کے والد کا نام عبد مناف تھا اور وہ مکّے کے مشہور اور بااثر قبیلۂ مخزوم سے تعلّق رکھتے تھے۔ ان کی والدہ کے نام میں اختلاف ہے، مگر عام خیال یہ ہے کہ وہ قبیلۂ بنو خُزاعۃ سے تھیں۔ چونکہ ان کا سالِ وفات ۵۳ھ/۶۷۳ء یا ۵۵ھ/۶۷۵ء بتایا جاتا ہے اور ان کی عمر اسّی سال سے زیادہ کہی جاتی ہے اس لیے ان کا سالِ پیدائش لازمًا ۵۹۴ء کے قریب ہوگا اور وہ بہت ہی کم عمری میں مسلمان ہوئے ہوں گے، کیونکہ وہ قدیم ترین مسلمانوں میں سے تھے، یعنی ایک روایت کے مطابق وہ ساتویں مسلمان تھے اور دوسری روایت کے مطابق بارھویں۔ ۔ ۔ ۔ انھیں تقریبًا ۶۱۴ء میں اپنا مکان، جو کوہ صفا پر واقع تھا، آنحضرت [صلّی اللہ علیہ و سلّم] کی سکونت کے لیے پیش کرنے کی سعادت حاصل ہوئی اور یہی مکان [حضرت] عمر بن الخطّاب [رضی اللہ تعالٰی عنہ] کے اسلام لانے کے وقت تک نو زائیدہ ملّتِ اسلامیہ کا مستقر رہا۔ ابن سعد نے کئی جگہ کچھ لوگوں کے دائرۂ اسلام میں داخل ہونے اور دیگر ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے جو حضور(ص) کے الأرقم(رض) کے گھر میں تشریف لانے یا وہاں آنے سے پہلے پیش آئے تھے؛ لیکن ابن ہشام نے ان باتوں کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ الأرقم(رض) نے حضور [علیہ الصّلوة و السلام] کے ساتھ مدینۂ [منوّرہ] کو ہجرت کی اور غزوۂ بدر اور دوسری اہم مہمّوں میں شریک ہوئے۔ الأرقم(رض) کا گھر، جس میں ایک عبادت گاہ (مسجد یا قبّۃ) بھی تھی، ان کے خاندان کے قبضے میں رہا، تا آنکہ خلیفہ المنصور نے اسے خرید لیا پھر یہ خلیفہ ہارون الرشید کی والدہ الخَیْزُران کے قبضے میں چلا گیا اور "بیت الخیزران" کے نام سے مشہور ہوا.

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۳/۱: ۱۷۲ تا ۱۷۴؛ (۲) ابن الاثیر: اُسدالغابۃ، ۱: ۵۹ ببعد؛ (۳) ابن حَجَر: اصابہ، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء، ۱: ۲۰۵؛ (۴) ابن ہشام، ص ۴۵۷؛ (۵) الواقدی (ترجمۂ ولہاوزن J. Wellhausen، بعنوان Muhammed in Medina)، برلن ۱۸۸۲ء، ص ۶۷؛ (۶) وستنفلڈ F. Wüstenfeld : Chroniken der Stadt Mekka، لائپزگ ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۱ء، ۳: ۱۱۲-۴۴۳؛ (۷) Caetani : Annali، ۱: ۲۶۱ ببعد، مع مزید حوالجات.

(W. MONTGOMERY WATT واٹ)

* **الأرَک**: آج کل کا سانتا ماریا د الارکو Santa Maria de Alarcas، کلترا وا لا ویژا Calatrava la Vieja کے ضلعے میں ایک چھوٹا سا قلعہ، جو سوداد ریال Ciudad Real سے سات میل جنوب مغرب میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر واقع ہے، جس سے ملی ہوئی پہاڑیاں نہر وادی انا (Guadiana) تک نیچے آ گئی ہیں۔ اس ناہموار میدان میں جو اس کے دامن میں پوبلیٹ Poblete اور وادی انا کے درمیان واقع ہے یعقوب المنصور اور قشتیلہ والوں کی وہ مشہور لڑائی ہوئی تھی جس میں الفانسو ہشتم کو مکمّل ہزیمت ہوئی (لڑائی سے پیشتر کے واقعات کی تفصیل

کے لیے دیکھیے مادۂ ابو یوسف یعقوب)۔

اصل لڑائی کی تفصیلات کے متعلق ہمارے پاس بہت کم معلومات ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قشتیلہ والوں نے الموحّدون کے ہراول پر بالکل اچانک حملہ کر دیا، جو ابو حفص عمر اِنْتی [اَرْکْ بان] کے پوتے ابو یحیٰی وزیر کے زیر کمان تھا، لیکن انھیں بہت معمولی سی کامیابی حاصل ہوئی۔ یعقوب نے خود اپنی فوج سے عیسائیوں کے بازو پر حملہ کر دیا۔ جب لڑائی نے طول کھینچا تو عیسائی گرمی اور پیاس سے پریشان ہو کر بھاگ گے اور الارک کے قلعے میں پناہ لینے پر مجبور ہوے یا اپنے بادشاہ کے ساتھ طُلَیطِلَۃ کی طرف فرار ہو گئے۔ علاوہ بریں، Pedro Fernández de Castro نے، جو الفانسو ہشتم کا بڑا دشمن تھا، اپنے خاص سواروں کے ایک دستے کے ساتھ الموحّد بادشاہ کی کامیابی میں حصّہ لیا، جیسے اس نے بہت سے مشورے دیے۔ Don Diego Lopez de Haro نے، جو قشتیلہ کا بڑا علم‌دار (alférez) تھا، شاہی علم کے زیر سایہ قلعے میں پناہ لی، مگر اسے بہت جلد ہتھیار ڈالنا پڑے۔

مسلمان مؤرّخین نے اس لڑائی کا حال لکھتے ہوے طرفین کی افواج کی تعداد کے بیان میں بظاہر کسی قدر مبالغے سے کام لیا ہے۔ یہی مبالغہ عیسائیوں کے مقتولین اور اُن قیدیوں کی تعداد کے بیان میں بھی موجود ہے جو قلعے میں گرفتار ہوے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ الفانسو ہشتم کی فوج نے اس لڑائی میں زبردست نقصان اٹھایا اور اسے اس شکست سے ایسا زبردست دھکا لگا کہ آیندہ سالوں میں شاہ اَرْغُون Aragon کی امدادی کمک کے باوجود اسے یعقوب سے اُس موقع پر دوبارہ لڑنے کی ہمت نہ ہوئی جب وہ قشتیلہ کے علاقے میں گھس آیا۔ الموحّدون کے لیے الارک کی لڑائی نہایت ہی سازگار حالات میں لڑی گئی۔ الفانسو ہشتم لیون Léon اور نبرہ Navarre سے لڑائی میں مصروف تھا۔ اندلس میں نہایت آسان اور کامیاب حملوں کا عادی ہو چکنے کی وجہ سے، جن میں اسے کسی زبردست مقاومت کا مقابلہ نہیں کرنا پڑا تھا، اس نے مسلمان فوجوں کی قوّت اور یعقوب المنصور کی حربی صلاحیّتوں کا قطعی غلط اندازہ لگایا۔

مآخذ: (۱) ان حوالجات کے ساتھ جو لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal نے *La Péninsula ibérique d' après al-Rawḍ al-miʿṭār*، ص ۸، عدد ۱ میں دیے ہیں، مندرجۂ ذیل کا اضافہ بھی کر لینا چاہیے: (۱) ابن العذاری: البیان، ج ۴، ترجمۂ Huici، ص ۵۰۰ ببعد؛ (۲) الشریف الغرناطی: شرح مقصورۃ حازم القرطاجنّی، قاہرۃ ۱۳۴۴ھ، ۲: ۱۵۳ تا ۱۵۶؛ (۳) *Primera Crónica General*، طبع R. Menéndez Pidal، ۱: ۶۸۰؛ (۴) *Chronique des Rois de Castille*، طبع Cirot، ص ۳۱، ص ۳۵؛ (۵) A. Huici: *Las grandes batallas de la Reconquista*، ص ۱۳۷ ببعد۔

(A. HUICI MIRANDA میرانڈا)

اَرْکائیوز: (Archivés) دیکھیے باش وِکالت ارشوی، دفتر، دارالمحفوظات العمومیۃ، وثیقہ۔

اَرْکان: دیکھیے رُکْن۔

ارکان اسلام: (جمع رکن = ستون) یعنی وہ اعمال بلکہ ادارات و تأسیسات جن پر اسلام کی عمارت قائم ہے؛ چنانچہ بخاری میں ہے: بُنِیَ الْاِسْلَامُ عَلٰی خَمْسٍ شَهَادَةِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ اِقَامِ الصَّلٰوةِ وَ اِيْتَاءِ الزَّكٰوةِ وَ الْحَجِّ وَ صَوْمِ رَمَضَانَ (بخاری، باب الایمان)؛ البتہ احادیث رسول (صلعم) میں لفظ رُکْن کہیں استعمال نہیں ہوا۔ ہاں، عماد کا لفظ آیا ہے، دیکھیے مثلاً اتحاف السادۃ المتقین، ۳: ۹، جس میں بروایت دیلمی اور تیمی صلوٰۃ کو عماد الدین ٹھیرایا

گیا ہے، جیسے حج کو ''سنام العمل'' اور زکوٰۃ کو ''بین ذٰلك''؛ (نیز دیکھیے امام الغزالی: احیاء، مطبوعۂ مکتبۂ عیسی البابی الحلبی، مصر، ۱ : ۱۳۱) ۔ اس روایت کے اسناد اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن اس اصطلاح کی ضرورت، مفہوم اور خوبی میں اس کے باوجود کوئی فرق نہیں آتا ۔ بات یہ ہے کہ اسلام اور اس کی تعلیمات میں باقاعدہ غور و فکر کی ابتداء ہوئی اور فقہاء اور محدّثین نے محسوس کیا کہ ان اصول اور اعمال کو مرتّب شکل میں پیش کرنا چاہیے جن کی بجا آوری ہر مسلمان پر فرض ہے تو قرآن پاك اور احادیث رسول صلعم میں جہاں جہاں اور جس طرح ان کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس کے پیش نظر انہوں نے ان اصول و اعمال کو نہ صرف الگ الگ عنوانات میں ترتیب دیا، بلکہ ان کے لیے مناسب اصطلاحیں بھی وضع کیں ۔ اب ہر اس نظام اعمال و عقائد کی طرح جس کا تعلّق زندگی سے ہے اور جس سے مقصود ہے اسے ایک مخصوص سانچے میں ڈھالنا، اسلام کی بھی دو حیثیتیں ہیں: ایک نظری اور دوسری عملی ۔ نظری کا تعلّق ان اصولوں سے ہے جن سے اس کی تعلیمات و تشریعات اور نصب العین متعیّن ہوتا ہے، (یعنی ایمان باللہ، ایمان بالملائکہ، ایمان بالانبیاء، ایمان بالکتب اور ایمان بالآخرۃ ـــــ دیکھیے ۲ (البقرۃ): ۲۸۵ و ۲۸۶: اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ ط كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ قف لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ قف وَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَ اَطَعْنَا قفلا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَ اِلَيْكَ الْمَصِيْرُ (مان لیا رسول نے جو کچھ اترا اس پر اس کے رب کی طرف سے اور ایمان لانے والوں نے بھی ۔ سب نے مان لیا اللہ کو، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں کو ۔ ہم ان میں کوئی فرق نہیں کرتے ۔ اور انہوں نے کہا ہم نے سنا اور اطاعت کی ۔ ہم تجھ سے مغفرت چاہتے ہیں، اے ہمارے رب اور ہمیں تیری ہی طرف لوٹنا ہے) اور عملی کا ان ادوات و تأسیسات اور اعمال و افعال سے جن سے اس کی ترجمانی زندگی میں کی جاتی ہے اور جس کے بغیر نا ممکن ہے کہ بحیثیت ایک دستور حیات اس میں کوئی معنی پیدا ہوں یا فرد کی تقدیر اور مستقبل اور جماعت کے مادّی اور اخلاقی نشو و نما کا راستہ کھلے ۔ یہی وجہ ہے کہ ارکان اسلام کا ترك یا انکار اسلام کا ترك اور انکار ہے، جیسا کہ قرآن پاك میں واضح طور پر تصریح کر دی گئی ہے! مثلاً سورۃ ۱۰۷ (الماعون): اَرَءَيْتَ الَّذِيْ يُكَذِّبُ بِالدِّيْنِ فَذٰلِكَ الَّذِيْ يَدُعُّ الْيَتِيْمَ وَ لَا يَحُضُّ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ يُرَآءُوْنَ وَ يَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ (کیا تو نے اس شخص کو دیکھا جو دین کی تکذیب کرتا ہے ۔ یہی تو یتیم کو دھتکارتا ہے اور لوگوں کو آمادہ نہیں کرتا کہ مساکین کی بھوك دور کریں ۔ خرابی ہے ان نمازیوں کے لیے جو اپنی نمازوں سے بے خبر ہیں، جو ریاکاری سے کام لیتے ہیں اور معمولی چیزوں کو بھی روکے رکھتے ہیں) اور جس کا مطلب واضح طور پر یہ ہے کہ ان کا ترك یا محض رسمًا پابندی اس نظام حیات کے منافی ہے جسے قرآن پاك نے دین سے تعبیر کیا ۔ سورۃ ۷۴ (المدثر): ۴۳، ۴۴ میں ہے: قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ (انہوں نے کہا ہمیں جہنم میں اس لیے جھونکا گیا کہ ہم صلوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے، نہ مساکین کو کھانا کھلاتے تھے) ۔ بحر الرحمة المهداة الی من یرید العلم علی احادیث المشکوٰۃ، مطبع فاروقیہ، دہلی، ص ۴، کتاب الایمان، میں بھی حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ سے جو روایت مذکور ہے اس سے اس حقیقت کی اور زیادہ وضاحت ہو جاتی ہے: ''عَنْ اِبْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ

صلی اللہ علیہ و سلم، الدین خمس لا یقبل منهن شیء دون شیء شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا عبده و رسوله و ایمان بالله و ملئکته و کتبه و رسله و الجنة و النار و الحیوة بعد الموت هذه واحدة و الصلوات الخمس عمود الاسلام لا یقبل الله الایمان الا بالصلوة و الزکوة طهور من الذنوب لا یقبل الله تعالی الایمان و الصلوة الا بالزکوة من فعل هؤلاء ثم جاء رمضان فترك صیامه متعمدا لم یقبل الله منه الایمان ولا بالصلوة و لا الزکوة و من فعل هؤلاء الاربع و تیسر له الحج و لم یحج و لم یوص بحجه و لم یحج بعض اهله لا یقبل الله منه الایمان و لا الصلوه و لا الزکوه ولا الصیام رواه فی الحلیة (یعنی حلیة الاولیاء، از ابو نعیم اصفهانی) — ابن عمر سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں رسول اللہ صلعم نے فرمایا: دین عبارت ہے پانچ باتوں سے۔ ان میں کوئی بھی کسی کے بغیر قبول نہیں کی جاتی۔ یہ شہادت کہ اللہ ایک ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اس کے عبد اور رسول ہیں اور ایمان اللہ، اس کے فرشتوں، کتابوں اور رسولوں اور جنت اور دوزخ اور حیات بعد الموت پر۔ یہ ایک بات ہوئی۔ صلوۃ پنجگانہ دین کا ستون ہیں۔ اللہ ایمان قبول نہیں کرتا صلوۃ کے بغیر۔ زکوۃ پاکیزگی ہے گناہوں سے۔ اللہ تعالی ایمان اور صلوۃ قبول نہیں کرتا بغیر زکوۃ کے۔ جس نے ان پر عمل کیا اور رمضان آ گیا اور اس نے روزے عمداً ترک کر دیے تو اللہ اس سے ایمان قبول کرے گا، نہ صلوۃ نہ زکوۃ۔ جس نے ان چاروں پر عمل کیا اور حج کر سکتا ہے، لیکن اس نے حج نہیں کیا اور نہ اپنے حج پر ایمان لایا اور نہ اس کی طرف سے اس کے اہل میں سے کسی نے حج کیا تو اللہ اس سے ایمان قبول کرے گا، نہ صلوۃ نہ زکوۃ اور نہ روزہ۔

گویا ارکان اسلام پانچ ہیں: (۱) تشہد یا شہادتین، (۲) اقامت صلوۃ، (۳) ایتاء زکوۃ، (۴) صوم ماہ رمضان اور (۵) حج کعبہ، جیسا کہ احادیث رسول صلعم میں باقاعدہ اور بالترتیب ان کا ذکر آیا ہے (دیکھیے بخاری، اوپر)، لیکن قرآن مجید کا چونکہ اپنا ایک جداگانہ انداز بیان ہے اور وہ اپنے مطالب کی تشریح بالعموم تصریف آیات سے کرتا ہے (کذلک نصرف الایت = یوں ہم آیات کو بار بار لاتے ہیں — ۶ (الانعام): ۱۰۵)، لہذا اس نے ان اعمال و افعال کی طرف کہیں فرداً فرداً اشارہ کیا، مثلاً حج اور صوم کے بارے میں، ۲ (البقرة): ۱۸۳-۸۵ یایها الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون . . . شهر رمضان الذی انزل فیه القران . . . فمن شهد منکم الشهر فلیصمه ط — اے اہل ایمان تم پر روزہ فرض کیا گیا جیسے تم سے اگلوں پر تا کہ تم تقوی اختیار کرو . . . رمضان کا مہینہ جس میں قرآن نازل کیا گیا . . . جو کوئی پائے تم میں یہ مہینہ تو اس میں روزہ رکھے اور ۳ (آل عمران): ۹۷ و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا = اور اللہ کا حق ہے لوگوں پر حج کرنا اس گھر کا جس کو استطاعت ہے اس کی طرف راہ چلنے کی؛ کہیں ایک ساتھ۔ بالخصوص صلوۃ و زکوۃ کا کہ ان کا الگ الگ بھی ذکر ہے اور ایک ساتھ بھی، مثلاً ۲ (البقرة): ۴۳، ۸۳، ۱۱۰؛ (النساء): ۷۷، ان آیات میں بار بار کہا گیا ہے: "صلوۃ قائم کرو اور زکوۃ دو"۔ ایسے ہی شہادتین میں کلمہ "لا اله الا الله محمد رسول الله" دو جداگانہ آیات پر مشتمل ہے (لا اله الا الله: ۳۷ (الصفت): ۳۵ اور محمد رسول الله: ۴۸ (الفتح): ۲۹۔ ان آیات کے علاوہ قرآن مجید نے،

جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، متعدد مقامات پر اور طرح طرح سے اس امر کی صراحت کر دی ہے کہ ارکان اسلام کی بجا آوری ہر مسلمان پر لازم ہے! البتہ یہاں قابلِ لحاظ امر یہ ہے — اور اس کی اہمیت کچھ کم نہیں — کہ ان اعمال ؤ ادارات و تاسیسات کو محض مراسم مذہبی (یا عام محاورے میں عبادات ritual) پر محمول کرنا غلط ہوگا۔ ایک لحاظ سے وہ بلا شبہ ذاتی معاملہ ہیں عبد اور معبود کے درمیان۔ بایں ہمہ ان کی قدر و قیمت انفرادی نہیں۔ بر عکس اس کے وہ حیات انسانی کا تار و پود ہیں، یعنی اس نظامِ حیات کی عملی تشکیل کا ذریعہ جو اسلام نے نوع انسانی کے لیے تجویز کیا اور جس سے فرد اور جماعت دونوں کی تربیت ہوتی ہے۔ ان کی بجاآوری پہلا قدم ہے اسلام کی عملی ترجمانی میں، آخری قدم نہیں ہے کہ اگر ان کو باضابطہ ادا کر دیا گیا تو گویا اسلام کا تقاضا پورا ہو گیا۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں، بلکہ غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ زندگی کا کوئی بھی مرحلہ ہو اس میں ارکانِ اسلام کے تعطّل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کی ادایگی ہر حالت، ہر موقع، ہر مقام اور ہر زمانے میں فرض ہے، کیونکہ زندگی عبارت ہے اس مسلسل حرکت سے جس میں ہماری جد و جہد کا سلسلہ لگاتار جاری رہتا ہے اور جس کی وحدت کو ارکانِ اسلام ہی نے سہارا دے رکھا ہے اس لیے کہ اسلام نہ روح و مادہ کی ثنویت کا قائل ہے نہ دین اور دنیا میں تفریق کا کہ یونہیں ایک مبنی بر حقائق اور پایدار تہذیب و تمدّن کے ساتھ ساتھ ایک ایسی ثقافت کی اساس قائم ہو سکتی ہے جس کی روح خالصۃً انسانی ہو۔ یوں بھی یہ ایک حیاتی اور نفسیاتی حقیقت ہے کہ زندگی چونکہ سر تا سر نظم و ضبط ہے، جو کسی نصب العین ہی کی رعایت سے متعیّن ہوگا، لہٰذا اس کا تقاضا ہے کہ ہمارے اعمال و افعال بھی اسی نظم و ضبط کے سانچے میں ڈھلتے رہیں۔ بعینہٖ جیسے یہ چند ایک ادارات اور تاسیسات ہیں جن کی بدولت کوئی دستورِ حیات ایک عملی اور واقعی شکل اختیار کرتا اور خارج میں مشہود ہوتا ہے۔ ارکانِ اسلام کا قیام، پابندی اور بجا آوری گویا ایک مستقل فریضہ ہے، جس میں ذرا سی فروگذاشت بھی ہمیں اپنے مقصد سے دور لے جائے گی۔ بالفاظِ دیگر ان کا ترک کبھی ممکن نہیں کیونکہ وہ عملی اساس ہمیں ہمارے اس عزم کا کہ ہم اپنی سیرت اور کردار اور اخلاق و عادات کی طرح اپنی ملّی اور اجتماعی زندگی میں بھی وہی راستہ اختیار کریں جو احکام شریعت کے عین مطابق ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم یوں سوچیں کہ خیر و شر توام ہیں، اس لیے ایک پہلو سے دیکھیے تو زندگی نام ہے تقوٰی کا تاکہ ہم ان ترغیبات و تحریصات سے بچیں جو انسان کو ہدایت کے بجائے ضلالت کی طرف لے جاتی ہیں تو ایمان بالغیب، اقامتِ صلوٰۃ، انفاقِ رزق، ایمان بالتنزیل اور ایمان بالیوم الآخر ضروری ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ وہ امور ہیں جن کے بغیر تقوٰی ممکن نہیں اور اس خاص پہلو سے وہ انہیں کے مطابق زندگی بسر کرنے پر مشروط ہے، دیکھیے ۲ (البقرۃ) : ۳ و ۴ (الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ۙ وَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ وَ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ ؕ = جو ایمان لائے غیب پر صلوٰۃ قائم کرنے اور ہمارے دیے ہوئے رزق سے خرچ کرنے پر، جو ایمان لائے اس پر جو نازل ہوا تیری طرف اور جو نازل ہوا تجھ سے پہلے اور جن کو یقین ہے آخرت پر)۔ ارکان اسلام کا ادا کرنا گویا اس زندگی کا اہتمام کرنا ہے جو عبارت ہے اسلام سے اور جس کا مقصد یہ ہے کہ فرد ہو یا جماعت ہم اپنی زندگی کے نقطۂ آغاز سے نقطۂ انتہا تک ایک مخصوص نصب العین کی طرف

بڑھتے چلے جائیں؛ لہٰذا ارکانِ اسلام جہاں ایک ذریعہ ہیں فرد کی ذہنی اور اخلاقی تربیت، اس کے تزکیۂ باطن اور احوال و واردات کی اصلاح کا، وہاں ان کی حیثیت ایک ایسے نظم و ضبط کی بھی ہے جو اسے ایک اعلیٰ زندگی کے لیے تیار کرتا ہے اور جس کی مزید خوبی یہ ہے کہ اس پر محض لوجہ اللہ عمل کیا جاتا ہے کیونکہ وہ ایک ایسا فریضہ ہے جس میں ہماری ہی بھلائی ہے (ذٰلِکُمْ خَیْرٌ لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ = یہ تمہارے ہی لیے اچھا ہے اگر تم جانتے ہو۔ ۲۹ (العنکبوت) : ۱۶) اور علاوہ اس کے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی بھی، لہٰذا معاملات ہوں یا تعلقات، وہ ہر پہلو سے دیانت و امانت اور صدق و صفا کا سرچشمہ ہیں جس سے فرد یا جماعت کی زندگی ہر قسم کے غصب و تغلب اور خود غرضیوں سے پاک رہتی ہے، فرد کی سیرت اور کردار بنتا ہے اور جماعت اپنی ساری قوتیں ایک اعلیٰ مقصد کے حصول پر مرتکز کر دیتی ہے جس میں کوئی ذاتی یا دنیوی آلایش پیدا نہیں ہوتی، کیونکہ ہم سمجھتے ہیں کہ ہم اپنے ہر قول و فعل کے لیے اللہ کے حضور جواب دہ ہیں۔ یوں فرد پر مسئولیت ذات کے ساتھ ساتھ جہاں یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اس کا وجود دوسروں سے الگ نہیں، اس لیے کہ بنی نوعِ انسان ایک ایسے رشتے میں منسلک ہیں جس کی نوعیت حیاتی بھی ہے اور اخلاقی بھی، وہاں یہ بھی کہ اس کی سیرت اور شخصیت کا نشو و نما جماعت ہی میں ہوتا ہے اور وہ اپنی تکمیل ذات کے لیے بھی اسی کا محتاج ہے۔ یہ رشتہ ناگزیر ہے اور اسی کے پیشِ نظر فرد محسوس کرتا ہے کہ علاوہ ان ضروریات کے جن کا تعلق معاشرت اور تمدن سے ہے یہ ہمارا باہمی ربط و ضبط، اشتراک اور تعاون ہے جس کے بغیر کوئی ایسا نظامِ عمران و اجتماع قائم نہیں ہو سکتا جس کا مطمحِ نظر سر تا سر انسانی ہو اور جو ایک اعلیٰ اور برتر انسانیت کے نشو و نما کا ذریعہ بن سکے، جیسا کہ ارکانِ اسلام سے مقصود ہے، اس لیے کہ ان میں ایک ہر لحظہ ترقی پذیر اور وسعت طلب نظام مدنیت کے وہ جملہ عناصر موجود ہیں جو انسانی معاشرے کے حفظ و استحکام اور نشو و ارتقاء کے ضامن ہیں اور جن کی بدولت وہ ادارات و تاسیسات اور وہ اصول و منہاج وضع ہوتے ہیں جن کی روح انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی اور اسی لیے ہم ان کو ایک عالمگیر تہذیب و ثقافت کے علاوہ سیاست، معاش، نظم اور قانون کی بناء ٹھیراتے ہیں۔ اسلام نے زندگی کا تصوّر چونکہ ایک پیش رو حرکت کے طور پر کیا، جس میں تنوّع بھی ہے اور تخلیق بھی، لہٰذا انسان اس میں آگے بڑھا اور ایک مرتبے سے دوسرے مرتبے میں قدم رکھتا ہے تو یونہیں کہ ایک تو اس کی وحدت میں فرق نہ آئے، ثانیاً وہ اس ربط پر بھی نظر رکھے جس نے اس کے اجزاء میں جزو و کل کا تعلق پیدا کر دیا ہے۔ اندریں صورت ارکانِ اسلام سے جو نظام مدنیت متشکّل ہوتا ہے اس میں ترقی اور تنوّع کی راہیں کھلی رہتی ہیں؛ بااین ہمہ اس کی ہیئت، روح اور غرض و غایت میں کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ اس میں اجزائے حیات کی شیرازہ بندی اس خوبی سے کر دی گئی ہے کہ ان میں ایک نامی اور حیاتی رشتہ قائم ہو گیا ہے۔ اس نظام مدنیت میں نہ تو قدروں کا تصادم ممکن ہے نہ دنیا کا آخرت اور فرد کا جماعت سے کہ ایک کی ہستی دوسرے کی نفی کر دے؛ اس لیے یہی معاشرہ ہے جس میں عدالت اجتماعیہ کے ساتھ ساتھ اخوّت و مساوات اور حریّتِ ذات کی ترجمانی عملاً ہوتی رہتی ہے اور جو صحیح معنوں میں شرفِ انسانی کا محافظ اور اس کی تقدیر کا صورت گر ہے۔ یہ خالص انسانی اور اخلاقی نصب العین ہے، جس

کے پیشِ نظر اسلام نے فرد اور جماعت دونوں پر یکساں نظر رکھی اور ارکانِ خمسہ (تشہّد، صلوٰۃ و زکوٰۃ، صوم و حجّ) کو اس کے حصول کا ذریعہ قرار دیا۔ مثال کے طور پر رکن اوّل تشہّد کو لیجیے کہ بظاہر یہ اقرار ہے فرد کی جانب سے توحید اور رسالت محمّدیہ (علیٰ صاحبہا التحیّۃ و السّلام) کا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلمہ ”لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ کو محض عقیدۃً زبان سے دھرا دیا جائے، بلکہ یہ اعلان ہے اس معاشرے یا نظامِ اجتماع و عمران میں شمولیت کا جس میں انسان صرف اللہ کے سامنے سر جھکاتا اور صرف اس کے رسول کی رہنمائی قبول کرتا ہے؛ لہٰذا انفرادی اعتبار سے جہاں توحید و رسالت کا اقرار ایک دعوتِ فکر ہے کہ ہم اس حقیقت کا مشاہدہ اپنے علم اور عقل اور محسوسات اور مدرکات کی دنیا میں کریں جسے ہم نے از روے ایمان تسلیم کر لیا ہے، وہاں یہ ہماری عزتِ نفس اور حریتِ ذات کی کتنی بڑی ضمانت ہے کہ اب ہمارا سرِ اطاعت نہ کسی معبودِ باطل کے سامنے جھکے گا، جس کی نفی کلمۂ لا الٰہ الا اللہ نے کر دی ہے، نہ حضور رسالتمآب صلعم کے علاوہ ہم کسی دوسری قیادت کے محتاج رہیں گے، جیسا کہ اعلان محمّد رسول اللہ سے مقصود ہے۔ اجتماعی لحاظ سے یہ عزم ہے اس معاشرے اور نظامِ مدنیّت کی ذمہ داریوں کو ایک فریضہ سمجھ کر ادا کرنے اور اس کے حفظِ استحکام اور مسلسل نشو و نما کے لیے مخلصانہ جد و جہد کا جس کا اصولِ عمل ہے اللہ کی اطاعت اور اس کے رسول (صلعم) کا اتباع۔ یوں شرک اور کفر، جہالت اور توہمات کی نفی کے ساتھ ان سب اداروں کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو دنیا ہو یا آخرت انسان اور خدا کے درمیان ایک واسطہ بن کر حائل ہو جاتے ہیں۔ اب صلوٰۃ کو لیجیے کہ یہ عبارت ہے اس نصب‌العین کی تڑپ سے جس سے انسان کی تقدیر اور مستقبل وابستہ ہے؛ لہٰذا ”شہوات“، یعنی ان مادّی اور حیوانی تقاضوں کی ضد جن کی طرف انسان بالطبع مائل رہتا ہے لیکن جنہیں کسی اصول کے ماتحت آ جانا چاہیے (۳ (آل عمران) : ۱۴) ۔ وہ گویا ہوا و ہوس یا دوسرے لفظوں میں اس بے مقصد اور بے اصول زندگی کے خلاف جو محض دنیا طلبی کے لیے بسر کی جاتی ہے ہماری سب سے بڑی سپر ہے جس کے بغیر ہم اپنے نصب‌العین سے دور ہوتے ہوتے بے راہ روی کا شکار ہو جائیں (فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا — تو ان کے جانشین ہوے وہ لوگ جنہوں نے صلوٰۃ ضائع کر دی اور خواہشات کی پیروی کی سو دیکھیں گے آگے چل کر گمراہی کو — ۱۹ (مریم) : ۵۹) ۔ صلوٰۃ، جس کے ارکان میں قیام و قعود اور رکوع و سجود، یعنی وہ سب حالتیں جمع ہیں جن میں انسان اپنے رب کے سامنے اظہارِ عبودیت کرتا ہے، دراصل ذریعہ ہے اس حقیقت سے براہ راست تقرّب اور توسّل کا جس کو فلسفے نے اپنی زبان میں اساسِ وجود، یعنی ہر شے کا سہارا ٹھیرایا ہے اور جس سے فرد جب اپنے اندرونِ ذات میں اتصال پیدا کرتا ہے تو اسے ایک ایسی شخصیت مل جاتی ہے جسے قرار و دوام حاصل ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صلوٰۃ کا حقیقی مقصود بھی ذکر الٰہی ہے (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ — صلوٰۃ قائم کر مجھے یاد رکھنے کے لیے — ۲۰ (طٰہٰ) : ۱۴) اور اس لیے وہ استحکامِ ذات کی اساس ہے۔ صلوٰۃ ہی کی بدولت فرد اپنا امتحان کرتا اور دیکھتا ہے کہ آیا وہ اس معیار پر پورا اترا جو اسلام نے زندگی کے لیے قائم کیا۔ وہ حصولِ علم کی ایک صورت بھی ہے کہ یونہیں انسان کائنات میں اپنا مرتبہ و مقام متعیّن کرتا اور یونہیں یہ نکتہ اس کی سمجھ میں آتا ہے کہ اس کی ایک تقدیر اور ایک مستقبل ہے؛

چنانچہ شروطِ تقویٰ میں ایمان بالغیب کی شرط اوّل اقامتِ صلوٰۃ ہی کو ٹھیرایا گیا ہے کہ اگر ایمان بالغیب نہیں تو اس کی بجا آوری گراں گزرتی ہے (وَ اِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِيْنَ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَ اَنَّهُمْ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ = وہ گراں ہے مگر ان پر نہیں جو عاجزی سے کام لیتے ہیں، جن کو خیال ہے کہ وہ اپنے رب کے رو برو ہونے والے ہیں اور یہ کہ ان کو اسی کی طرف لوٹنا ہے — ۲ (البقرۃ) : ۴۵ و ۴۶)۔ صلوٰۃ ہی سے تزکیۂ نفس کا راستہ کھلتا اور فحشاء اور منکر کا ازالہ ہو کر فرد کی سیرت اور کردار کا جوہر نکھرتا ہے (اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ ؕ = بیشک صلوٰۃ روکے رکھتی ہے بےحیائیوں اور ناپسندیدہ باتوں سے — ۲۹ (العنکبوت) : ۴۵)۔ پھر جب ایک بااصول زندگی کی جد و جہد میں انسان مشکلات اور صعوبات سے گھبرا جاتا ہے تو صلوٰۃ ہی اسے سہارا دیتی اور صبر و استقامت (وَ اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوةِ ؕ = مدد مانگو صبر اور صلوٰۃ کے ساتھ — ۲ (البقرۃ) : ۴۵) کے ساتھ ساتھ عزم و اعتماد اور امید و رجا کا سرچشمہ بن جاتی ہے وَ بَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ الَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ = اور بشارت دو اہلِ صبر کو کہ جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں ہم اللہ ہی کے لیے ہیں اور اسی سے ہمیں رجوع کرنا ہے ۲ (البقرۃ) : ۱۵۵ و ۱۵۶)۔ یہاں تک تو فرد کا معاملہ تھا۔ جماعت کے لیے صلوٰۃ کی حیثیت اس ادارے کی ہے جس سے امّت ایک نصب العین پر جمع رہتی اور اس اخوّت و مساوات کا عملی نمونہ قائم کرتی ہے جو حرّیتِ ذات اور شرفِ انسانی کی حقیقی روح ہے؛ لہٰذا امت کا بلا امتیاز رنگ و نسل اور بلا تفریق ادنیٰ و اعلیٰ ایک ہی امام کے اقتداء میں کامل نظم و انضباط سے قبلہ رو ہونا اور علاوہ سورۂ فاتحة کے ہر رکعت میں قرآن پاک کے کسی حصے کو سننا جہاں اللہ اور اس کے رسول سے اپنی اطاعت کا اظہار ہے وہاں اس امر کا اہتمام بھی ہے کہ ہم اپنے موقفِ حیات کو فراموش نہ کریں، ہمیں برابر خیال رہے کہ اسلام کیا ہے، اس کی تعلیمات کیا ہیں اور وہ کیا مقاصد اور عزائم ہیں جن کے لیے ہمیں باہم مل کر جد و جہد کرنا ہے۔ صلوٰۃ پنجگانہ کی ادائگی سے (خواہ مسجد میں یا مسجد سے باہر کسی دوسری جگہ) فرد اور جماعت دونوں اپنا اپنا احتساب کرتے اور دیکھتے ہیں کہ انھوں نے وہ ذمےداریاں جن کا تعلّق امت کی حیاتِ انفرادی اور اجتماعی سے ہے کہاں تک پوری کیں۔ گویا صلوٰۃ بالجماعت سے اگر اسلام کے اجتماعی مقاصد کی ترجمانی ایک عملی شکل میں ہوتی ہے اور فرد اور جماعت کے تزکیہ و استحکامِ ذات کا راستہ کھلتا ہے تو وہ اپنی جگہ وحدتِ امت کی ایک زندہ مثال بھی ہے۔ یہاں یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ یہ فریضہ دنیا کے کسی حصے میں ادا ہو جماعت کا رخ ایک ہی طرف ہوگا، یعنی مسجد حرام کی طرف (فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ = تم اس کی طرف اپنا منہ پھیر دو — ۲ (البقرۃ) : ۱۴۴)، بعینہٖ جس طرح روشنی کی کرنیں خواہ کسی سمت سے آئیں، ایک نقطۂ ماسکہ پر جمع ہو جاتی ہیں۔ یوں ایک مشترک نصب العین کے لیے اہلِ ایمان کا یہ روزمرہ اور بار بار اجتماع اگر ان کے ملّی عزائم اور مقاصد، ارادوں اور آرزوؤں کی تکمیل کا ایک بےتکلف اور از روے نفسیات مؤثرترین ذریعہ ہے تا کہ افراد کے اتحاد و ارتباط، جذبات کی ہم آہنگی اور یک‌جہتی سے ان کے عزم و ہمت اور قوّت عمل میں بیش از پیش اضافہ ہو تو صلوٰۃ ہی کی بدولت ہم اپنی مادّی اور حیوانی زندگی کے اس معمول سے، جس میں انسان ایک پرزے کی طرح حرکت کرتا اور عالم طبیعی کی قوّتوں کے سامنے اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے، خلاص حاصل

کرنے اور اختیارِ ذات برقرار رکھتے ہیں۔ یوں ہمارا تعلق اپنے داخل اور باطن سے بھی منقطع نہیں ہوتا، کیونکہ وہی ہمارے ارادوں اور اقدامات کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ پھر جب انسان یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی زندگی کا کوئی مقصد ہے اور اس کے کچھ فرائض ہیں مسجد میں قدم رکھتا ہے تو وہ اپنے نفس کا محاسبہ کرتے اور اپنی کوتاہیوں پر نظر رکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے حضور سر بسجود ہوتا ہے، تاکہ جس کی رحمت اور فضل کے بھروسے پر ایک نیا ارادہ اور نئی آرزو لیے باہر آئے اور اس جد و جہد میں، جو بحیثیت مسلمان اس کے سامنے ہے، تازہ دم ہو کر پھر سے قدم رکھے۔ صلوٰۃ کو "جامعہ" (جمع کرنے والی)، یعنی ذریعۂ اجتماع بھی کہا گیا ہے؛ چنانچہ صدرِ اسلام میں امّت کے اجتماع کی یہی صورت تھی اور یونہیں وہ اپنے معاملات طے کرتی۔ صلوٰۃ گویا روح ہے اسلام کے نظام اجتماعیت کی، لہٰذا اس نے جو ہیئت اجتماعیہ قائم کی ہے اس کی بناء بالخصوص صلوٰۃ و زکوٰۃ پر رکھی: اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتَوُا الزَّکٰوۃَ = وہ لوگ کہ جب ہم نے انہیں طاقت دی کسی ملک میں تو وہ صلوٰۃ قائم رکھیں اور زکوٰۃ دیں — (۲۲ (الحجّ) : ۴۱)۔ بعینہ اس سورۃ کا خاتمہ بھی جن آیات ۷۷ و ۷۸ پر ہوتا ہے، ان میں صلوٰۃ و زکوٰۃ کے اجتماعی پہلو پر بالخصوص زور دیا گیا ہے (وَ جَاھِدُوْا فِی اللّٰہِ حَقَّ جِھَادِہٖ ؕ ھُوَ اجْتَبٰىکُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ ؕ مِلَّةَ اَبِیْکُمْ اِبْرٰھِیْمَ . . . فَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ . . . = اور جہد کرو اللہ کے راستے میں جیسا کہ اس کا حق ہے، جس نے تمہیں پسند کیا اور دین میں کوئی مشکل نہیں رکھی یہ تمہارے باپ ابراہیم کی ملت ہے . . . لہٰذا صلوٰۃ قائم کرو اور زکوٰۃ دو)۔ ان آیات میں صلوٰۃ و زکوٰۃ کو جس طرح بصراحت حیاتِ اجتماعیہ کی اساس ٹھیرایا گیا ہے اس سے زکوٰۃ کی اجتماعی اہمیّت کے اعتراف میں بھی کوئی مشکل باقی نہیں رہتی۔ بالخصوص اس لیے کہ زکوٰۃ کے بارے میں آج بھی سوال کیا جائے تو بلا تامّل جواب ملے گا کہ اس سے مقصود ہے اہلِ حاجت کی امداد، یعنی بھوک اور فاقے، فقر اور افلاس کی لعنت کو دور کرنا یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ دولت کی تقسیم بے راہ روی اختیار نہ کرے؛ لہٰذا اس کی فراہمی اور خرچ کا معاملہ بھی جماعت، یعنی ریاست کے ہاتھوں میں رہنا چاہیے۔ گویا زکوٰۃ سے مقصود ہے سرمایۂ ملّی کی مسلسل نشو و نما اور اس کی نہایت درجہ مناسب تقسیم، اس لیے کہ فرد ہو یا جماعت دولت کی پیدایش، اس کا صرف اور تقسیم یونہیں ان جملہ ناہمواریوں اور خرابیوں سے پاک ہو سکتی ہے جو ابتداء میں معاشی اور پھر آگے چل کر اخلاقی اور اجتماعی فساد کا موجب بنتی ہیں۔ یہ ہوگا تو دولت میں اضافہ اور ترقی بھی ہوگی۔ یہاں یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ لفظ زکوٰۃ میں پاکیزگی اور نمو (بڑھنا) دونوں مفہوم شامل ہیں۔ پھر اس مسئلے میں کوئی بھی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے، انفرادی یا اجتماعی، جہاں ملک اور قوم کا سوال سامنے آیا دولت کے بارے میں جماعت ہی کے نقطۂ نظر کو ترجیح دی جائے گی۔ اندریں صورت ضروری ہے کہ نظامِ زکوٰۃ ریاست کے ہاتھ میں رہے جیسا کہ از روے اسلام ہے؛ لہٰذا ریاست کی معاشی تدابیر (policies) کے علاوہ یہ اس کے نظام ضرائب (taxation) کی اساس بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی ریاست کی تاسیس ہوئی تو حضور رسالتمآب صلعم نے انفرادی دولت کا جائزہ لیتے ہوئے جیسی بھی کسی شخص کی ذاتی ملکیت تھی اس سے وصولِ زکوٰۃ کے لیے ایک نصاب مقرّر کیا۔ یوں بھی کوئی نصب العین ہو اس کا حصول

جب ھی ممکن ھے کہ فرد اور جماعت کی مالی ضرورت کی کفالت ھوتی رھے، اس لیے کہ انسان جس مادّی عالم میں پیدا کیا گیا ھے اور جس میں اسے حصولِ مقصد کے لیے جد و جہد کرنا ھے اس کے تقاضوں سے بےنیاز نہیں رہ سکتا؛ لہٰذا اسلام نے بجا طور پر زکوٰۃ کا رشتہ صلوٰۃ سے جوڑا، بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی فرد اور جماعت دونوں کے سود و بہبود کے پیشِ نظر انفاق پر زور دیا: وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ وَاَقْرِضُوا اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا ۭ وَمَا تُقَدِّمُوْا لِاَنْفُسِکُمْ مِّنْ خَیْرٍ تَجِدُوْہُ عِنْدَ اللّٰہِ ھُوَ خَیْرًا وَّاَعْظَمَ اَجْرًا = اور صلوٰۃ قائم کرو اور زکوٰۃ دو اور قرض دو اللہ کو، اچھا قرض دینا اور جو کچھ آگے بھیجوگے اپنے واسطے کوئی نیکی، اسے پاؤگے اللہ کے یہاں بہتر اور اجر میں زیادہ — (۷۳ (المزمل) : ۲۰)۔ بعینہ اسلام نے دولت کے احتکار و ارتکاز کی ویسی ھی ممانعت کی (۹ (التوبة) : ۳۵) جیسے بخل (۳ (آل عمران) : ۱۸۰) اور اسراف (۱۷ (بنی اسرائیل) : ۲۶) کی۔ زکوٰۃ اسلامی نظامِ معیشت کی روح ھے؛ چنانچہ جونہیں ھمارا دین افراد کی مالی کفالت اور احتیاجات کی طرف منتقل ھوا، اس کا قیام ناگزیر ھو جائے گا۔ یہی وجہ ھے کہ اس کا تعلق ایک طرح سے اسلام کے چوتھے رکن، یعنی صومِ ماہِ رمضان سے بھی قائم ھو جاتا ھے، اس لیے کہ ایک تو ارکانِ اسلام کی حیثیت بجائے خود ایک وحدت کی ھے کہ ایک کے بغیر دوسرے کی تکمیل نہیں ھوتی، دوسرے اس لیے کہ دنیا کی ھر تحریک کی طرح اسلام بھی اپنے پیروؤں سے ایک نظم و ضبط کا طالب ھے کہ اگر ھماری زندگی کے مادّی اور حیوانی تقاضے یا مال و دولت کی محبت اس نصب العین سے ٹکرائے جو ھمارے سامنے ھے تو ھم اپنی راحت و آرام اور منفعت دنیوی کو اس پر قربان کر دیں؛ لہٰذا اسلام نے ھمارے لیے جو نظم و ضبط بشکلِ صوم تجویز کیا اس سے مقصود نفس کشی نہیں، بلکہ صفاتِ عالیہ اور اخلاقِ حسنہ کی پرورش ھے تا کہ ھم خویش و اقارب کی طرح اپنے ابنائے جنس کے لیے بھی خلوص اور ایثار سے کام لیں اور جماعت کا مفاد مفادِ ذات پر مقدم رکھیں، لیکن یہ جب ھی ممکن ھے کہ فرد کا دل ھوا و ھوس سے پاک ھو جائے، وہ تن آسانی اور راحت طلبی کے بجائے سخت کوشی اور صعوباتِ زندگی کو برداشت کرنے کی صلاحیت پیدا کرے، ھر کٹھن منزل پر صبر و استقامت سے کام لے، اپنے جسم اور شکم پر قابو رکھے، یہ نہیں کہ جسم کو جسم سمجھتے ھوئے بلا سبب آزار پہنچائے۔ اسلام نے نفسِ انسانی کی گوناگوں قوتوں اور صلاحیتوں کی طرح اس کے مادّی اور حیوانی تقاضوں کی نفی نہیں کی، بلکہ انہیں ایک مقصد اور نصب العین کے تابع رکھا تا کہ فرد اور جماعت کی زندگی جیسی بھی کسی مرحلے سے گزر رھی ھے ھم اس کے پیشِ نظر ان پر ایک حد قائم کریں اور دیکھیں کہ ان سے لطف اندوزی کہاں تک مناسب ھے۔ مزید یہ ھے کہ ھمیں تجربۃً بھی معلوم ھو جائے کہ ھماری اپنی ذات کی طرح اگر دوسروں کی ضروریات اور احتیاجات پوری نہ ھوئیں تو اس کے معنی کیا ھوں گے۔ یوں بھی زندگی جس ھمہ گیر جد و جہد سے عبارت ھے اس کا سلسلہ ھر طرح کے حالات میں جاری رھنا چاھیے، کیونکہ جس نظم و ضبط سے خیرخواھی اور خیر پسندی، عفت اور پاکیزگی مقصود ھے اس میں اخلاقِ عالیہ کو تحریک ھوگی تو جب ھی کہ ھم اسے بےجا ترغیبات و تحریصات سے پاک رکھیں۔ یوں بھی ھر نظم و ضبط کی ابتداء دل و دماغ کی درستی اور بدن کی تربیت ھی سے ھوتی ھے، اس لیے صوم بھی، جس کے متعلق بظاھر خیال ھوتا ھے کہ ایک انفرادی فریضہ

ہے، ایک اجتماعی ادارہ بھی ہے، جس میں مزید اجتماعی شان اس طرح پیدا ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالٰی نے اس کے لیے ایک خاص مہینہ مقرر فرمایا (٢ (البقرۃ): ١٨٥) اور سحر اور افطار کا وقت بھی سب کے لیے یکساں معین کر دیا، لہٰذا ہم سب کا ایک ہی وقت میں افطار اور سحر بھی ہماری جماعتی وحدت اور یک جہتی کا ایک مظہر ہے ۔ پھر اگر فرد کے لیے یہ مہینہ بالخصوص ذکر الٰہی کا ہے تا کہ وہ اپنے خالق اور پروردگار سے اور زیادہ قریب ہو جائے ''اس لیے کہ وہ ہر پکارنے والے کی پکار سنتا ہے'' (قرآن مجید نے فرضیت صیام کے ساتھ اس امر کی طرف بالخصوص اشارہ کیا ہے : وَ اِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ ؕ اُجِیْبُ دَعْوَۃَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ ۙ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَلْیُؤْمِنُوْا بِیْ لَعَلَّھُمْ یَرْشُدُوْنَ = اور جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو تو میں قریب ہوں؛ میں قبول کرتا ہوں دعا مانگنے والے کی دعا؛ سو مجھ سے دعا مانگیں اور مجھ پر ایمان رکھیں تا کہ انہیں نیک راہ حاصل ہو — (٢ (البقرۃ) : ١٨٦) اور یوں مراتب اخلاق اور روحانیت میں آگے بڑھے تو جماعت بھی قرآن کی تلاوت سننے اور سنانے کا بالخصوص اہتمام کرتی ہے کہ اپنے رب کی بڑائی بیان کرے اور اس ہدایت پر جو اسے منی اللہ کا شکر ادا کرے، اس لیے کہ یہی مہینہ ہے جس میں قرآن پاک نازل ہوا، جو ''ہدایت ہے انسانوں کے لیے، ہدایت کی روشن دلیلوں کے ساتھ اور جو فرقان ہے، یعنی حق کو باطل سے جدا کرنے والا'' : شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْۤ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ ھُدًی لِّلنَّاسِ وَ بَیِّنٰتٍ مِّنَ الْھُدٰی وَ الْفُرْقَانِ ۔ ۔ ۔ وَ لِتُکَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰی مَا ھَدٰىکُمْ وَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ — (٢ (البقرۃ) : ١٨٥)؛ پھر یہ اس کی بڑائی بیان کرنے کا حکم بھی ایک طرح کی یاد دہانی ہے کہ امت اس جد و جہد کے لیے تیار ہو جائے جو از روے اسلام اس پر لازم آتی ہے ۔ یوں ذکر الٰہی سے اس کے اتحاد و ارتباط کو بھی اور زیادہ تقویت حاصل ہوتی ہے ۔ جمعے اور بالخصوص جمعۃ الوداع کے اجتماع سے یہی غرض ہے کہ ہم اپنے نظام ملی کا جائزہ لیتے رہیں اور دیکھیں کہ کیا ہم اس تقریب سعید کے سچ مچ اہل ہیں جو ایک موقع ہے ادائے تشکر اور اظہارِ مسرت کا کہ ہم اپنے فرائض میں پورے اترے ۔

آخری اور پانچواں رکن حج ہے جس کی حیثیت واضح طور پر اجتماعی ہے اور جس میں فرد اس لیے شریک ہوتا ہے کہ علاوہ ان اخلاقی اور روحانی فوائد کے جو ذاتی طور پر اسے حاصل ہوں گے وہ اتحاد ملی کے اس منظر کا بھی عملاً مشاہدہ کرے جو بلا امتیازِ حدود و قیود اور بلا رعایتِ قوم و ملک وحدتِ انسانی کی تمہید ہے اور جس کے پیشِ نظر اسلام نے ایک عالمگیر معاشرے کی بناء رکھی؛ لہٰذا یہ بین الاقوامی اجتماع، جس میں ہر رنگ اور ہر نسل کے مسلمان اکناف و اطرافِ عالم سے ایک دوسرے کے لیے اخوت اور مساوات کا پیام لے کر آتے ہیں، بجائے خود ایک ناقابل انکار دلیل ہے اس بالقوۃ وحدت کی : کَانَ النَّاسُ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً = لوگ ایک ہی امت ہیں — (٢ (البقرۃ) : ٢١٣) جو نوع انسانی میں پہلے سے موجود ہے اور جس کو بالفعل لانے کا بجز اس کے اور کوئی ذریعہ نہیں کہ اس نصب العین کی رعایت سے جو اس کے سامنے ہے اس کا ایک مرکزِ مشہود بھی ہو، جیسا کہ ہر نظام عمران و اجتماع، مذہب اور ملت کا ہوا کرتا ہے : وَ لِکُلٍّ وِّجْھَۃٌ ھُوَ مُوَلِّیْھَا = اور ہر ایک کے لیے ایک سمت ہے وہ منہ کرتا ہے اس کی طرف —(٢ (البقرۃ) : ١٤٨)، یعنی اس کی آنکھیں اس کی طرف لگی رہتی ہیں؛ لہٰذا امت اسلامی کا بھی ایک قبلہ (٢ (البقرۃ): ١٤٢) ہے، ایک مرکزِ مشہود

جس کی انسانی اور آفاقی حیثیت کا تقاضا تھا کہ اس کی قدامت بھی مسلّم ہو؛ جیسا کہ خانۂ کعبہ کے باب میں تاریخ کو بھی اس کی قدامت کا اعتراف ہے۔ قرآنِ پاک میں ہے: اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ مُبٰرَکًا وَّ ھُدًی لِّلْعٰلَمِیْنَ = بیشک سب سے پہلا گھر جو نوعِ انسانی کے لیے مقرر ہوا یہی ہے جو مکّے میں ہے باعث برکت اور ہدایت سب انسانوں کے لیے (۳ (آل عمران) : ۹۶)۔ ایسے ہی سورۂ حج (آیت ۲۹) میں اسے ”بیت عتیق“ کہا گیا۔ یوں بھی وحدتِ انسان کی بناء چونکہ توحید پر ہے، اور یہ وہ بات ہے جس کی تاریخ سے بھی تائید ہوتی ہے، لہٰذا ایسے کسی مرکز کو نسبت ہونی چاہیے تو اسی ذاتِ پاک سے جس نے زمین و آسمان پیدا کیے اور جسے اسلام نے رب العٰلمین ٹھیرایا۔ اندریں صورت خانۂ کعبہ کو بیت اللہ ہی کہا جا سکتا تھا تا کہ اس مرکزیت کا جس کی اساس خالصۃً روحانی ہے جواز پیدا ہو جائے اور یہ وہ امر ہے جو قرآنِ پاک کی متعدد آیات میں مذکور ہے، مثلاً (۲ (البقرة) : ۱۲۵؛ ۲۲ (الحج) : ۲۶)۔ یوں اس گھر کی حرمت بھی، جسے پروردگار عالم سے نسبت ہے، لازم ٹھیری: (جَعَلَ اللّٰہُ الْکَعْبَۃَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیٰمًا لِّلنَّاسِ — اللہ نے کعبے کو حرمت والا گھر بنایا اور قیام کا باعث لوگوں کے لیے — (۵ (المائدة) : ۹۷) اور اس کا نام بھی بجا طور پر مسجد قرار پایا (۲ (البقرة) : ۳ ، ۲)۔ یہی وجہ ہے کہ ہر مسجد کا قبلہ رُو ہونا ضروری ہے تا کہ ادائے صلوٰۃ میں سب کا منہ خانۂ کعبہ کی طرف ہو: وَحَیْثُ مَا کُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ شَطْرَہٗ = اور تم جہاں کہیں بھی ہو اپنا منہ مسجدِ حرام کی طرف کر لو — (۲ (البقرة) : ۱۴۴) اور جو گویا اتحادِ خیال اور اتحادِ عمل کے ساتھ ساتھ اس امر کا بھی اعلان ہے کہ امّتِ اسلامیہ کی تشکیل ساری نوعِ انسانی کے لیے ہوئی۔ امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور حصولِ خیر اس کا مقصد ٹھیرا (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ... = تم بہترین امّت ہو جسے انسانوں کے لیے اٹھایا گیا ... (۳ (آل عمران) : ۱۱۰)؛ چنانچہ یہی وہ امت ہے جس کی زندگی میں ایک عالمگیر ہیئتِ اجتماعیہ اور خالصۃً انسانی نظامِ مدنیّت کا عملی نمونہ دیکھنے میں آ سکتا ہے اور وہ دوسروں کی رہبری بھی اس نصب العین کی طرف کر سکتی ہے۔ بنا بریں خانۂ کعبہ کو قبلہ قرار دیا گیا تو اس امر کی صراحت بھی کر دی گئی کہ اس کی غرض و غایت جملہ اقوامِ عالم کو ایک مرکز پر جمع کرنا ہے: وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا لِّتَکُوْنُوْا شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَھِیْدًا — ہم نے تمھیں بہترین امّت بنایا تا کہ تم لوگوں کے لیے نمونہ بنو اور رسول تمھارے لیے نمونہ بنے — (۲ (البقرة) : ۱۴۳)۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہی وہ امّت ہے جسے نوعِ انسانی کے اس اخلاقی اور روحانی ورثے کا حق پہنچتا ہے جس کا تعلّق ماضی کی عالمگیر تحریکات سے ہے، کیونکہ اس نے اپنے آپ کو ساری نوعِ انسانی سے وابستہ کر رکھا ہے۔ یہ ایک اور وجہ ہے کہ عالمِ انسانی کی مرکزیت خانۂ کعبہ کے حصّے میں آئی، جس پر یہود و نصاریٰ کو، جو خود بھی اس قسم کی مرکزیّت کے دعوے دار تھے، اعتراض ہوا تو ان سے یہ تحدّی کہا گیا: اَمْ تَقُوْلُوْنَ اِنَّ اِبْرٰھٖمَ وَ اِسْمٰعِیْلَ وَ اِسْحٰقَ وَ یَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطَ کَانُوْا ھُوْدًا اَوْ نَصٰرٰی = کیا تم یہ کہتے ہو کہ ابراہیم، اسمٰعیل، اسحٰق، یعقوب اور اس کی اولاد یہودی اور نصرانی تھے، (۲ (البقرة) : ۱۴۰)، کیونکہ اس تحریک کی قیادت کی ابتداء، جس کے پیشِ نظر ایک عالمگیر نظامِ اجتماع اور تہذیب و تمدّن ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمائی تھی۔ انھیں جب اللہ تعالٰی نے بعض

باتوں میں آزمایا اور وہ ان میں پورے اترے تو ارشاد ہوا کہ تمھیں انھیں نوع انسانی کا امام بنایا جائے گا (البقرۃ (۲) : ۱۲۴)، لہٰذا اس فریضۂ امامت کا عین اقتضاء تھا کہ حضرت ابراہیمؑ اس گھر کی تطہیر کے لیے کوشاں رہتے جو اتحاد انسانی اور امن عالم کا مرکز ہے (وَ اِذْ جَعَلْنَا الْبَیْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ اَمْنًا . . . وَ عَهِدْنَآ اِلٰٓی اِبْرٰهٖمَ وَ اِسْمٰعِیْلَ اَنْ طَهِّرَا بَیْتِیَ لِلطَّآئِفِیْنَ وَ الْعٰكِفِیْنَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُوْدِ = اور جب ہم نے اس گھر کو لوگوں کا مرکز اور مامن بنایا . . . اور جب ہم نے ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ سے عہد لیا کہ میرے گھر کو طواف کرنے، اعتکاف کرنے اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے پاک و صاف رکھیں — البقرۃ (۲) : ۱۲۵) تاکہ جو مقاصد اس سے وابستہ ہیں وہ کسی طرح کے فتنہ و فساد، ذاتی اور مقامی مفادات سے داغ دار نہ ہوں، جیسا کہ قرآن پاک نے واضح الفاظ میں صراحت کر دی ہے (دیکھیے الحج (۲۲) : ۲۵) - یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ نے خانۂ کعبہ کی ازسرنو تعمیر کی (البقرۃ (۲) : ۱۲۷) تو انھوں نے اپنے منصب امامت کے پیش نظر اللہ تعالٰی سے دعا کی کہ وہ ایک ایسی امت پیدا کرے جو صرف اسی کی فرماں بردار ہو، یعنی صرف اسی کے احکام پر چلے، اور ایک ایسا رسول بھی جو اس عظیم الشان فریضے کی بجا آوری میں اس کی تعلیم و تربیت اور رہنمائی کرے (رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمَیْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنَآ اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ . . . رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِكَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ یُزَكِّیْهِمْ = اے ہمارے رب ہمیں اپنا فرماں بردار بنا اور ہماری اولاد سے ایک ایسی امت پیدا کر جو تیری فرماں بردار ہو . . . اے ہمارے رب ان میں ایک رسول پیدا کر جو ان پر تیری آیات تلاوت کرے انھیں کتاب و حکمت سکھائے اور پاک کرے البقرۃ (۲) : ۱۲۸، ۱۲۹)؛ لہٰذا جب پیغمبر اسلام، نبی آخر الزمان حضرت محمد مصطفٰی (صلعم) تشریف لے آئے اور اس امت کی تشکیل ہو گئی جس کی حضرت ابراہیمؑ نے دعا کی تھی تو حج کعبہ بھی ہر مسلمان پر بشرط استطاعت فرض ٹھیرا تاکہ اس نظام اجتماع و عمران کی جو سارے عالم انسانی پر محیط ہے ایک اساس اور تمہید قائم ہو جائے اور فرد کو بھی موقع ملے کہ اس نے اپنی تقدیر جس دستور حیات سے وابستہ کر رکھی ہے اس میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہوئے کمالات ذات سے بہرہ ور ہو۔ خانۂ کعبہ محض زیارت گاہ تو ہے نہیں، بلکہ اسلام کی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، معاشی اور ثقافتی وحدت کا مظہر ہے اور حج ان مقاصد کی تکمیل کا نقطۂ آغاز جو اس سے وابستہ ہیں اور جس کی ابتداء اسی لیے حضرت ابراہیمؑ ہی نے فرمائی تھی (وَ اَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ = اور اعلان کر کہ لوگ حج کے لیے آئیں — الحج (۲۲) : ۲۷)؛ لہٰذا حج کے ظاہری ارکان کا اشارہ بھی دراصل اس نصب العین کی طرف ہے جس کی جد و جہد میں ہر فرد امت اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ اس کی عبادات صرف اللہ کے لیے ہیں (اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُكِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ = میری صلوٰۃ، میری قربانی، میرا جینا اور مرنا سب اللہ کے لیے ہے، الانعام (۶) : ۱۶۲)؛ لہٰذا ارکان حج بھی وہ علامات (شعائر) ہیں جن سے ایک مخصوص نصب العین کی ترجمانی مقصود ہے اور جن کے لیے تقوی شرط ہے تاکہ انسان کے قول و فعل میں ظاہرداری کا رنگ پیدا نہ ہو (وَ مَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ = جس نے شعائر اللہ کی تعظیم کی تو وہ بسبب دل کے تقوی کے ہے — الحج (۲۲) : ۳۲)؛ چنانچہ صفا اور مروہ کا شمار بھی شعائر ہی میں کیا گیا (البقرۃ (۲) : ۱۵۸) - پھر ان

حقائق کی مزید تشریح نبی صلعم کے خطبۂ حجۃ الوداع سے ہو جاتی ہے، جس میں حضور نے فرمایا: ہر مسلمان پر اس کے ابنائے جنس کی جان اور مال اور آبرو کی حفاظت فرض ہے (اِنَّ دِمَاءَکُمْ وَ اَمْوَالَکُمْ وَ اَعْرَاضَکُمْ عَلَیْکُمْ حَرَامٌ کَحُرْمَۃِ یَوْمِکُمْ ھٰذَا فِیْ شَھْرِکُمْ ھٰذَا فِیْ بَلَدِکُمْ ھٰذَا اِلٰی یَوْمِ تَلْقَوْنَ رَبَّکُمْ — بخاری، کتاب الحج)؛ مسلمانوں پر اس لیے کہ اسلام عبارت ہے انسانیت کاملہ سے، لہٰذا اسلام ہر انسان کو مسلمان ہی دیکھنا چاہتا ہے۔ حضور رسالتمآب صلعم کا یہ خطبہ گویا حریت و مساوات انسانی کا دستور ہے؛ چنانچہ آپ نے نہایت واضح الفاظ میں ہمیں ہمیشہ کے لیے متنبہ کر دیا کہ عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت ہے نہ عجمی کو عربی پر، نہ سرخ کو سیاہ اور نہ سیاہ کو سرخ پر، مگر بسبب تقوی کے (اَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِیٍّ عَلٰی عَجَمِیٍّ وَ لَا لِعَجَمِیٍّ عَلٰی عَرَبِیٍّ وَ لَا لِاَحْمَرَ عَلٰی الْاَسْوَدِ وَ لَا لِاَسْوَدَ عَلٰی الْاَحْمَرِ اِلَّا بِالتَّقْوٰی — مسند احمد) اور یہ قرآن پاک کے اس ارشاد کے عین مطابق ہے کہ (اِنَّا جَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ — ہم نے تمھیں شعوب و قبائل بنایا تاکہ تم ایک دوسرے کو جان سکو۔ تم میں سب سے زیادہ عزت مند وہی ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے، الحجرات (۴۹) : ۱۳)۔ پھر اس لحاظ سے بھی کہ حج سے مقصود ہے وحدت انسانی، جس کا بیک وقت وہ ایک ذریعہ بھی ہے اور مظہر بھی، بعینہ جیسے خانۂ کعبہ نوع انسانی کا مرکز اور مامن ہے؛ لہٰذا اس فریضے اور اس مقام کی عظمت دونوں کا تقاضا تھا کہ ان میں کسی ایسی چیز کو راہ نہ ملے جس سے ان مقاصد کو ٹھوکر لگے جو حج سے وابستہ ہیں ورنہ خانۂ کعبہ کی حرمت میں فرق آ جائے گا، کیونکہ ان سے انحراف اس دستور زندگی سے انحراف ہے جو اسلام نے ہمارے لیے تجویز کیا (وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنٰہُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ نِ الْعَاکِفُ فِیْہِ وَ الْبَادِ وَ مَنْ یُّرِدْ فِیْہِ بِاِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ — اور مسجد حرام، جسے ہم نے سب لوگوں کے لیے برابر بنایا، باہر سے آنے والے ہوں یا وہاں کے رہنے والے، تو جس نے اس میں الحاد اور ظلم سے کام لیا ہے اسے سخت عذاب دیں گے — الحج (۲۲) : ۲۵)۔ اس نکتے کو یوں بھی سمجھایا گیا ہے کہ حج میں نہ رفث کی اجازت ہے، نہ فسوق اور نہ جدال کی (فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوْقَ وَ لَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ — البقرہ (۲) : ۱۹۷)۔ اب رفث (جنسی اختلاط)، فسوق (بد عہدی اور بد دیانتی) اور جدال (و نزاع) کی حج کے سلسلے میں ممانعت پر بالخصوص زور اس لیے دیا گیا کہ جب اس اجتماع کی غرض و غایت ہے ایک پابند اصول، عفیف، پر امن اور خالصۃً انسانی معاشرہ، جس میں محبت و اخوت اور آزادی و مساوات کے علاوہ ایک دوسرے کی خیر خواہی، عزت اور احترام کی روح کار فرما رہے تو اس تقریب میں بالخصوص ضرورت تھی کہ ہم اپنی خواہشات نفسانی اور ہر ایسی ترغیب و تحریص سے بچیں جو سوء خیال اور سوء نیت کا سبب بن جائے، نہ اس میں وہ خرابیاں پیدا ہوں جو تقریبات و اجتماعات میں اکثر پیدا ہو جاتی ہیں اور نہ ہمارے اپنے ارادے کی کمزوری اور دل کا فساد ہمارے مقاصد میں حارج ہونے پائے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ایک تو حج کے معنی ہیں ارادہ، دوسرے بیت اللہ شریف کو "قِیٰمًا لِّلنَّاسِ"، "مَثَابَۃً لِّلنَّاسِ" اور "اَمْنًا" ٹھیرایا گیا؛ لہٰذا حج ارادہ ہے حفظ نوع، اتحاد انسانی اور امن عالم کے مقاصد کی عملاً تکمیل کا۔ پھر اس حیثیت سے کہ حج مسلمانوں کا ایک بین الاقوامی اجتماع ہے اس سے امت میں اتحاد و ارتباط اور اشتراک و تعاون کا راستہ کھلتا اور ان کے مطمح نظر میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ وہ جب مختلف سر زمینوں میں سفر کرنے

اور مختلف النسل انسانوں سے ملتے، ان کے اخلاق و عادات کا مشاہدہ کرتے اور ان کے ماضی و حال پر نظر ڈالتے ہیں تو حیاتِ امم اور ان کے عروج و زوال کے علاوہ تاریخ اور تمدّن کے کیسے کیسے حقائق ان کے سامنے آ جاتے ہیں۔ (قرآن مجید میں ہے: النّحل (۱۶): ۳۶ فَسِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الْمُکَذِّبِیْنَ = تو سفر کرو دنیا میں اور دیکھو کیا انجام ہوا جھٹلانے والوں کا)۔ بعینہٖ جب ان پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ رنگ و نسل کا اختلاف آیات الٰہیہ میں سے ہے (وَ مِنْ اٰیٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلَافُ اَلْسِنَتِکُمْ وَ اَلْوَانِکُمْ = اور اس کی آیات میں ہے زمین و آسمان کی پیدائش اور تمہاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف — الرّوم (۳۰): ۲۲) اور بنا بریں نوعِ انسانی اصلاً ایک ہے تو ان کا یہ احساس اور بھی بڑھ جاتا ہے کہ حجّ ہی سے امت میں اخوّت و مساوات اور یگانگت کا رشتہ قائم ہے اور حجّ ہی اس کی شان و شوکت، ثبات و استحکام اور سیاسی، اجتماعی اور ثقافی وحدت کی علامت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے لیے اس میں طرح طرح کے مصالح اور مفادات مضمر ہیں جن کی نوعیت اخلاقی بھی ہے اور روحانی بھی، جو دنیا و آخرت میں اس کی سر بلندی اور سرفرازی کا ضامن ہیں اور جن کی طرف قرآن مجید میں یہ نہایت بلیغ اشارہ موجود ہے: (لِیَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ = تاکہ دیکھیں وہ اپنے منافع کی جگہیں، الحجّ (۲۲): ۲۸)۔ حج ہی کی بدولت ان لا تعداد انسانوں کا دل و دماغ، جن کا تعلّق مختلف نسلوں، قوموں اور ملکوں سے ہے اور جو اطراف و اکناف عالم میں پھیلے ہوئے اسلام کو اپنا اصول زندگی ٹھیرا چکے ہیں، نسلی اور جغرافی تعصبات سے آزاد ہوتا اور ایک یک رنگ قومیت کے سانچے میں ڈھلتا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ارکانِ اسلام سے مقصود نہ صرف اس رشتے کی تقویت ہے جو از روے اسلام عبد اور معبود کے درمیان قائم ہے بلکہ اس دستورِ حیات کا قیام و استحکام بھی جو حیاتِ فرد اور جماعت اور ایک عالمگیر تہذیب و ثقافت اور خالص انسانی معاشرے کی اساس ہے۔

تشہّد، صلوٰة، زکوٰة، صوم اور حجّ کے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے بذیل مادّہ۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید بمواضع کثیرہ؛ (۲) کتبِ احادیث، بذیلِ ایمان، صلوٰة و زکوٰة، صوم اور حجّ؛ (۳) جلال الدین: السراج المنیر شرح الجامع الصغیر، قاہرہ ۱۳۵۷ھ؛ (۴) الغزالی: الاحیاء، مطبوعۂ مکتبۂ عیسی البابی الحلبی، مصر؛ (۵) ابوالخیر نورالحسن: الرحمة المهداة الی من یرید العلم علی احادیث المشکوٰة، مطبع فاروقیہ، دہلی؛ (۶) مرتضٰی زبیدی: اتحاف السادة المتقین، مطبعۂ میمنہ، مصر ۱۳۰۶ھ۔

(سیّد نذیر نیازی)

اَرْکُش: (ہسپانوی: Arcos) سپین میں کم از کم بیس مقام اس نام کے ہیں اور بہت سے دریاؤں، ندیوں، تنگ پہاڑی دروں اور دریائی طاسوں کو بھی اس نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یا تو صیغۂ واحد Arco کی شکل میں اور یا بشکلِ جمع، یعنی Arcos؛ علاوہ ازیں ارکش بلنسیہ Valencia سے ۴½ میل (سات کیلومیٹر) کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا ضلع ہے، جس کا عربی نام الاقواس = (Alacons, the Arcos) اب تک برقرار ہے، جہاں تک مسلم سپین کی تاریخ کا تعلّق ہے، ان جگہوں میں سب سے زیادہ اہم ''سرحد کا ارکش'' (Arcos de la Frontera) ہے، جو قادس Cádiz کے صوبے کے شمال مغرب میں زیرین Betic سلسلے کی آخری مغربی پہاڑیوں پر اشبیلیہ Seville کے میدان (کام پینا Campiña) میں [وادی لکہ کے دائیں کنارے پر] واقع ہے، جہاں انگور بکثرت پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے باشندوں کی تعداد تقریباً

تیس ہزار ہے اور اس کی جائے وقوع جغرافی اور مصالح حربی دونوں کے لحاظ سے انتہائی دلچسپ ہے، کیونکہ یہ ایک چٹانی تودے کے محور پر واقع ہے، جہاں وادی لطہ یا وادی لکہ (Guadalete) ایک دم مڑ جاتا ہے اور کنارے کو چھوتا ہوا گزرتا ہے۔ قرونِ وسطٰی کے پورے دوران میں اس کا قلعہ (Castillo) اور اس کے مضافات مختلف اوقات میں مسمار کیے گئے اور از سر نو آباد ہوے۔ تاریخی دور سے پہلے کے متعدد آثار، ٹھوس شہادت اور فرش کے رومی پتھر سب اس کی قدامت کا ثبوت ہیں۔ جب یوسف الفہری کے خلاف عبدالرّحمٰن اوّل نے اپنی مہم کا آغاز کیا تو ارکش نے مؤخرالذکر کی رفاقت کا اعلان کر دیا۔ بعد میں اس پہلے اموی امیر کے خلاف اہم ترین اور خطرناک ترین بربری بغاوت کے رہنما شقیا بن عبدالواحد المکناسی نے اسے تاخت و تاراج کیا۔ تیسری / نویں صدی کے خاتمے پر اشبیلیہ کے علاقے میں عربوں اور مولدون کی جنگ کے دوران میں ارکش، شریش (Jerez) اور مدینہ شدونہ Medina Sidonia کے باغی قلعوں پر امیر عبداللہ کی افواج نے حملہ کیا۔ یوسف بن تاشفین نے زلّاقہ جاتے ہوے ارکش میں قیام کیا تھا۔ الموحد خلیفہ یعقوب المنصور نے ۵۸۶ھ / ۱۱۹۰ء میں پرتگال کے خلاف اپنی مہم کے دوران میں اپنی فوجوں کا اجتماع ارکش (Arcos de la Frontera) میں کیا۔ وہاں سے اس نے اپنے ایک چچازاد بھائی السیّد یعقوب بن ابی حفص کو شلب Silves کے شہر کے خلاف روانہ کیا اور اس اثناء میں خود اس نے طرش Torres Novas اور تومر Tomar کا محاصرہ شروع کیا۔ ۶۴۸ھ / ۱۲۵۰ء میں فرڈیننڈ Ferdinand ثالث نے غرناطہ فتح کرنے کے بعد ارکش پر قبضہ کر لیا۔ اس کے مسلمان باشندوں نے ۶۵۹ھ / ۱۲۶۱ء میں بغاوت کی اور ۶۶۲ھ / ۱۲۶۴ء میں الفانسو (Alfonso the Learned) نے اسے اطاعت قبول کرنے پر مجبور کیا۔ ۷۳۹ھ / ۱۳۳۹ء میں جب مرینی امیر ابو الحسن نے اندلس میں اپنی مہم شروع کی، جس کا نتیجہ نہر بکّہ (Salado) یا جزیرۂ طریف Tarifa کی جنگ میں اس کی ہزیمت کی صورت میں نکلا، تو اندلسی مجالس (Councils) نے ابو مالک کی فوج کو ارکش کے قریب شکست دی اور اسے دریاے برباط Barbate کے کناروں پر، جو دونوں ملکوں کے درمیان سرحد کی نشان دہی کرتا تھا، قتل کر دیا۔ ۸۵۶ھ / ۱۴۵۲ء تک غرناطہ کے مسلمان حکمران (Moors) ارکش کے علاقے پر دست درازی کرتے رہے، جو دو صدیوں تک ایک سرحدی شہر رہا۔ اسے ہر وقت جنگ کے لیے تیار رکھا جاتا تھا اور اس طرح وہ Arcos de la Frontera (= سرحد کا ارکش) کہلانے کا واقعی مستحق تھا۔

مآخذ: (۱) الادریسی عربی متن: ص ۱۷۳، ترجمہ: ص ۲۰۸؛ (۲) لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal: *La Péninsule ibérique*، متن: ص ۱۳، ترجمہ: ص ۲۰؛ (۳) *Dic. geogr. de España*، ۱۹۵۷ء، ۲: ۶۹۷؛ (۴) A. Huici: *Las Grandes batallas de la Reconquista*، ص ۳۳۶.

(A. HUICI MIRANDA میرانڈا)

اَرْکُوس : دیکھیے اَرْکَش.

اَرْکِیذُونَہ : دیکھیے اَرْشَذُونَۃ.

اَرْگائی رُو کاشْتْرُو : دیکھیے اِرْگِری.

اِرْگِری : (اَرْگِری، اِرْگِیرِی) Argyrocastro، البانوی: Gjinokastër کا ترکی نام، جو البانوی ایپی رس Epirus کا سب سے بڑا شہر (عرض البلد شمالی ۴۰° - ۱۲'، طول البلد مشرقی ۲۰° - ۱۳')، Mali Gjerë کی مشرقی ڈھلان کے دامن میں دریاے ڈرن Drin کی وسیع اور زرخیز وادی کے اوپر واقع ہے، جو دریاے وایوتسا Voyutsa (ویوسہ Vijose) کا معاون ہے اور اس راستے کے ناکے پر ہے جو والونا Valona سے مشرقی یونان کے اندر گیا ہے۔ یہ

شہر قدیم ہیڈریانوپل (Fredrianopolis) [آگے چل کر ایڈریانوپل = ادرنہ] کی جائے وقوع کے قریب آباد ہے اور اس کا نام ایک ایلیری (Illyrian) قبیلے کے نام پر رکھا گیا۔ بایزید اول کے عہد سلطنت میں یہ علاقہ ترکوں کے قبضے میں آیا۔ ۸۳۵ھ / ۱۴۳۲ء کے ''دفتر'' میں آرگری قصری (جس کے ضلع کا نام ولایت زینبیش، یعنی زنبسی Zenebissi خاندان کی ولایت ہے) کا ذکر سنجق عروانیہ کے صدر مقام کے طور پر آیا ہے۔ آگے چل کر (۹۱۲ھ / ۱۵۰۶ء میں یقیناً) وہ اولونیہ Avlonya کی سنجق کا ایک حصہ بن گیا۔ سلطنت عثمانیہ کے آخری ایام میں یہ پھر سنجق بنا اور ولایت یانیہ میں شامل کر دیا گیا۔ اولیا [چلبی] (۱۶۷۰ء) اسے ایک خوش حال اور مستحکم شہر بتاتا ہے، جہاں کی زیادہ تر آبادی مسلمان تھی۔ جینو کاستر [ارگری] کی، جو آج کل وادی کی طرف پھیل رہا ہے (موجودہ آبادی بارہ ہزار کے قریب)، سر بلند عمارت ازمنۂ وسطی کا (وینسی؟) قصر ہے، جسے تپہ دلن کے علی پاشا [رک بآں] نے از سر نو تعمیر کیا۔ اس شہر کے بہت سے قدیم مکان آج بھی باقی ہیں، جو اس وقت کے مزاج کے مطابق قلعہ نما بنائے گئے ہیں اور جنھیں دیکھ کر اولیا بے حد متأثر ہوا۔

مآخذ: (۱) ح. اینالجق: ارناوودلقده عثمانلی حاکمیتنک یرلشمه سی، در فاتح و استانبول، ۱/ ۲ (۱۹۵۳ء): ۱۵۳ تا ۱۷۵؛ (۲) وہی مصنف: ہجری ۸۳۵ تاریخلی صورت دفتر ارنوید، انقرہ ۱۹۵۴ء، مقدمہ؛ (۳) وہی مصنف: مقالۂ ارنوودلق، در اوپر؛ (۴) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۸ : ۶۷۳ تا ۶۸۱ = Babinger، ملخص ترجمہ و حواشی، در *MSOS*، ۳۳ (۱۹۳۰ء) : ۱۳۸ تا ۱۵۰؛ (۵) J. C. Hobhouse: *A Journey through Albania...*، ۱۸۱۳ء، ص ۹۲ تا ۹۷؛ (۶) Baedeker: *Dalmatien und die Adria*، ۱۹۲۹ء، ص ۲۵۰ (F. Babinger)؛ (۷) *Enc. It.*، بذیل مادہ Argirocastro؛ (۸) S. Skendi (طبع): *Albania*، ۱۹۵۷ء؛ (۹) *Guide de l'Albanie* ('Albturist')، تیرانہ Tirana ۱۹۵۸ء، ص ۳۰۱ تا ۳۱۵۔

(V. L. MÉNAGE)

اِرِگْلی: (Eregli)، τὸ Ἡρακλέως Κάστρον در Theophanes، ۱ : ۴۸۲ (طبع د بور de Boor)؛ ἡ τοῦ Ἡρακλέος Κωμόπολις، در Michael Attaliata، ص ۱۳۶ (مطبوعۂ Bonn)؛ Ἡράκλεια یا Χώρα τοῦ Ἡρακλέος، در رزمیۂ Digenis Acritas؛ عربوں کا ہرقلہ، ارا کلیہ، در *Recueil* etc.، طبع ہوتسما Houtsma، ۳ : ۱۱ و ۴ : ۵۹، ۲۳۲، ۲۶۲؛ ترکی میں ارکلی اور کبھی کبھی شکل قدیم میں ہراقلہ و ہراقلیہ؛ صلیبی سپاہیوں کا Reclei، Erachia (Tomaschek: *Zur histor. Topographie von Kleinasien*، ص ۸۴، ۸۸، ۹۲)؛ Araclie در *Bertrandon de la Broquière*، ص ۱۰۳ ببعد، طبع شیفر Charles Schefer؛ بوزنطی سرحد پر ایک قلعہ جو کلیکیا Cilicia سے قونیہ (Iconium) کو جانے والی سڑک پر واقع تھا اور جسے عربوں نے کئی مرتبہ فتح کیا، خاص طور پر ہارون نے ستمبر ۸۰۶ء میں (الطبری، ۳ : ۷۰۹ ببعد = Theophanes، مقام مذکور)؛ لیکن عموماً وہ بوزنطی مقبوضات ہی میں رہا، یہاں تک کہ قونیہ کے ترکوں نے اسے ان سے چھین لیا (بقول اولیا چلبی (۳ : ۲۸) ۴۸۳ھ / ۱۰۹۱ء میں)۔ اس کے بعد وہ قرہ مان اوغلو کی سلطنت میں شامل رہا اور ۱۴۶۶ء میں باقی علاقے سمیت عثمانلی ترکوں کے قبضے میں آ گیا۔ اس کے باشندے (تقریباً پانچ ہزار) قریب قریب سب مسلمان ہیں، صرف ایک مختصر سی ارمنی آبادی موجود ہے۔ پچاس سال پہلے اس شہر میں [بائیس محلّے]، پندرہ بڑی [جامع] اور گیارہ چھوٹی مسجدیں تھیں۔ بڑی مسجدوں میں سے ایک کے متعلق جہاں نما میں بیان کیا گیا ہے کہ اسے قرہ مان اوغلو خاندان کے

ایک فرد ابراہیم بیگ نے بنوایا تھا (مناسک الحج کے مطابق قلیچ آرسلان نے) ۔ عثمان نامی معمار نے سولھویں صدی میں جو [مسجد اور] کاروان سرائے رستم پاشا کے حکم سے تعمیر کی تھی اس کا ذکر بھی مذکورۂ بالا تصنیف میں آیا ہے ۔ [اس کے علاوہ ایک اور سرائے بھی تھی جسے اِتمک جی اوغلو احمد پاشا نے بنوانا شروع کیا تھا اور بہرام پاشا نے مکمّل کیا ۔] روایت ہے کہ پنر باشی کے پانی کے چشمے [پیغمبر پناری] رسول اللہ ﷺ نے اپنے معجزے سے پیدا کر دیے تھے، جس کی وجہ سے اس ضلع کا عُشر (پیداوار کا دسواں حصہ) مدینے کے لیے وقف تھا (جہان نما؛ اولیا چلبی؛ قب سعید الدین، ۱ : ۱۶۵) ۔ [اس میں چھے ہزار باغ تھے، جنھیں تالابوں کے ایک سلسلے سے سیراب کیا جاتا تھا اور اس کام کی نگرانی ایک سرکاری عہدے دار کے سپرد تھی، جو میر آب کہلاتا تھا ۔] گزشتہ زمانے میں ارگلی اس راستے پر ایک مقام تھا جس سے حاجی لے جائے جاتے تھے اور ۱۹۰۸ء سے وہ قونیہ سے بغداد جانے والی ریلوے لائن پر ایک اہم سٹیشن ہے ۔ یہ شہر سنجق قونیہ میں ایک قضا کا صدر مقام ہے ۔ [یہاں سوتی کپڑوں کا ایک بڑا کارخانہ قائم ہو گیا ہے اور آبادی میں برابر اضافہ ہوتا جا رہا ہے؛ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں آبادی ۹۳۶۳ تھی جو ۱۹۴۵ء میں بڑھ کر سولہ ہزار سے اوپر ہو گئی ۔ پوری قضا کی آبادی چھیالیس ہزار سے اوپر ہے ۔ اس میں سڑسٹھ دیہات ہیں اور کل رقبہ ۲۷۰۰ مربع کیلومیٹر ہے ۔]

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۱۶ ببعد؛ (۲) اولیا چلبی، ۳ : ۲۸ ببعد؛ (۳) مناسک الحج، ص ۴۷ ببعد؛ (۴) رِٹر Ritter : *Kleinasien*، ۲ : ۲۳۸۔

(J. H. Mordtmann مارڈیمان)

[مذکورۂ بالا ارگلی کے علاوہ اناطولیہ کے کئی اور مقامات اسی نام سے موسوم ہیں، جن میں سے قابل ذکر یہ ہیں : (۱) استانبول سے اڑتالیس بحری میل کی مسافت پر تکِرداغ کی ولایت اور چورلو کی قضا میں ایک ناحیہ کا مرکز، آبادی ۱۹۴۰ء میں ۱۶۰۷؛ (۲) بوزنطی عہد کا Herakleia، جو آج کل اِرِگلیجہ بھی کہلاتا ہے، شارکوی اور مورفتہ کے درمیان ایک ساحلی گاؤں، آبادی ۱۹۴۰ء میں صرف ۸۲۱؛ (۳) قوجہ ایلی میں قرہ مؤرسل سے چار میل کے فاصلے پر، بحیرۂ مارمورہ کے کنارے ایک گاؤں، آبادی ۱۹۴۰ء میں ۹۲۰؛ (۴) قرہ دکز میں ایک قصبہ، جس کی آبادی ۱۹۴۵ء میں ۶۲۷۵ تھی ۔ اس نام کی قضا، جس میں ۱۲۱ گاؤں شامل ہیں، ۱۱۶۵ مربع میل پر محتوی ہے اور اس کی آبادی ترپن ہزار سے زائد ہے ۔ افسانے کی رو سے یہ قصبہ اسی مقام پر واقع ہے جہاں Acherusia نامی غار تھا، جس میں سے ہرقلیس Herakles جہنم میں اترا تھا ۔ دیکھیے ا ا، ت و سامی بک : قاموس الاعلام، بذیل مادہ؛ قب نیز آا، طبع جدید]۔

اَرْگَن : (بربری زبان کا لفظ)، ارگن کا درخت (argania sideroxylon یا argania spinosa)، Sapodaceae نوع کا ایک درخت، جو مراکش کے جنوبی ساحل پر پایا جاتا ہے ۔ یہ ایک جھاڑی ہے، جس کی لکڑی بہت سخت اور مضبوط ہوتی ہے ۔ اس جھاڑی سے ایک قسم کی گٹھلی حاصل ہوتی ہے ۔ اس گٹھلی کی گری کو پیسا جائے تو اس سے تیل نکلتا ہے جس کی [بربروں کے ہاں] بڑی قدر ہے ۔ گٹھلی مویشیوں کو کھلائی جاتی ہے ۔ مراکش کے عربی بولنے والے بعض لوگ بھی اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں، لیکن اسے ایک دخیل یا مستعار لفظ سمجھتے ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن البیطار، شمارہ ۱۲۴۸؛ (۲) L. Brunot : *Textes arabes de Rabat*، فرہنگ (Glossary)، پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۷۶؛ (۳) V. Monteil :

Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental، ج ۲، پیرس ۱۹۵۳ء، شمارہ ۴۰۹ (مع فہرست مآخذ)؛ (۲) A. Roux: La vie berbère par les textes، پیرس ۱۹۵۵ء، ۱: ۳۴ تا ۳۶۔

(ادارہ)

* **اَرگنج** : (Urgenč) دیکھیے خوارزم۔

* **اَرگن، عثمان** : (عثمان نوری) ترکی عالم اور ماہر نشر و اشاعت، جو ۱۸۸۳ء میں ولایت مَلطیہ کے ایک گاؤں (اب ایک ضلع کا مرکز) اِمرِن imrin میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ حاجی علی غریب کسانوں کے ایک خاندان سے تھا۔ اس نے تجارت میں قسمت آزمائی کی اور کئی ایک سفر کرنے کے بعد، جن میں ایک رومانیا کا بھی تھا، استانبول میں ایک قہوہ خانہ کھولا اور وہیں سکونت‌پذیر ہو گیا۔ عثمان، جو ابھی بچہ ہی تھا اور جس نے گاؤں ہی میں قرآن [مجید] حفظ کر لیا تھا، ۱۸۹۲ء میں استانبول لایا گیا، جہاں اس نے نئے طرز کے مختلف مکاتب میں تعلیم حاصل کی اور پھر دارالشّفقۃ میں، جو ایک اونچے پایے کا نجی اور چوٹی کا مکتب تھا، داخل ہو گیا۔ ۱۹۰۱ء میں اس نے اپنی تعلیم ختم کی اور اپنی جماعت میں دوسرے درجے پر رہا۔ اسے اسی سال استانبول کی بلدیّہ (municipality) کے ایک اہلکار کی حیثیّت سے ملازمت مل گئی۔ چونکہ پڑھنے لکھنے کا شوق تھا، لٰہذا ملازمت سے جو وقت بچتا اس میں تین سال تک وہ برابر شہزادہ مسجد میں حاضر ہوتا رہا، جہاں اس نے وہ جملہ روایتی علوم سیکھے جو ایک خوجہ (عالم دین) کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ وہ اس تعلیم و تربیت سے، جس کی آگے چل کر اس نے سختی سے تنقید کی، مطمئن نہ ہوا اور اس نے جامعۂ استانبول کے کلّیۂ ادبیات میں اپنا نام لکھوا لیا۔ ۱۹۲۷ء میں اس نے درجۂ اوّل میں سند حاصل کر لی۔ اس کے باوجود عثمان ارگن ۱۹۰۷ء بھی اپنے زمانۂ سبکدوشی تک بلدیہ کی ملازمت کرتا رہا اور اس عرصے میں وہ ایک معمولی محرّر سے ترقی کرتا ہوا مکتوب‌جی کے منصب تک پہنچ گیا۔ اس عہدے پر اُس نے بائیس سال تک کام کیا۔ وہ ایک کامیاب معلّم بھی تھا اور ۱۹۵۷ء تک استانبول کے مختلف ثانوی اور پیشہ ورانہ مدارس میں درس دیتا رہا، جن میں اس کا اپنا مدرسہ دارالشّفقۃ اور لڑکیوں کا ایک امریکی کالج بھی شامل تھا۔ ۱۹۶۱ء میں اس نے استانبول میں وفات پائی۔

عثمان ارگن ایک زندہ دل، متجسّس اور نہایت فاضل انسان تھا۔ استانبول کے کتب خانوں اور دفاتر (archives) میں عمر بھر تحقیق و تفتیش کے باعث اسے بہت جلد استانبول کے بلدیاتی اور تعلیمی اداروں کی تاریخ میں سند مان لیا گیا۔ وہ بڑا اصول پرست اور وفادار دوست تھا اور یہی خوبیاں تھیں جن کی بدولت "مکتوب جی عثمان بے" نے اپنے زمانے کے فضلاء میں ایک ممتاز درجہ حاصل کر لیا اور ہر کوئی اسے محبت اور احترام کی نظر سے دیکھتا تھا۔

علاوہ ان متعدّد کتابوں کے جو اس نے مختلف موضوعات پر لکھیں اور سیرت اور کتابیات پر مخصوص مقالات کے، جن میں سے بعض اب تک شائع نہیں ہوے، اس کی بڑی بڑی تصنیفات یہ ہیں:—

(۱) مجلّۂ امورِ بلدیۃ، ۵ جلدیں، استانبول ۱۳۳۰ - ۱۳۳۸ھ، جن میں سے پہلی جلد کی حیثیّت بلاد اسلامیّہ اور ترکی، بالخصوص استانبول کے بلدی اداروں کی ایک تاریخی تمہید کی ہے، جس میں دستاویزی شہادتیں بکثرت موجود ہیں۔ یہ اس موضوع میں حوالے کی ایک مستند کتاب ہے۔ باقی جلدیں قوانین، ضمنی قوانین، قواعد و ضوابط اور مجلس شورائے ملّی کے ان فیصلوں وغیرہ پر مشتمل ہیں جن کا تعلّق بلدیات کے امور نظم و

نسق سے ہے۔

(۲) ترکیہ معارف تاریخی، ۵ جلدیں، استانبول ۱۹۳۹ - ۱۹۴۳ء (ایک موعودہ چھٹی جلد شائع نہیں ہوئی)۔ ابتداء میں اس سے مقصود استانبول کے مدارس اور علمی درسگاہوں کی تاریخ تھی، لیکن آگے چل کر اس نے ترکی کی تاریخ تعلیم کی صورت اختیار کر لی۔ یہ اس موضوع میں اوّلین تصنیف ہے اور معلومات کا خزینہ، اور باوجود اپنے بعض فنی نقائص کے بھی اس موضوع میں ہمارا تنہا جامع مأخذ ہے۔ اس میں مصنف نے ترکی کے ہر قسم کے مدارس اور ان کی نشو و نما سے سیر حاصل بحث کی ہے۔ مدرسوں، قصر سلطانی کے مکتب، فوجی مکاتب، قدیم اور جدید طرز کے صنعتی یا پیشہ ورانہ مکاتب، نیم تعلیمی اداروں اور ان کے متعلقات، مغربی اصولوں پر قائم شدہ ہر درجے کے مدرسوں، نجی، غیر ملکی اور اقلیتی مکاتب، دانش گاہوں اور اعلی تعلیم کے دیگر اداروں سب ہی کا بالتفصیل ذکر کیا ہے۔ متعدد قسم کے مدرسوں میں مروّجہ نصابوں کے تفصیلی تجزیے اور مقابلے پر بالخصوص توجہ کی گئی ہے۔ ترکی معاشرے میں تبدیلی سے جو متنازعہ فیہ تعلیمی مسائل پیدا ہوتے رہے ان کا بالاستیعاب مطالعہ کیا گیا ہے اور کتاب میں بکثرت ایسی حکایات ور ذاتی یادداشتیں ہیں جن کی بدولت وہ نہایت ہی دل چسپ بن گئی ہے۔

(۳) استانبول شہری رہبری، استانبول ۱۹۳۴ء؛ یہ اس کی طویل تحقیق و تفتیش کا نتیجہ ہے، جو ۱۹۲۷ء میں جدید طریقوں پر شہر استانبول کی پہلی مردم شماری (ترکی کی اوّلین عام مردم شماری کے ضمن میں) سے پہلے کی گئی تھی۔ یہ استانبول کا بہترین تخطیطی (topographical) مطالعہ ہے۔ اس میں بازاروں کے ناموں کے علاوہ ازبس نقشے بھی موجود ہیں۔

(۴) ترکیہ دہ شہرجیلک تاریخی انکشافی، استانبول ۱۹۳۶ء؛ جس میں اُن مسائل میں سے بیشتر کا جائزہ لیا گیا ہے جن سے مجلۂ امور بلدیہ میں بحث کی گئی تھی۔

مآخذ: (۱) سُہیل انور A. Süheyl Ünver: عثمان ارگن چالیشمہ حیاتی و اثرلری، در Belleten، ۲۶/ ۱۰۱ (۱۹۶۲ء): ۱۶۳ تا ۱۷۹؛ جس میں اس کی غیر مطبوعہ تصانیف اور ۱۹۲۸ سے ۱۹۳۶ء تک استانبول شہر امانتی (بلدیہ) مجموعہ سی میں شائع شدہ اس کے مقالات کی فہرست بھی شامل ہے؛ (۲) اورخان دروسوی: عثمان ارگن بیلیوگرافیاسی، در طبّ و علملر تاریخندہ پورترلر، ۱، عثمان ارگن (جامعۂ استانبول کی تاریخ طبّ کے انسٹیٹیوٹ کی نشریات کا شمارہ ۵۲)، استانبول ۱۹۵۸ء؛ (۳) بدیع ن۔ شہسوار اوغلو: عثمان ارگنک بیوگرافیاسی، اسی نشریے میں۔

(فاخر ایز)

ارگنہ قون: ایک میدان کا نام، جو پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے اور جس کا ذکر مغلوں کی اصل سے متعلق داستان میں آیا ہے۔

اس داستان سے متعلق پائی شیہ Pei-shih نامی چینی وقائع نامے (chronicle) کی ایک حکایت میں تو۔ چویہ T'u-chüeh کی اصل و نسل کی یوں تشریح کی گئی ہے: یہ لوگ مغربی سمندر (Hsi-Hai) کے کنارے آباد تھے۔ اطراف و جوانب کے لوگوں نے انہیں قتل کر ڈالا۔ صرف ایک چھوٹا لڑکا بچ گیا، اگرچہ وہ بھی زخمی ہو چکا تھا۔ ایک بھیڑنی نے اس کی حفاظت کی، اسے دودھ پلایا اور اس سے حاملہ بھی ہو گئی۔ وہ اسے ایک غار کے بیچ میں سے ایک ایسے میدان میں لے آئی جو چاروں طرف پہاڑوں سے گھرا ہوا تھا۔ یہاں پہنچ کر اس نے دس لڑکے جنے اور انہیں سے ان دس قبیلوں کی نسل چلی۔ ان میں سے آ۔ شیہ۔ نا A-Shih-Na کا جدِّ امجد، جو سب سے زیادہ عقلمند تھا،

تیوچنوہ T'u-Chüch کا سردار بن گیا۔ چند نسلوں کے بعد آ۔ ھسن۔ شیہ A-hsien-shih کے زمانے میں تیوچئوہ T'u-chüeh نے پہاڑوں کے اندرونی حصے کو خیرباد کہی اور جوئن۔ جوئن Juan-juan کی اطاعت اختیار کر لی۔

رشیدالدین اور اس کے بعد ابوالغازی بہادر خان نے یہی قصہ بیان کیا ہے، گو دونوں کی روایت میں قدرے فرق ہے۔ یہ دونوں اسے مغلوں سے منسوب کرتے ہیں۔ [ان کے بیان کے مطابق] مغلوں کو تاتاریوں نے مغلوب کر کے نیست و نابود کر دیا۔ اس قتلِ عام سے صرف دو شہزادے اور ان کی بیویاں بچ سکیں۔ انہوں نے ایک تنگ راستے سے گزر کر ایک ایسے میدان میں پناہ لی جس کے ارد گرد پہاڑ ہی پہاڑ تھے اور جس کا نام ''ارگنہ کون'' تھا۔ یہاں ان کی نسل بڑھنے لگی؛ لہذا چار سو سال کے بعد جب ''ارگنہ کون'' ان کی آبادی کے لیے ناکافی ہو گیا تو انہوں نے اس سے باہر نکل جانے کی تدبیر تلاش کی اور وہ یوں کہ ایک لہار کے مشورے سے انہوں نے اتنی بڑی آگ جلائی کہ پہاڑ کے پہلو کا ایک حصہ ٹوٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا۔

یہی وجہ ہے کہ اس دن کو روزِ جشن کی حیثیت حاصل ہو گئی، چنانچہ مغل بادشاہ اس کی یاد ہر سال مناتے رہے۔

مآخذ: (۱) *Pie-shih*، باب ۹۹؛ (۲) ابوالغازی بہادر خان: شجرۂ ترک، طبع رضا نور، استانبول ۱۹۲۵ء، ص ۳۴ تا ۳۸؛ (۳) فواد کوپرولو: ترک ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۹۲۶ء، ص ۶۵ تا ۶۷۔

(P. M. BORATAV)

③ **اَرْگَنی**: (اَرْغنی، اَرْگِنی، یورپ میں زمانۂ حال تک اَرْغَنہ)، دیار بکر سے خرپوت جانے والی سڑک پر ایک قضا کا مرکز، جو دیار بکر کی ولایت سے وابستہ ہے اور (کچھ) مدت تک عثمانیہ کے نام سے بھی مشہور تھا۔ اس سے اٹھارہ کیلومیٹر شمال مغرب کی جانب دریائے دجلہ پر ایک معدنی قصبہ ہے، جس کا نام ارگنی کے ساتھ جوڑ کر ارگنی معدن ہو گیا ہے اور جو اب ولایت ایلازگ (العزیز) سے وابستہ ایک قضا کا مرکز ہے۔ ان دونوں قصبوں کی جائے وقوع علیحدہ علیحدہ ہونے کے باوجود بعض اسناد میں انہیں ایک دوسرے سے ملتبس کر دیا گیا ہے۔

اصلی ارگنی کا نام عثمانیہ اس لیے ترک کر دیا گیا کہ آطنہ کے مشرق میں جبل بر لیت پر واقع ایک اور جگہ کا بھی یہی نام ہے اور اس سے دونوں میں التباس پیدا ہوتا تھا۔ ارگنی دریائے دجلہ کے دائیں کنارے پر سے دس کیلومیٹر کی مسافت پر ایک ۱۰۲۶ میٹر بلند چوٹی کے پہاڑ میں سیدھی اور بلند ڈھلان کے نیچے واقع ہے، جس کے نیچے ایک پہاڑی ندی کی گہری گزرگاہ (ھشد دروسی) ہے۔ ذرا اور نیچے ارگنی کے تالاب اور باغیچے پھیلے ہوئے ہیں اور قصبے کے اوپر جو ڈھلان ہے اس پر بھی ایک قدیم بستی آباد ہے۔ اس کے قریب ہی ایک ٹیلا ہے، جو پیغمبر ذوالکفل کا مدفن سمجھا جاتا ہے اور انہیں کے نام سے موسوم ہے۔ دیار بکر سے ملطیہ ریلوے لائن پر ارگنی کا سٹیشن نئے ارگنی سے ۶۰۵ کیلومیٹر جنوب کی طرف ایک وادی میں ہے۔ ارمنی کتابوں میں ارگنی نام کے جس پرانے شہر کا ذکر ہے، نیز وہ شہر جس کا ذکر ارکانیہ Arkania کے نام سے سماری کتبوں میں بھی آیا ہے، ممکن ہے کہ اس کی جائے وقوع بھی وہی ہو جو موجودہ ارگنی کی ہے۔ اس کا بھی امکان ہے کہ پیوٹنگر Peutinger کی فہرستوں میں آرسینیہ Arsinia نام کے جن شہروں کا ذکر ہے ان میں سے کوئی ایک اسی جگہ واقع ہو۔ اسلامی دور میں

ارگنی کی قسمت دیار بکر کی قسمت سے وابستہ رہی (تاریخی معلومات کے لیے دیکھیے مادۂ دیار بکر)۔ سلطان سلیم اوّل کی چالدران Čaldiran کے مقام پر (شاہ اسمٰعیل صفوی کے مقابلے میں) فتح (۱۵۱۴ء) کے بعد ادریس بِتلیسی کے قول کے مطابق ارگنی دیار بکر کے اُس علاقے میں جو بیکلی محمد پاشا کے تصرّف میں تھا دیار بکر سے متعلق ایک سنجق بن گیا۔ کیونے Cuinet کہتا ہے کہ انیسویں صدی کے بعد ارگنی کے قصبے کی آبادی چھے ہزار سے زائد تھی۔ اس زمانے میں سنجق ارگنی کا صدر مقام مَعدن نامی قصبے میں منتقل ہو گیا، جس نے تانبے کی کانوں سے کام لینے کی بناء پر اہمیّت حاصل کر لی تھی۔ آخرکار جمہوریہ کے قیام کے بعد اداری تشکیلات میں تبدیلیاں کی گئیں اور معدن کی قضا کو [معمورۃ] العزیز کی ولایت میں اور ارگنی (عثمانیہ) کی قضا کو دیار بکر کی ولایت میں شامل کر دیا گیا۔ ارگنی کی قضا کی آبادی، جو ۱۰۹۰ مربع کلومیٹر اراضی اور ۶۸ گاؤوں پر مشتمل ہے، ۱۹۴۰ء کی مردم شماری کے موقّت نتائج کی رو سے چار ہزار تین سو چار تھی۔

جہاں تک اس ارگنی مَعدن کا تعلّق ہے جو دجلہ (ارگنی صو) کے دائیں کنارے کے اوپر کی ڈھلان پر اور محراب نامی پہاڑی کے دامن میں واقع ہے (جسے آج کل زیادہ‌تر محض معدن کہتے ہیں) اس کی خوش حالی کا دار و مدار اس پر رہا ہے کہ اس کے قرب و جوار میں جو تانبے کے ذخیرے ہیں ان سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے۔ اگرچہ اس نواح میں ان ذخیروں کی موجودگی کا علم بہت قدیم زمانے سے چلا آتا ہے، تاہم قطعی طور پر یہ معلوم نہیں کہ ارگنی معدن میں ان سے پہلی دفعہ کب کام لیا گیا۔ وہ کان جس کی بابت معلوم ہے کہ بارھویں صدی کے شروع سالوں میں اس سے کام لیا گیا تھا کچھ عرصے بعد ترک کر دی گئی اور پھر از سر نو استعمال ہونے لگی۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ اولیا چلبی نے نہ تو اپنے سیاحت نامے میں اور نہ جہان نما میں اس کان کی موجودگی کا ذکر کیا ہے یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ سترھویں صدی کے اواخر میں اس سے تانبا نکالنے کا کام منقطع ہو گیا تھا۔ سیاح اولیویئر Olivier نے لکھا ہے کہ انیسویں صدی کے اوائل میں ہپور نامی کان کی جائے وقوع سے جو تانبا برآمد ہوتا تھا اس کا ایک حصّہ بغداد بھیجا جاتا تھا۔ بقول برانٹ Brant ۱۸۳۴ء میں یہاں بالخصوص ان لوگوں کی تعداد جو کانوں میں کام کرتے تھے تین ہزار پانسو تھی۔ کیونے Cuinet کی فراہم کردہ معلومات کی رو سے کان چلانے کا کام حکومت کے ہاتھ میں تھا۔ جو خام دھات دیہات سے لائی جاتی تھی، اسے وہیں آگ سے صاف کیا جاتا تھا اور سیاہ تانبے کی شکل میں لا کر اونٹوں یا خچروں کی پشت پر بار کر کے توقاد پہنچا دیا جاتا تھا، جہاں اسے سرخ تانبے میں تبدیل کیا جاتا یا اسکندرون کے راستے باہر بھیج دیا جاتا تھا۔ بیسویں صدی کے شروع میں دنیا کی منڈی میں تانبے کے نرخ گر گئے؛ کان کے مقام کو بندرگاہوں سے ملانے والی ریلوے لائنیں موجود نہ تھیں اور گرد و نواح کے جنگلوں میں مدّت تک تباہی و بربادی کا دور دورہ رہا۔ انھیں وجوہ سے رفتہ رفتہ کان میں سے دھات کا اخراج کم ہوتا گیا، یہاں تک کہ یہ کاروبار بالکل بند ہو گیا۔ یہ کاروبار دوبارہ محض جمہوریہ کے دور میں ۱۹۳۵ء سے شروع ہو سکا، جب کہ دیار بکر کی ریلوے لائن مکمّل ہو گئی اور یہاں خام تانبا آنے لگا اور اسے صاف کرنے (۱۹۳۱ء میں ۸۱۰۳ ٹن) کا کام آسانی سے ممکن ہو گیا۔ علاوہ ازیں ارگنی کی تانبے کی کان کے قریب ہی (شمال مشرق کی جانب گولمان Guleman میں) بہت

بیش بہا کروسیم chromium کے ذخیرے بھی پائے گئے ہیں، جن سے کام لینا شروع کر دیا گیا ہے ۔ ۱۹۳۵ء میں قضاے معدن کی آبادی، جو چوّن دیہات پر مشتمل ہے، اکیس ہزار ایک سو ستّر تھی اور خود قصبے کی چار ہزار دو سو بانوے ۔ [باشندوں میں سے کچھ ارمنی وغیرہ عیسائی ہیں، باقی زیادہ‌تر مسلمان ہیں، دیگر ترک یا کُرد نسل سے ہیں ۔ زیادہ‌تر ترک زبان رائج ہے، لیکن کُردی بھی بولی جاتی ہے ۔ بعض کرد قبائل مثلاً قرہ کیچی اور شرابی خانہ‌بدوش ہیں]۔

مآخذ : (۱) اینزورتھ W. Ainsworth : Researches in Assyria, Babylonia and Chaldea، لنڈن ۱۸۳۸ء، ص ۲۰ ببعد؛ کانوں کے بارے میں (۲) دیار بکر ولایتی سالنامہ سی (۱۳۱۹ھ)، ص ۱۰۹؛ (۳) اولیا چلبی : جہان نما، ص ۴۳۹؛ (۴) وہی مصنف : سیاحت نامہ، استانبول ۱۳۱۴ھ، ۳ : ۲۲؛ (۵) رٹر K. Ritter : Erdkunde، ۱۰ : ۷۰۱، ۸۰۱، ۹۱۲ و ۱۱ : ۱۳ ببعد؛ (۶) E. Reclus : Nouvelle Geographie Universelle، ۹ : ۳۱۸؛ (۷) اولیویئر Olivier : Voyage en Perse fait dans les années 1807, 1808 et 1809؛ (۸) مولٹکے H.v. Moltke : Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei، بمدد اشاریہ؛ (۹) برانٹ J. Brant، در Journ. of the Roy. Geog. Soc.، لنڈن ۱۸۳۶ء؛ (۱۰) C. Sandreczki : Reise nach Musul und durch Kurdistan und Urmia، شٹٹ گارٹ ۱۸۵۷ء، ۱ : ۱۸۱ ببعد؛ (۱۱) H.F.B. Lyne : Armenia : Travels and Studies، لنڈن ۱۹۰۱ء، ۲ : ۳۸۸، ۳۹۹؛ (۱۲) G.L. Bell : Amurath to Amurath، لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۲۸ ببعد؛ (۱۳) Vital Cuinet : La Turquie d'Asie، پیرس ۱۸۹۱ء، ۲ : ۴۷۵ ببعد؛ (۱۴) V. de St. Martin : Nouv. Dict. de Géogr. Universelle، تکملۃ، ج ۱؛ (۱۵) E. Banse : Die Türkei، برانزوگ ۱۹۱۰ء، ص ۲۲۶؛ (۱۶) Hübschmann : Indogermanische Forschungen، ۱۶ : ۱۹۳ ببعد؛ (۱۷) Streck، در ZA، ۱۲ : ۹۷؛ (۱۸) W.W. Smyth : Geological Features of the Country round the mines of the Taurus، در Quart. Journ.، ۱۸۴۳ء، ص ۳۳۰ تا ۳۴۰؛ (۱۹) E. Coulant : Note sur les mines, de cuivre d'Arghana . . .، در Annales des Mines، سلسلہ ۱۱، ج ۲، ۱۹۱۲ء؛ ص ۲۸۱ تا ۲۹۳؛ (۲۰) R. Pilz : Beitrag zur Kenntnis der Kupfererzlagerstätten in der Gegend von Arghana Maden، در Zeitschr. für prakt. Geologie، ۱۲/۱۱، ۱۹۱۷ء؛ (۲۱) F. Behrend : Die Kupfererzlager-stätte Argana Maden in Kurdistan، (وہی مجلہ، شمارہ ۲۳، ۱۹۲۰ء؛ ص ۱ تا ۱۲)؛ (۲۲) E. Chaput : Voyages d'études géologiques et géomorphogéniques en Turquie، پیرس ۱۹۳۶ء، ص ۱۳۲ ببعد؛ (۲۳) V. Kovenko : گلیمان ۔ ارگنی معدنی میتالوجینک بولجہ سی (معدن تدقیق و آرامہ انستیتوتو مجموعہ، ۱۹۴۳ء، شمارہ ۱ تا ۲، ص ۹۲ ببعد)؛ (۲۴) سامی بک : قاموس الاعلام [بذیل مادۂ ارغنی]۔

(بسیم دار کوت BESIM DARKOT) [ماخوذ از آا، ت]

اَرگیل : Argel الجزائر کا ہسپانوی نام، دیکھیے الجزائر ۔

اَرْم : آذربیجان کا ایک ضلع ۔ البلاذری (ص ۳۲۸) کا بیان ہے کہ جب [حضرت] سعید بن العاص رضا کو آذربیجان فتح کرنے کے لیے بھیجا گیا تو انہوں نے مُوقان اور گیلان کے لوگوں پر حملہ کیا ۔ کچھ آذربیجانی اور ارمنی ناحیۂ اَرم اور مقام بلوانکرج (کذا، بلوانکرج) میں جمع ہو گئے تھے، انہیں سعید رضا کی فوج کے ایک افسر نے شکست دی اور باغیوں کے سرگروہ کو قلعۂ باجروان کی دیوار پر پھانسی دی گئی (نزہۃ القلوب، طبع وقفیۂ گب، ص ۱۸۱، کے مطابق باجروان اَرْدَبِیل کے شمال میں

بیس فرسخ کے فاصلے پر تھا)۔

ابن خرداذبہ (ص ۱۱۹) بیان کرتا ہے کہ اَرم کا قلعہ البذّ اور بلوانکرج کے درمیان تھا (البذّ: بابک کے شہروں میں سے ایک، جو دریاے الرّس (Araxes) کے ایک معاون کے کنارے واقع تھا؛ یہ معاون رود اردبیل سے اوپر کی طرف الرّس میں گرتا ہے)۔

ابن الفقیہ (ص ۲۹٦) اَرم کے متعدد اضلاع (رساتیق) کا ذکر کرتا ہے۔ یاقوت (۱: ۲۱٦) نے محض ارم کے ناحیے (صُقع) کا ذکر کیا ہے اور اس کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ البلاذری ہی کا خلاصہ ہے۔

البلاذری اور ابن خُرداذبہ نے جو نام گنائے ہیں اُن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آذربیجان کے شمال مشرقی علاقے کا ایک ضلع ہوگا، یعنی غالبًا آج کل کے قرہ‌جہ‌طاغ میں، جس کا دارالحکومت اَہَر ہے اور جس کے شمالی اضلاع میں ارمنی آباد ہیں۔ [دوسری طرف جزء بلوان کا تعلق دریاے بلهارو (بولگرو) کے نام سے سمجھا جا سکتا ہے، جو موقان (رِکّ بان) میں ہے]۔

(V. MINORSKY مینورسکی)

اِرَم: ایک فرد یا قبیلے کا نام، جس کا اسلامی نسب ناموں میں وہی مقام ہے جو انجیلی نسب ناموں میں اَرَم Aram کا، جیسا کہ اسلامی سلسلے: عُوص بن اِرَم بن سام بن نُوحؑ کے انجیلی سلسلے: عوص بن اَرم بن شیم بن نوحؑ کے مقابلے سے واضح ہو جائے گا۔ [اِرم کے لفظی معنے ہیں پہاڑی، نشان راہ۔] بہت سے اور شجروں کی طرح یہ اسلامی شجرہ بھی غالبًا یہودیوں کے اثر کے تحت تاریخ میں شامل ہو گیا اور اسی لیے ہمیں اس سے عربستان میں آرامیوں [کی آبادی] کے پھیلنے کے متعلق کوئی نئی معلومات حاصل نہیں ہوتیں۔ اِرم اور اِرم ذات العماد، جس پر نیچے بحث کی گئی ہے اور جس کا اعراب معین ہو چکا ہے، ایک ہی تصور ہوتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ مسلمان اَرم کے بجاے اِرم کہتے ہیں۔

روایت نے آرامیوں کے ساتھ [ارم کی] نسبت کو اور بھی بڑھا دیا ہے، چنانچہ قوم عاد [رِکّ بان] کو اِرم کہا جاتا تھا اور جب قوم عاد تباہ ہوگئی تو اِرم کا نام ثمود کو دے دیا گیا، جن کی اولاد کو سَواد کے نبطی خیال کیا جاتا تھا۔ مسلم علماء کو یہ بھی معلوم تھا کہ قدیم زمانے میں دمشق کو اِرم یعنی آرم کہا جاتا تھا۔

مآخذ: دیکھیے اگلا مقالہ۔

(A. J. WENSINCK ونسنک)

اِرَم ذات العماد: قرآن [مجید] میں صرف ۸۹ [الفجر]: ٦ میں آتا ہے: اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ اِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِىْ لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى الْبِلَادِ (کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے رب نے کیا کیا عاد ارم ذات العماد کے ساتھ جن کی مانند شہروں میں پیدا نہیں کیا گیا)۔ ان آیات میں عاد اور ارم کے باہمی تعلق کی تشریح کئی طریقوں سے کی جا سکتی ہے، جیسا کہ تفاسیر میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ اگر اِرم کو عاد کے مقابلے میں لیا جائے تو بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ارم کو بھی قبیلے کا نام سمجھا گیا ہے۔ اس صورت میں عماد سے مراد خیمے کی چوب لی جا سکتی ہے۔ دوسروں کے نزدیک عماد سے مراد ارم کا دیو ہیکل قد و قامت ہے، جس پر اس طریق سے بالخصوص زور دیا گیا ہے۔ اگر ارم اور ذات العماد مضاف اور مضاف الیہ ہیں تو اغلب یہ ہے کہ ارم ذات العماد کوئی جغرافی اصطلاح ہو، یعنی "ستونوں والا ارم"۔ مسلمانوں کی عام طور سے یہی راے ہے۔ پھر بھی مشرق اور مغرب دونوں

جگہ اس بارے میں بہت اختلاف ہے کہ اصل اشارہ کس طرف ہے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق عام رائے یہ ہے کہ ذات العماد کو دمشق [رَكَ بآں] کی صفت سمجھا جائے؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جیرون بن سعد بن عاد (دیکھیے دمشق) یہاں آ کر آباد ہو گیا تھا اور اس نے ایک شہر تعمیر کیا، جو سنگ مرمر کے ستونوں سے آراستہ تھا۔ لوتھ Loth نے یہ روایت اپنی اس رائے کی تائید میں استعمال کی ہے کہ ارم کے ساتھ محض آرائشی روایات کا تعلق ہے۔

تاہم مسلمانوں نے ارم کا تعلق اکثر جنوبی عربستان [یعنی یمن و حضرموت، ابن قتیبة: المعارف، ص ۱۰] سے بتایا ہے جہاں کہ عاد بھی تھا۔ عاد کے دو بیٹے تھے: شدّاد اور شدید؛ شدید کی موت کے بعد شدّاد نے روے زمین کے بادشاہوں کو مسخّر کیا۔ جب اس نے جنّت کا ذکر سنا تو اس نے عدن کے گیاہی میدانوں میں جنّت کے نمونے کا ایک شہر تعمیر کرایا۔ اس کے پتھر سونے اور چاندی کے تھے اور اس کی دیواروں میں جواہرات وغیرہ جڑے تھے۔ جب شدّاد نے ہُود [رَكَ بآں] کی تنبیہ کی پروا نہ کرتے ہوے اس شہر کو دیکھنا چاہا تو وہ مع اپنے خَدَم و حَشَم کے ارم سے ایک دن [اور رات] کی مسافت پر ایک زبردست طوفان سے ہلاک ہو گیا اور تمام کا تمام شہر ریت میں دب گیا۔

ایک روایت میں، جو المسعودی (۲ : ۲۰۲) نے نقل کی ہے، اس قصّے کا خاتمہ ایسے افسوسناک طریقے پر نہیں ہوتا۔ [اس کی رو سے] جب شدّاد ارم بنا چکا تو اس نے اسکندریہ کی جاے وقوع پر اس کا مثنّی تعمیر کرنا چاہا؛ چنانچہ جب سکندر اعظم اس مقام پر اسکندریہ کی بنیاد رکھنے کے لیے آیا تو اس نے یہاں ایک بڑی عمارت کے آثار اور بہت سے سنگِ مرمر کے ستون دیکھے۔ ان میں سے ایک ستون پر شدّاد بن عاد بن شدّاد بن عاد کا کتبہ تھا، جس میں اس نے بیان کیا تھا کہ "میں نے اس شہر کو ارم ذات العماد کے نمونے پر تعمیر کرایا تھا، لیکن اللہ نے میری زندگی کا خاتمہ کر دیا۔ کسی کو بھی حد سے بڑے کام کا بیڑا نہ اٹھانا چاہیے"۔ یہ روایت آسانی سے اسکندر کے اس افسانے سے تعلق رکھتی نظر آتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے (جعلی Callisthenes، طبع C. Müller، ۱ : ۳۳) کہ اسکندریہ کی تعمیر کے وقت ایک منار ملا، جس میں مخروطی منار تھے اور اس پر سیسُونخِس Sesonchis بادشاہ کا کتبہ تھا، جس نے دنیا بھر پر حکومت کی۔ المسعودی کے [بیان کردہ] کتبے میں جس تنبیہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ اسکندری افسانے کے عام رنگ کے عین مطابق ہے؛ لہٰذا ہمیں یہاں کسی ایسی روایت کی امید نہ رکھنا چاہیے جو [حقیقةً] ارم کے محلِّ وقوع سے متعلق ہو۔ تاہم یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ الطبری نے بھی اپنی تفسیرِ قرآن میں اسی خیال کا ذکر کیا ہے کہ ارم اور اسکندریہ ایک ہی مقام کے دو نام ہیں۔

مزید برآں بیان کیا جاتا ہے کہ عبداللہ بن قلابة نامی ایک شخص دو گم شدہ اونٹوں کی تلاش میں اتفاقاً اس مدفون شہر تک آ پہنچا اور اس کے کھنڈروں میں سے مشک، کافور اور موتی لے کر امیر معاویة رضہ کے پاس گیا، لیکن جب ان تمام چیزوں کو ہوا لگی تو یہ خاک ہو گئیں۔ اس پر امیر معاویة رضہ نے کَعْب الاَحْبار [رَكَ بآں] کو اپنے پاس بلایا اور اس سے اس شہر کی نسبت دریافت کیا۔ کَعْب نے فوراً جواب دیا: "یہ شہر ضرور ارم ذات العماد ہوگا، جسے تمہاری خلافت میں ایک ایسے شخص کا دریافت کرنا مقدر تھا جس کا حلیہ یہ ہے"۔ اور بیان کردہ حلیہ ہو بہو عبداللہ کا سا تھا۔ المسعودی کے بیان کا تمسخر آمیز لہجہ، جسے وہ چھپا نہیں سکا، قابلِ ذکر ہے (مروج، ۴ : ۸۸) [دیکھیے

نیز ابن خلدون: مقدمة، ۱: ۲۲۷ تا ۲۲۸، جو اس قصے کو فرضی تصوّر کرتا ہے].

مسلمان علماء کے نزدیک یہ ارم ذات العماد عدن کے قریب تھا، یا صنعاء اور حضر موت کے درمیان یا عمان اور حضر موت کے درمیان۔ واضح رہے کہ ارم کے نام کی صورت جنوبی عربستان کی ہے؛ چنانچہ الہمدانی جنوبی عرب میں ارم نام کی ایک پہاڑی اور ایک کنویں کا ذکر کرتا ہے۔ یہ واقعہ نوتیہ Loth کی رائے کی تردید کرتا ہے، جس نے صرف آرامی ماخذ ہی پر غور کیا ہے۔

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ قبیلۂ اِرَم سے اَرَم اور اِرَم ذات العماد کا وہ باہمی تعلق جسے مسلمانوں کی بعض روایات میں فرض کر لیا گیا ہے قابلِ قبول نہیں ہے۔ عاد بن اِرم کے خاندان کے مقبرے کی دریافت کا قصہ D.H. Müller کی *Südarabische Studien* (*Sitz. ber. Akad. Wien*, philos. histor. Klasse)، ۸۶: ۱۳۳ ببعد) میں موجود ہے۔

[عاد کو اگر عوص بن ارم بن سام کا بیٹا قرار دیا جائے تو اس کا زمانہ ۳۰۰۰ ق - م سے پہلے قرار دینا چاہیے۔ قرآن مجید نے جہاں قوم عاد کا ذکر کیا ہے اسے خلفائے قوم نوح[۳] کہا ہے اور نقلِ قصص میں قرآن مجید ہی نے عاد کا ذکر ہمیشہ [حضرت] موسیٰ[۴] سے پہلے کیا ہے۔ یہ قوم، جیسا کہ ابن خلدون نے لکھا ہے، عراق پر بھی حکمران ہو گئی تھی].

مآخذ: (۱) تفاسیر بر سورة الفجر، آیة ۶؛ (۲) المسعودی (طبع پیرس)، ۲: ۳۱ و ۳: ۲۷۱ و ۳: ۸۸؛ (۳) الطبری: *Annales*، ۱: ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۴۸؛ (۴) قزوینی: آثار البلاد (طبع وستنفلٹ)، ص ۹ ببعد؛ (۵) یاقوت: معجم، بذیل مادّہ؛ (۶) دیار بکری: الخمیس (قاہرة ۱۲۸۳ھ)، ۱: ۶۷؛ (۷) الثعلبی: قصص الانبیاء (قاہرة ۱۲۹۰ھ)، ص ۱۲۵ تا ۱۳۰؛ (۸) الہمدانی (طبع Müller)، اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۹) D. H. Müller: *Die Burgen* in *Schlösser*، ص ۸: ۳؛ (۱۰) Caussin de Perceval: *Histoire*، ۱: ۱۳؛ (۱۱) شپرنگر Sprenger: *Leben und Lehre Muhammeds*، ۱: ۵۰۵ تا ۵۱۸؛ (۱۲) Loth، در *ZDMG*، ۳۵: ۶۲۵؛ [(۱۳) ابن خلدون: مقدمہ، طبع عبدالواحد وافی، قاہرة ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) سلیمان ندوی: ارض القرآن، طبع اوّل، ۱: ۱۲۹ ببعد].

(ونسنک A. J. WENSINCK)

اَرْمَن: دیکھیے ارمینیہ.

اِرمنک: [قاموس الاعلام: ارمناك]، جنوبی اناطولیہ کے طاش ایلی علاقے میں گوک صو کے توابع میں سے ایک قصبہ، جو ایک وادی کے کنارے سطح سمندر سے بارہ سو میٹر کی بلندی پر واقع ہے اور (اسی نام کی) ایک قضا کا مرکز ہے، جو ولایت قونیہ سے وابستہ ہے۔ یہاں قدیم زمانے میں جرمانی کوپولس Germanikopolis کا شہر آباد تھا، جو اساوریہ Isavria کے خطے میں تھا۔ ارمنی جغرافیانویس اِنجی جیان Indjidjian نے، جس نے ارمنک کے متعلق مفصل معلومات دی ہیں، اس لفظ کو غلط سمجھا اور اس نے محض اس کے نام کو دیکھ کر فرض کر لیا کہ یہ شہر ارمنوں نے بناء کیا تھا۔ رِٹّر Ritter نے جو یہ بتایا ہے کہ یہ قلعہ خاندان روبن Ruben کی حکومت میں تھا وہ بھی غلط ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جرمانک نام ہی نے آخرکار ارمنک کی شکل اختیار کر لی۔ شہر کی قدیم تاریخ کے بارے میں مؤرخین نے کچھ نہیں لکھا۔ شہر کی مشرقی سمت میں ایک قدیم قبرستان موجود ہے۔ مزاروں کے قبّے تقریباً سات قدم (فٹ) اونچے ہیں۔ ان کے اندر کے پہلو منہدم ہو چکے ہیں اور صرف بیس قبروں پر پتھر کے سنگ مزار نظر آتے ہیں۔ مزار ماہی پشت شکل کے اور زیب و زینت سے معرا ہیں۔ قبرستان میں سے دو یونانی کتبے بھی برآمد ہوئے ہیں، لیکن انہیں ابھی پڑھا جا رہا ہے۔ قبرستان کے پہلو میں ایمفی تھیٹر (amphitheatre) کی طرح کی سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں ـ پہاڑیوں کے بیچ میں ایک معبد کے آثار بھی نظر آتے ہیں اور اس کے نزدیک ہی ایک مجسمے کا کچھ بقیہ بھی موجود ہے (دیکھیے Le. P. Léonce *Sissoum* : M. Alishan، وینس ۱۸۸۵ء، ص ۲۹۱، ارمنی میں) ـ بارھویں صدی کے آخر میں اس علاقے کا حاکم ھلگم Halgam نامی ایک امیر تھا اور یہ بیک وقت لاماس Lamas اور آنامور Anamur پر بھی متصرّف تھا ـ ممکن ہے کہ ارمنک کا قلعہ اسی ھَلْگُم یا اس زمانے کے اُمراء (barons) میں سے کسی نے تعمیر کیا ہو ـ یہ قلعہ، جسے بہت مضبوط بنایا گیا تھا، بالآخر زلزلے سے تباہ ہو گیا اور یہاں سے جو بڑی شاہراہ کیلیکیا کو جاتی تھی وہ بھی خراب و خستہ ہو کر منقطع ہو گئی ـ قلعے کے نیچے کی طرف پتھر کے حجرے اور غار نظر آتے ہیں ـ قرونِ وسطٰی میں ارمنک کا قلعہ کیلیکیا کے ارمنی تکفوروں اور قونیہ کے سلجوقیوں کے درمیان باہمی رسل و رسائل کا بڑا مرکز رہا ـ مغل تسلّط کے آغاز میں ترکمانوں کے بعض قبائل نے، جو بیشتر قرہ مان قبیلے سے تھے، ارمنک کی حدود میں پناہ لی ـ ۱۲۲۸ء میں علاءالدین کیقباد اوّل نے ارمنک پر قبضہ کر کے اپنے سپاہ سالاروں میں سے ایک قمرالدین للّٰہ کو یہاں کا حاکم (سپہ دار) مقرر کیا ـ تقریباً تیس برس بعد ان قرہ مانیوں نے جو ارمنک کے قرب و جوار میں آباد ہو گئے تھے قرہ مان بے کی قیادت میں قلعے پر قبضہ کر لیا ـ قرونِ وسطٰی میں جن سیّاحوں نے قلعے کو دیکھا وہ اسے امراء کا مرکز بتاتے ہیں؛ چنانچہ شہاب الدین العمری، جس نے ارمنک کی سیاحت کی تھی، بتاتا ہے کہ یہاں کے بے امیر کا لقب رکھتے تھے ـ ان کے تصرّف میں چودہ شہر اور ڈیڑھ سو قلعے تھے اور ان کے پاس پچیس ہزار سوار اور اسی قدر پیدل سپاہی تھے (دیکھیے مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار، پیرس ۱۸۳۸ء، ۱۳ / ۵ : ۳۳۱ تا ۳۷۳) ـ القلقشندی قلعے کی تصویر کھینچتے ہوئے یہاں کی مسجد، بازاروں، حمّاموں اور باغوں کا حال بالتفصیل لکھتا ہے (دیکھیے صبح الأعشٰی، مصر ۱۹۱۳ء، ۵ : ۳۳۷) ـ مؤرخ العینی، جس نے پندرھویں صدی میں مملوک سلطان الملک المؤیّد کے حکم سے اس خطّے کی سیاحت کی تھی، کہتا ہے کہ شہر کے اطراف میں تقریباً سو گاؤں تھے اور قرہ مان امراء کے مزار تھے ـ ارمنک پندرھویں صدی کے آخر میں عثمانلی ترکوں کے تصرّف میں آ گیا اور اسے ایچ ایلی کی سنجق میں شامل کر دیا گیا، لیکن یہ اس وقت تک اپنی قدیم اہمیّت کھو چکا تھا ـ سولھویں صدی کے دفاترِ اراضی (land records) کی رُو سے ارمنک کی قضا میں مسجد لو، زاویۃ، دِگِرمِنلِک، اور باغ آراسی، نامی محلّوں کے علاوہ گُرگِرہ، اِسکیچہ، چمالِر، لاماسی، چاوشلر، اوگورلو، باشا قشلہ سی اور بال کسون نامی قریے شامل تھے ـ جہان نما اور اولیا چلبی کے سیاحت نامہ میں ارمنک کے قلعے کا، جو ایک بے برگ و گیاہ پہاڑی پر واقع تھا، اور ان غاروں کا ذکر ہے جو گرد و پیش کی پہاڑیوں میں پائے جاتے تھے ـ [ان غاروں میں سے ایک، جس میں ایک چشمہ تھا، خاص طور پر مشہور تھا ـ] بقول اولیا چلبی قلعے کے دامن میں باغ اور باغیچوں سے معمور قصبہ بارہ محلّوں میں منقسم تھا ـ اس میں اینٹ اور پتھر کے آٹھ سو گھر تھے اور تقریباً بارہ مسجدیں تھیں، جن میں اہم ترین قرہ مان اوغلو محمود کی تعمیر کردہ اوغلو جامع تھی (کتبے کی تاریخ ۷۱۰ھ) ـ اس کے علاوہ تین سرائیں، دو حمّام اور چھے مکتب بھی تھے ـ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں ارمنک زیادہ تر کس مپرسی کی حالت میں پڑا رہا ـ اس زمانے میں جن سیاحوں نے اسے دیکھا ان کا بیان ہے

کہ وہ بہت ہی غربت و افلاس کے حال میں تھا؛ مثلاً جرمن سیّاح شوان بورن Schönborn، جو ۱۸۵۰ء میں یہاں سے گزرا تھا، لکھتا ہے کہ شہر کے بازار بہت تنگ تھے؛ وہاں ایک مسجد اور چند دکانوں کے سوا اور کچھ نہ تھا اور باشندوں کی تعداد کل دو ہزار سات سو تھی۔ انگریز سیّاح ڈیوس Davis، جس نے اس کی سیاحت ۱۸۷۵ء میں کی، لکھتا ہے کہ یہاں صرف ایک ہزار دو سو گھر تھے؛ لیکن قضا کی آبادی کا تخمینہ وہ تین چار ہزار کرتا ہے۔ یہ تعداد گھروں کی اس تعداد سے مناسبت نہیں رکھتی جو اس نے بتائی ہے۔ انیسویں صدی کے آخر میں کیونے Cuinet کے بیان کی رو سے آبادی ٦۳۲۰ تھی۔ ارمنک کا قصبہ پہلے آدنہ (آدانہ: قاموس الاعلام: آطنہ) کی ولایت میں ایچ ایلی کی سنجق سے وابستہ تھا، لیکن جمہوریۂ ترکی کے قیام کے بعد قونیہ کی ولایت میں شامل کر دیا گیا۔ اس قضا کی آبادی، جس میں اڑتالیس گاؤں ہیں اور جس کا رقبہ ۲۲۴۵ مربع کیلومیٹر ہے، ۱۹۴۵ء کی مردم شماری میں پینتیس ہزار سے کچھ زیادہ تھی اور اس زمانے میں ارمنک کے قصبے کی آبادی ٦٦۰۷ تھی۔

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa . *Realencycl.*، ۷: ۱۲۰۸؛ (۲) *Rec. des Hist. les croisades*، ج ۱: Doc. Arm. (پیرس ۱۸٦۹ء، آخری مقالہ، عدد ۴)؛ (۳) کاتب چلبی: جہان نُما (استانبول ۱۱۴۵ھ)، ص ٦۱۱ ببعد؛ (۴) اولیا چلبی: سیاحت نامہ (استانبول ۱۹۳۰ء)، ۹: ۳۰۴ ببعد؛ (۵) ریمزے W.M. Ramsay: *The Historical Geography of Asia Minor* (لنڈن ۱۸۹۰ء)، ص ۳۹۳ ببعد؛ (٦) رِٹر Ritter: *Erdkunde*، ۱۹: ۳۰؛ (۷) آدنہ ولایتی سالنامہ لری؛ (۸) انجی جیان Indjidjian: *Géogr. de l'Arm. moderne*، ص ۳۷۰ ببعد؛ (۹) کیونے V. Cuinet: *Turquie d'Asie* (پیرس ۱۸۹۱ء)، ۲: ۷۷؛ (۱۰) شہاب الدین العُمَری: التعریف (مطبوعۂ مصر ۱۳۱۲ھ)، ص ۴۴؛ ارمنک کے فرمان اوغلو کتبوں کے لیے دیکھیے (۱۱) اِتہم H. Ethem، در *TOEM*، ج ۱، ۳۰۲؛ ارمنک کے قلعے کے دفاتر اراضی کے مطابق محلّوں اور قضاؤں کے لیے دیکھیے (۱۲) باش وکالت آرشیوی کے دفاتر مالیہ، شمارہ ۳۱، ٦۳، ۸۳، ۸۲؛ ۲۷۲، ۹۳٦؛ اوقاف کے بارے میں دیکھیے (۱۳) دفتر اوقاف، شمارہ ۱؛] (۱۴) لیسٹرینج Le Strange: *Eastern Caliphate*، ص ۱۳۸؛ (۱۵) Tamaschek: *Sitz.-Ber. der Wiener Akad.*؛ (۱٦) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ].

(ایم ۔ سی ۔ شہاب الدین تکین داغ [و در آ، ت])

اَرْمِیا[۳]: عربی زبان میں آپ کے نام کا تلفّظ اِرْمِیا اور اُورْمِیا بھی ہے، دیکھیے تاج العروس، ۱ : ۱۵۷؛ نیز بعض اوقات آخر میں مدّ کا بھی اضافہ کر دیا جاتا ہے (ارمیاء)۔

وَہْب بن مُنَبِّہ نے اُن کے حالات بیان کیے ہیں۔ اس بیان کی موٹی موٹی باتیں وہی ہیں جو عہد نامۂ عتیق میں [سیّدنا] اِرمیا (Jeremiah) کی بابت وارد ہوئی ہیں، یعنی آپ کا منصب نبوّت پر فائز ہونا، یہوذا Judah کے بادشاہ کی طرف مبعوث ہونا، آپ کا لوگوں کی طرف مبعوث ہونا اور آپ کا تأمّل اور پھر ایک غیر ملکی جبّار کی آمد کی اطلاع، جو یہوذا پر حکومت کرنے والا تھا۔ اس پر [حضرت] ارمیا اپنے کپڑے چاک کر دیتے ہیں، اس دن پر لعنت بھیجتے ہیں جس دن آپ پیدا ہوئے اور موت کر اس بات پر ترجیح دیتے ہیں کہ اپنی زندگی میں یہ سب کچھ دیکھیں۔ اس پر خدائے تعالٰی نے آپ سے وعدہ کیا کہ جب تک آپ خود درخواست نہیں کریں گے اس وقت تک یروشلم تباہ نہیں کیا جائے گا۔

اس کے بعد بخت نصّر شہر پر حملہ کرتا ہے، کیونکہ وہاں کے باشندوں کی معصیت کاری روز افزوں تھی۔ اس وقت خدائے تعالٰی نے اپنا ایک فرشتہ ایک معمولی اسرائیلی کی صورت میں]

[حضرت] ارمیا کے پاس بھیجا کہ یروشلم کے سقوط کی بابت آپ اپنا خیال ظاہر کریں ۔ آپ نے اس فرشتے کو دوبارہ یہ دیکھنے کے لیے بھیجا کہ شہر کے لوگوں کا رویّہ کیسا ہے ۔ فرشتہ بہت بُری خبریں لے کر لوٹا اور [حضرت] ارمیا کو بتائیں ۔ آپ اس وقت دیوار [بیت المقدس] پر بیٹھے تھے؛ چنانچہ آپ نے دعا کی: ”خدایا! یہ لوگ اگر راستی و صواب پر ہیں تو انھیں باقی رکھ اور اگر بری راہ پر چل رہے ہیں تو انھیں تباہ کر دے“ ۔ یہ الفاظ آپ کی زبان پر ابھی تمام بھی نہ ہوے تھے کہ خداے تعالٰی نے آسمان سے گرج کے ساتھ بجلی (صاعقہ) گرائی، جس نے قربان گہ اور اس کے ساتھ شہر کا ایک حصّہ تباہ کر دیا ۔

[حضرت] ارمیا پر یاس کی کیفیت طاری ہوئی اور آپ نے اپنے کپڑے پھاڑ ڈالے! اس پر وحی آئی: ”خود تمھیں نے تو فتوی دیا تھا“ ۔ اس وقت اُنھیں معلوم ہوا کہ شخص معلوم فرشتہ تھا، جو انسانی بھیس میں آیا؛ چنانچہ آپ صحرا کی طرف بھاگ گئے (الطبری، ۱ : ۶۵۸ ببعد) ۔

[حضرت] ارمیا کے اسلامی قصّے کا دوسرا واقعہ آپ کی اور بخت نصّر کی ملاقات سے متعلّق ہے ۔ بادشاہ نے آپ کو یروشلم کے قیدخانے میں دیکھا، جہاں آپ کو اس لیے ڈال دیا گیا تھا کہ آپ نے بدبختی کی پیش گوئیاں کی تھیں ۔ بخت نصر نے آپ کو فوراً رہا کر دیا اور آپ کے ساتھ تعظیم و تکریم سے پیش آیا؛ چنانچہ آپ یروشلم کی تباہ شدہ بقیہ آبادی ہی کے ساتھ رہنے لگے ۔ جب اُن لوگوں نے آپ سے استدعاء کی کہ آپ اللہ سے ان کی توبہ و استغفار قبول کر لینے کی دعا کریں تو اللہ نے فرمایا: ”آپ ان لوگوں سے کہیں کہ بدستور یہیں ٹھیرے رہیں“؛ لیکن ان لوگوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور [حضرت] ارمیا کو (زبردستی) اپنے ساتھ لے کر مصر چلے گئے (الطبری، ۱ : ۶۶۳، ببعد) ۔

الیعقوبی کا کہنا ہے کہ بخت نصر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے [حضرت] ارمیا نے کشتی (نوح(۴)) ایک غار میں چھپا دی تھی ۔

تیسرا قصّہ اس طرح ہے کہ جب یروشلم تباہ ہو گیا اور فوج وہاں سے ہٹ گئی تو [حضرت] ارمیا اپنے گدھے پر سوار ہو کر واپس تشریف لائے ۔ آپ کے ایک ہاتھ میں عرقِ انگور کا پیالہ تھا اور دوسرے میں انجیروں کی ایک ٹوکری ۔ جب آپ ایلیا Aelia کے کھنڈروں پر پہنچے تو آپ نے تذبذب کیا اور فرمایا: ”خدا کس طرح اسے دوبارہ زندگی بخشے گا؟“ اس پر خدا [تعالٰی] نے آپ کی اور آپ کے گدھے کی جان لے لی ۔ سو برس گزر جانے کے بعد اللہ نے آپ کو بیدار کیا اور فرمایا: ”تم کتنی دیر سوتے رہے؟“ اُنھوں نے جواباً عرض کیا: ”ایک دن“ ۔ تب خدا نے آپ کو تمام احوال سے مطلع فرمایا اور آپ کی آنکھوں کے سامنے آپ کے گدھے کو زندگی بخشی ۔ اس عرصے میں اُس عرقِ انگور اور ان انجیروں کی تازگی باقی رہی ۔ پھر اللہ نے آپ کو طویل عمر عطا کی؛ آپ کی زیارت بیابانوں اور دیگر مواضع میں لوگوں کو ہوتی رہتی ہے (طبری، ۱ : ۶۶۶) ۔

پہلے دونوں قصّوں کی بابت تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ توریت کے بیانات پر مبنی ہیں، لیکن تیسرے قصّے کی بنیاد غالبًا ایک غلط فہمی پر ہے جو ۲ [البقرۃ] : ۲۰۹ سے متعلّق ہے: [اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ وَّ ھِیَ خَاوِیَۃٌ عَلٰی عُرُوْشِھَا ۚ قَالَ اَنّٰی یُحْیٖ ھٰذِہِ اللّٰہُ بَعْدَ مَوْتِھَا ۚ فَاَمَاتَہُ اللّٰہُ مِائَۃَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَہٗ ؕ قَالَ کَمْ لَبِثْتَ ؕ قَالَ لَبِثْتُ یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ ؕ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَۃَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰی طَعَامِکَ وَ شَرَابِکَ لَمْ یَتَسَنَّہْ ۚ وَ انْظُرْ اِلٰی حِمَارِکَ وَ لِنَجْعَلَکَ اٰیَۃً لِّلنَّاسِ وَ انْظُرْ اِلَی الْعِظَامِ کَیْفَ نُنْشِزُھَا ثُمَّ نَکْسُوْھَا لَحْمًا ؕ] ”اس شخص کی مثال

(پر غور کرو) جو ایک شہر پر گزرا، جو گرا پڑا تھا اپنی چھتوں پر۔ تب اس نے کہا کہ اس کی ویرانی کے بعد اللہ اسے کیسے بحال کرے گا۔ تب اللہ نے اسے سو برس موت کی حالت میں رکھا۔ پھر اسے جگایا اور پوچھا تو کتنی دیر یہاں رہا۔ اس نے کہا ایک دن یا ایک دن سے کچھ کم۔ (اللہ نے) فرمایا نہیں بلکہ تو رہا سو برس؛ اپنا کھانا اور اپنا پینا دیکھو کہ وہ خراب نہیں ہوا اور اپنے گدھے کو دیکھو؛ ہم تمھیں لوگوں کے لیے ایک نشانی بنائیں گے اور ہڈیاں دیکھو، ہم انھیں کس طرح جوڑ دیتے ہیں اور پھر ان پر کیسے گوشت چڑھاتے ہیں"۔

مفسرین قرآن نے اس شک کرنے والے شخص کی تعیین میں توریت کے متعدد افراد کا نام لیا ہے۔ ان میں [حضرت] ارمیا بھی ہیں۔ [بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ اس آیت میں حضرت حزقیل نبی کے ایک مکاشفے کا ذکر ہے، جو بائبل میں حزقیل، باب ۳۶، کے آخر میں بیان ہوا ہے]؛ لیکن ہم جانتے ہیں کہ مشرق کی اس روایت کا تعلق عبد ملک Ebed Melek سے ہے، جن کا ذکر ارمیا کے قصے میں آتا ہے (ارمیا، ۳۹: ۱۶ ببعد) (قب: *The Paraleipomena of Jermiah the prophet*، طبع Rendel Harris)۔ ارمیا کو عبد ملک کے ساتھ ملتبس کر دینے سے ایک اور التباس بھی پیدا ہو گیا ہے۔ اسرائیلی روایت کے مطابق عبد ملک ان لوگوں میں سے ہیں جو زندۂ جاوید ہیں، [بعض] روایات میں ایسے ہی زندۂ جاوید انسانوں میں [حضرت] خضر بھی ہیں۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ وہب بن منبّہ نے الخضر ("سبز") کو [حضرت] ارمیا ہی کا ایک لقب بتا دیا ہے۔ اسی سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان کی بابت اس بات پر کیوں زور دیا جاتا ہے کہ وہ بیابان کو چلے گئے، جہاں وہ شہروں کی طرح کبھی کبھی لوگوں کو مل جاتے ہیں؛ اس لیے کہ یہی بات دوسری جگہ الخضر سے متعلق بیان ہوئی ہے، بخلاف [حضرت] الیاس [رک بآن] کے کہ [عوام میں] انھیں سمندر کا بیر پشتی بان سمجھا جاتا ہے۔

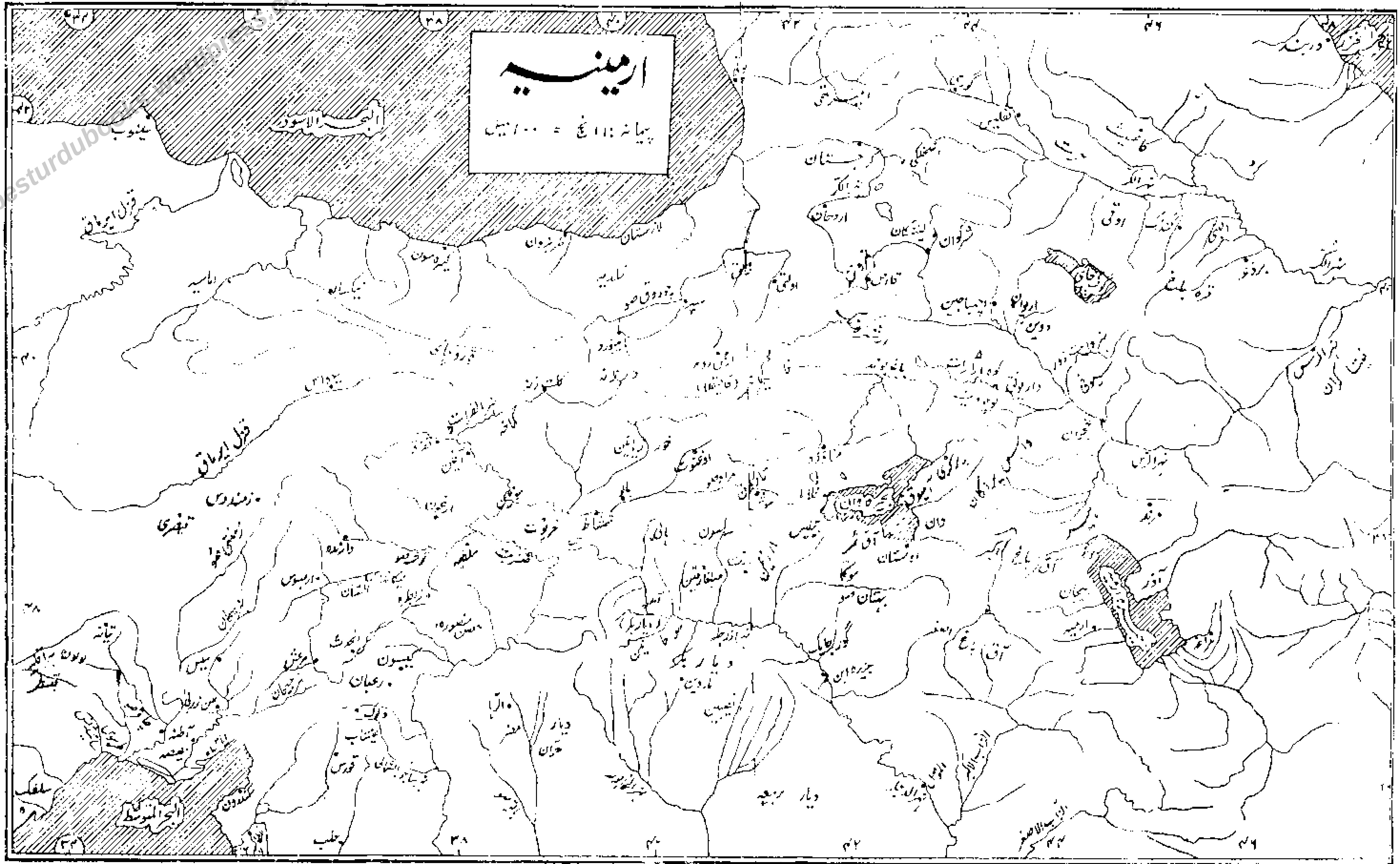
مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن [مجید]، بذیل ۲ [البقرة]: ۲۵۹؛ (۲) مجیرالدین الحنبلی: الانس الجلیل (قاہرہ ۱۲۸۳ھ)، ۱: ۱۳۸ ببعد؛ (۳) مطہّر بن طاہر المقدسی: کتاب البدأ و التاریخ، طبع Huart، ۳: ۱۱۳؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۲۹۲ ببعد؛ (۵) الیعقوبی، ۱: ۷۰؛ (۶) I. Friedländer: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۲۶۹ ببعد۔

(A. J. WENSINCK ونسنک)

آرْمِینِیَه: Armenia ایشیائے قریب کا ایک ملک۔

(۱) جغرافی خاکہ

ارمینیہ ایشیائے قریب کا مرکزی اور بلندترین حصّہ ہے، جو دو پہاڑی سلسلوں کے درمیان گھرا ہوا ہے، یعنی شمال کی سمت Pontic کا سلسلہ اور جنوب کی طرف Taurus کا۔ یہ مندرجۂ ذیل ممالک کے درمیان واقع ہے: ایشیائے کوچک دریای فرات کے مغرب کی طرف، آذربیجان اور بحیرۂ خزر (Caspian Sea) کے جنوب مغرب میں واقع خطّہ (کُر Kura، Kurr) اور ارس (Araxes) کی جائے اتّصال کا ہم سطح) مشرق میں، Pontic کے علاقے شمال مغرب میں، قفقاز (جسے Rion اور Kurr کا خطّہ اس سے جدا کرتا ہے) شمال میں، اور عراق کا میدان (بالائی دجلہ کا علاقہ) جنوب میں۔ جبل وان Van کے جنوب میں گورجیک Gordjaik (قدیم Gordyene، موجودہ بہتان Bohtan) اور ہکّاری کردوں کی سر زمین (جلمرک اور آمدیہ کا علاقہ) جغرافی اعتبار سے ارمینیہ کا ایک جزء ہیں، اگرچہ وہ ہمیشہ اہل ارمینیہ کے زیر حکومت نہیں رہے۔ اس طرح [ارمینیہ میں تقریبًا وہ تمام علاقہ


ارمینیہ
پیمانہ: ۱ انچ = ۱۰۰ میل
البحر الاسود
سینوب
قزل ایرماق
نکسار
کیرہ سون
طرابزون
لازستان
چوروق صو
بایبورد
نہر الفرات
خرپوت
ملطیہ
سمیساط
آمد
ماردین
نصیبین
دیار بکر
دیار مضر
دیار ربیعہ
حران
الرہا
جزیرہ ابن عمر
بحیرہ وان
وان
اخلاط
بتلیس
ارجیش
قارص
گرجستان
تفلیس
دربند
نہر الکر
بردعہ
نہر الرس
نخچوان
دوین
ایروان
ارمیہ
مراغہ
الزاب الاعلیٰ
الزاب الاسفل
مرعش
کیسون
طرسوس
مصیصہ
حلب
البحر المتوسط
۳۶
۳۸
۴۰
۴۲
۴۴
۴۶

شامل ہے جو طول بلد ۳۷° و ۴۹° مشرق اور عرض بلد ۳۷° ۵۰ و ۴۱° ۵۰ شمال کے درمیان پھیلا ہوا ہے۔ اس کے رقبے کا اندازہ تقریباً تین لاکھ مربع کیلومیٹر کیا جا سکتا ہے۔

اس سر زمین کا ارضی نظام ایسے پہاڑوں پر مشتمل ہے جن کا مرکزی حصّہ قدیم‌ترین عہد ماضی کا ہے اور جو تلچھٹی (دردی sedimentary) طبقات کی سہ گونہ (tertiary) ترکیب کی چٹانوں سے ڈھکے ہوئے ہیں، لیکن وسیع و عریض برکانی (آتش فشانی Volcanic) تودوں اور نسبۃً زمانۂ حال میں سیّال آتش فشاں مادّے کے بہتے رہنے سے ان کی ساخت میں تبدیلی واقع ہو گئی ہے۔ اونچے میدان پہاڑی سلسلوں کے درمیان پھیلے ہوئے ہیں اور آٹھ سو سے لے کر دو ہزار میٹر کی متفاوت بلندی رکھتے ہیں (ارض روم: ۱۸۸۰ میٹر؛ قارص: ۱۸۰۰ میٹر؛ موش، جو مراد صو پر واقع ہے: ۱۴۰۰ میٹر؛ ارزنجان: ۱۲۰۰ میٹر؛ اریوان: ۸۹۰ میٹر)۔ پہاڑوں کی آتش فشانیوں نے برکانی مخروطی پہاڑیوں کا ایک مکمّل سلسلہ پیدا کر دیا ہے، جس میں ملک کی بلند ترین چوٹیاں شامل ہیں۔ کوہ جودی Arrara، (پانچ ہزار دو سو پانچ میٹر)، دریاے الرّس Araxes کے جنوب میں؛ سپان طاغ (چار ہزار ایک سو چھہتر میٹر)، جس سے البلاذری اپنے وقت میں واقف تھا (طبع دخویه، ص ۹۸؛ قب de Goeje، *Zeitschr. für arm. Philol.*، ۲: ۶۷ تا ۱۰۲؛ لسٹرینج Le Strange، ص ۱۸۳)؛ بنگول طاغ (تین ہزار چھے سو اسّی میٹر) ارض روم کے جنوب میں؛ خوری طاغ (تین ہزار پانچ سو پچاس میٹر)، آلہ طاغ (تین ہزار پانچ سو بیس میٹر) اور اَغوز (چار ہزار ایک سو اسّی میٹر)، جو شمال کی جانب تقریباً بالکل علیحدہ ایک پہاڑی مجموعے کی تشکیل کرتا ہے۔

ارمینیه بڑے بڑے دریاؤں کا گہوارہ ہے: دریاے فرات، دجلہ، الرّس اور کُرّ۔ دریاے فرات دو شاخوں کے سنگم سے بنتا ہے: شمالی شاخ یا قرہ صو (عربی: فرات) اور جنوبی شاخ یا مراد صو (عربی: ارسناس)، جو ارمنی سطح مرتفع پر سے آتے ہیں۔ دریاے دجلہ جنوب کے اس سرحدی سلسلۂ کوہ میں جنم لیتا ہے جو ارمنی تاوروس Taurus کہلاتا ہے۔ بحالیکہ دجلہ و فرات کا نظام خلیج فارس کی جانب جھکی ہوئی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔ دریاے ارس (Araxes) (عربی: الرّس [رک بآن])، جو بنگول طاغ سے آتا ہے، ان سر زمینوں کو سیراب کرتا ہے جو بحر خزر کی طرف ڈھلان رکھتی ہیں اور اس میں گرنے سے پہلے دریاے کُر سے مل جاتا ہے، جو اپنی متوازی شاخ، یعنی بحر خزر کے معاون دریاے ریون Rion، کے ساتھ مل کر قفقاز کو ارمینیه سے نکھر جدا کرتا ہے۔ دریاے فرات اور دریاے الرّس ارمنی سطح مرتفع کو اندر دور تک کاٹتے چلے گئے ہیں اور یہ رخنے پانی کے نکاس میں سہولت پیدا کر دیتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ارمینیه میں جھیلیں کم تعداد میں ہیں، یعنی جھیل وان (۱۵۹۰ میٹر بلند)، جو عربی میں خلاط جھیل کہلاتی ہے، اور اُرمِیَہ [رک بآن] اور گوک چای [رک بآن] یا Sevenga (دو ہزار میٹر)، جس کا ذکر المستوفی نے ۱۳۴۰ء ہی میں کر دیا ہے اور چند نسبۃً چھوٹی جھیلیں۔

ارمینیه کے کوہی اور آبی نظام اس طرح کے ہیں کہ یہ سر زمین متعدّد وادیوں میں تقسیم ہو گئی ہے، جو ایک دوسری سے بلند پہاڑوں کے باعث جدا جدا ہو گئی ہیں۔ یہ حقیقت اس جاگیردارانہ تفرقے کی تخلیق میں ممدّ رہی ہے جس میں اہل ارمینیه ہمیشہ مبتلا رہے۔

ارمینیه کی آب و ہوا بہت تکلیف دہ و

غیر معتدل ہے ۔ سطح مرتفع پر موسم سرما باقاعدہ آٹھ ماہ تک رہتا ہے ۔ مختصر اور سخت گرم موسم گرما شاذ و نادر ہی دو ماہ سے زائد کا ہوتا ہے ۔ یہ موسم بہت خشک ہوتا ہے اور اس میں فصلوں کی تیاری کے لیے مصنوعی آب پاشی کی ضرورت ہوتی ہے، تاہم دریاے اَرَس کے کنارے کے میدانوں کے خطّے کی آب و ہوا نسبۃً زیادہ معتدل ہے ۔ جنوب کے پہاڑوں میں برفانی خط تینتیس ہزار میٹر پر واقع ہے، لیکن مشرقی ارمینیه میں وہ چالیس ہزار میٹر تک بلند ہو جاتا ہے ۔

(۲) تاریخ

(الف) ارمینیه اسلام سے قبل :

خیال کیا جاتا ہے کہ سترھویں صدی قبل مسیح کے لگ بھگ ارمینیه میں ایک ایشیائی قوم کے لوگ حُرّی (Hurrites) آباد تھے، جو نہ تو سامی نسل کے تھے اور نہ انڈو ۔ یوربی ۔ ان لوگوں کی تنظیم دوسرے ہزار سال کے نصف اوّل میں ایک فاتح انڈو ۔ یوربی طبقۂ امراء نے کی ۔ بعد ازآں وہ حِطّی سلطنت کے محکوم ہو گئے اور اس کے بعد آشوریوں کے ۔ نویں صدی قبل مسیح میں ایک قوم موسوم بہ اُرارطہ (Urartians) نے، جنھیں خلدی بھی کہا جاتا ہے اور جو حُرّیوں سے قریب کا رشتہ رکھتے تھے، وہاں اررطو (بائبل کا ارارط Ararat) کی طاقتور سلطنت قائم کی، جس کا مرکز جھیل وان تھا ۔ اس سلطنت نے، جسے آشوریوں کے خلاف جنگ کرنا پڑی، اپنا مکمل عروج آٹھویں صدی [ق ۔ م] میں حاصل کیا، لیکن ساتویں صدی کے وسط کے قریب اسے سِمّیری (Cimmerian) اور سِتّھی (Scythian) حملے کی اس لہر نے تباہ کر دیا جو ایشیاے قریب پر سے گزری تھی ۔ ان انقلابات کے دوران میں اور ان کے بعد تھراسو ۔ فریجی (Thraco-phrygian) خاندان کے کچھ انڈو ۔ یوربی لوگ، جو غالبًا ان فریجی (Phrygian) لوگوں کی ایک شاخ تھے، جن کی سلطنت کو حال ہی میں سمیریوں (Cimmerians) نے تباہ کر دیا تھا، مغرب کی جانب سے آئے اور انھوں نے اررطو کو فتح کر لیا ۔ ان نووارد باشندوں کو اخشمینی اہلِ ایران ارمنی کہتے تھے (اور یونانی Αρμένιοι) ۔ یہ ایک ایسا نام ہے جس کا مفہوم اور ماخذ ابھی تک وضاحت طلب ہیں ۔ بہر کیف یہ علاقہ مرورِ زمانہ سے ارمینیه کے نام سے معروف ہو گیا، تاہم خود ارمنی اپنے آپ کو (اس بطل کے نام پر جس نے اس سر زمین کی تسخیر میں ارمنی قوم کی قیادت کی) ہیک Haik [ہیکم ؟] کہتے ہیں اور اپنے ملک کا ذکر ہیستان Hayastan کے نام سے کرتے ہیں ۔

تگران Tigranes ثانی (تگران اعظم) کے وقت کے سواء ارمنوں نے کبھی ایشیاے قریب میں غلبہ حاصل نہیں کیا ۔ اس کے اسباب میں ایک تو وہ جاگیردارانہ نظام ہے جس کی ممدّ ملک کی جغرافی ہیئت تھی، جو بجاے خود اندرونی مناقشات کا باعث تھی، اور اس کے علاوہ طاقتور سلطنتوں کا قرب ۔ ارمینیه میں آ کر آباد ہونے کے وقت سے لے کر ارمنی میدوں (Medes) کے باجگزار رہے تھے اور بعد ازآں اخشمینی ایرانیوں کے، جنھوں نے اس ملک کو اپنے نائبوں (satraps) کی تحویل میں دے رکھا تھا ۔ مؤخّرالذکر سکندرِ اعظم کی وفات سے پیدا ہونے والے فتنہ و فساد سے فائدہ اٹھاتے ہوے حقیقت میں بادشاہ بن بیٹھے، جنھوں نے بعد میں سلوقیوں (Selucids) کی سیادت تسلیم کر لی ۔ جب مغنیزیا (Maganesia) کے مقام پر رومیوں نے انطیوکس Antiochus ثالث کو شکست دی (۱۸۹ ق ۔ م) تو وہ دونوں امراء ("Strategi") جو نائبین کی حیثیت سے ارمینیه پر حکمران تھے مطلق العنان ہو گئے ۔ انھوں نے بادشاہ کا لقب اختیار کر لیا اور دو سلطنتوں

کی تشکیل کی: ایک ارمینیة الکبرٰی، بنام ارتکسیاس Artaxias، خاص ارمینیه میں اور دوسری ارمینیة الصغرٰی (سوفان - ارزنان Sophene-Arzanene)، موسوم به زریدرس Zariadris ۔ بعد میں ارمینیة الکبرٰی کی قیادت ارسقیوں (Arsacids) کے ہاتھ میں آ گئی ۔ پہلی صدی قبل مسیح میں ارتکساس کے ایک خلف تگران یا تیگرانوس Tigranes اعظم نے اشکانی (Parthian) جوا اتار پھینکا، سوفان کے بادشاہ کو معزول کر دیا اور پورے ارمینیه کو اپنے زیر نگیں متحد کر لیا ۔ ارمنی اتّحاد قائم کرنے کے بعد اس نے اشکانیوں اور سلوقیوں کے علی الرّغم ایک وسیع ارمنی سلطنت قائم کر لی اور سیاست میں اہم حصّه لیتا رہا ۔ تاہم اس کے بعد ارمینیه کا ملک بیش از بیش ارسقی اشکانیوں کی مملکت اور رومن سلطنت کے مابین ایک غیر جانبدار (buffer) ریاست کی حیثیت اختیار کرتا گیا، جس میں ہر ایک اپنی پسند کا بادشاہ اس پر مسلّط کرنا چاہتی تھی، اس لیے که اندرونی فتنه و فساد نے بیرونی مداخلات اور غاصبانه تصرّفات کے لیے ایک مستقل بہانه مہیّا کر دیا تھا ۔ عام طور پر ۱۱ء سے لے کر ۴۲۲ء میں ارسقیوں کے سقوط تک کے زیاده تر عرصے میں جو افراد ارمینیه میں برسر حکومت رہے وه ارسقی خاندان کے شہزادے تھے، جو کسی وقت تو اپنے اقارب کی روم کے خلاف ان کی جنگوں میں امداد کرتے تھے اور کبھی رومی حمایت قبول کر لیتے تھے ۔ جب ارسقی اشکانیوں کی جگه ساسانیوں نے لے لی تو ارمینیه کا ملک، جو بدستور سابق ارسقی بادشاہوں کے زیرِ فرمان تھا اور جس نے تیسری صدی کے خاتمے پر عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا، دوباره دونوں سلطنتوں کے درمیان ایک نیا سبب نزاع بن گیا، اور انہوں نے آخرکار اس کمزور باج گزار مملکت کو آپس میں بانٹ لینے کا سمجھوتا کر لیا ۔ ایک تقسیم کے بموجب، جو ۳۹۰ء کے قریب وقوع میں آئی، ایران کو مشرقی حصّه مل گیا، یعنی ارمینیه کا ۴/۵ حصّه، جس پر خسرو ثالث حکمران ہوا اور جس کا دارالسلطنت دوِین Dwin (عربی: دَبِیل) تھا، بحالیکه مغربی حصّه روم کے ہاتھ میں رہا، جہاں ارشک Arshak ثالث ارزنجان میں برسر حکومت تھا ۔ ارشک کی وفات کے بعد رومیوں (بوزنطیوں) نے اس سر زمین کا نظم و نسق ایک امیر (comes 'count) کے سپرد کر دیا ۔ ایرانی حصّهٔ ملک موسوم به پرسرمینیا Persarmenia [یا ارمینیة الفارسیة] نے اپنے قومی حکمرانوں کو ۴۲۸ - ۴۲۹ء تک برقرار رکھا اور بعد ازآں اس کا انتظام ایک ایرانی مرزبان (والی) کے سپرد رہا، جو دوِین میں رہتا تھا ۔ ارمنی مؤرخ سبیوس Sebeos کے قول کے مطابق، جو پانچویں سے ساتویں صدی کے وسط تک کے دور کے لیے اہم ترین مأخذ ہے، ایرانی حکومت ارمینیه میں اپنے قدم مستحکم طور پر جمانے میں کبھی کامیاب نہیں ہوئی، اس وجه سے اور بھی که ساسانی بادشاہ ارمنی عیسائیت کو ظلم و تشدّد کا شکار بناتے رہے ۔ ارمنی امراء (nakherar) آتش پرستوں کا نفرت انگیز جوا اتار پھینکنے کے لیے ہر موقع سے فائده اٹھاتے تھے اور ایرانی مرزبانوں سے اپنے جھگڑوں میں بسا اوقات بوزنطی ارمینیه میں رہنے والے اپنے ہم مذہبوں سے امداد کے طالب گار ہوتے تھے ۔ یه ایک ایسا طرزِ عمل تھا جو سرحدی جھڑپوں اور بعض دفعه حقیقی جنگوں کا باعث بن جاتا تھا، تاہم ارمینیه اور بوزنطیه کے درمیان ایک وسیع خلیج ۴۵۱ء میں خلقدونیه Chalcedon کی مجلس نے پیدا کر دی، جس کے فیصلوں کو ارمینیوں نے ۵۰۶ء میں دوین کی مجلس میں مسترد کر دیا ۔ اس تفرقے نے، جو باوجود یونانیوں کی دوباره اتحاد پیدا کرنے کی کوششوں کے قطعی ثابت ہوا، ارمینیة الفارسیة کے ارمنوں اور مدائن (Ctesiphon) کے دربار کے مابین، جو اب عیسائیت کی جانب زیاده رواداری برتنے لگا تھا، سیاسی تعلقات میں سہولت پیدا کر دی۔

شہنشاہ ماریس Maurice (۵۶۲ تا ۶۰۲ء) کے عہدِ حکومت (۵۸۲ تا ۶۰۲ء) میں بوزنطیوں نے ایرانی سلطنت کے جھگڑوں سے فائدہ اٹھاتے ہوے پرسرمینیا کا ایک حصّہ دوبارہ فتح کر لیا۔ اب ارمینیه کا ملک امن و امان کے ایک عہد سے متمتّع ہوا، لیکن خسرو ثانی پرویز (۵۹۰ تا ۶۲۸ء) نے ۶۰۴ء میں بوزنطیوں کے خلاف دوبارہ جنگ کا آغاز کیا، جو ۶۲۹ء تک جاری رہی اور جو Atropatene میں ہراقلیس Heraclius (۶۱۰ تا ۶۴۱ء) کی مشہور و معروف مہمّات کی بنا پر ممتاز ہے.

ساسانی عہد کے پورے زمانے میں ان دو بڑی طاقتوں کی مداخلت نے، بڑے بڑے خاندانوں کے درمیان اندرونی مناقشات نے، جو برتری حاصل کرنے میں ایک دوسرے کے مدّ مقابل تھے اور شمال مشرقی سرحد پر خزر کی یورشوں نے ملک میں مکمل لاقانونیت قائم رکھی۔ ارمینیه کی سرزمین نے، جو تاخت و تاراج کا شکار تھی اور خانہ جنگیوں کی بدولت پاش پاش، مسلم حملے کے وقت اپنے آپ کو ایک ایسی کمزور حالت میں پایا کہ وہ عرب یورش کے خلاف شدید مزاحمت پیش کرنے کے قابل نہ تھی۔ اس لاقانونیت سے فائدہ اٹھا کر اب جھیل وان کے علاقے میں رشتونی Rshtuni خاندان کی قوت بڑھنا شروع ہو گئی، جس کا مرکز جھیل وان میں واقع جزیرہ اغتمر تھا اور جس کے سردار تھیوڈور Theodore نے عرب حملوں کے وقت کارہاے عظیم سرانجام دیے.

(ب) ارمینیه عرب اقتدار کے ماتحت:

عربوں کی فتح ارمینیه کی تاریخ کی تفاصیل میں ہمیشہ سے ابہام و التباس کا سامنا رہا ہے، کیونکہ عرب، ارمنی اور یونانی مآخذ میں جو معلومات پائی جاتی ہیں وہ بسا اوقات متناقض ہوتی ہیں۔ اسقف سیبوس Sebeos کا ارمنی بیان جو ہمارے سامنے ایک عینی شہادت پیش کرتا ہے، بلاشبہ اس دَور کے لیے اہم‌ترین مآخذ ہے۔ اس بیان کے ساتھ ایک بیش قیمت تکملے کے طور پر پادری لاونتیوس Leontius کی تحریر کی شمولیت ضروری ہے، جو فی الواقع ۶۲۲ اور ۷۹۰ء کے درمیانی سالوں کے لیے ایک تنہا قابلِ اعتناء شہادت کی حیثیت رکھتی ہے۔ عرب مصنّفین میں اوّل درجہ البلاذری کا ہے، جس نے ایک انوکھی حد تک ارمینیه کے باشندوں سے حاصل کردہ بیانات سے کام لیا ہے.

ملک شام کی فتح اور عربوں کے ہاتھوں ایرانیوں کی شکست کے بعد عرب ارمینیه پر بار بار حملہ‌آور ہونے لگے اور اس سرزمین پر تسلّط جمانے کی غرض سے بوزنطیوں سے بر سرِ پیکار رہنے لگے۔ عراق عرب کے فاتح عیاض بن غانم نے ۱۹ھ کے اختتام / ۶۳۹ء اور ۲۰ھ کے شروع / ۶۴۰ء میں جنوب مغربی ارمینیه میں پہلی مہم کا بیڑا اٹھایا، جہاں وہ بتلیس تک جا پہنچا۔ البلاذری (ص ۱۷۶)، الطّبری (۱: ۲۵۰۶) اور یاقوت (۱: ۲۰۶) اس مہم کی تاریخ کے بارے میں متفق ہیں، لیکن اس کی تفصیلات کے متعلّق اختلاف رکھتے ہیں۔ الطّبری (۱: ۲۶۶۶) اور ابن الأثیر (۳: ۲۰ تا ۲۱) کے بیانات کے مطابق ۲۲ھ / ۶۴۳ء میں ایک دوسرا عرب حملہ واقع ہوا۔ مسلمانوں نے چار جیشوں کی صورت میں، جن میں سے دو حبیب بن مسلمة اور سلمان بن ربیعة کی قیادت میں تھے، شمال مشرقی ارمینیه کے سرحدی علاقوں میں پیش قدمی کی، لیکن وہ ہر طرف سے اس طرح پیچھے دھکیل دیے گئے کہ انھیں جلد ہی ملک سے نکل جانا پڑا۔ اسی طرح اس مختصر تاخت (رزیّة) کا اثر بھی اس سے بڑھ کر دیرپا ثابت نہ ہوا جو ۲۴ھ / ۶۴۵ء میں سلمان بن ربیعة نے آذربیجان سے ارمینیه کے سرحدی علاقے میں کی۔ اس تاخت کے بارے میں دیکھیے الیعقوبی، ص ۱۰۸؛ البلاذری،

ص ۱۹۸؛ الطّبری، ۱ : ۲۸۰۶ ۔

عرب مؤرّخین اور جغرافیانویسوں کی شہادت کے مطابق (دیکھیے خاص طور پر الیعقوبی، ص ۱۹۳؛ البلاذری، ص ۱۹۷ تا ۱۹۸؛ الطّبری، ۱ : ۲۶۷۴ تا ۲۶۷۵؛ ابن الاثیر، ۳ : ۵۹ تا ۶۶) ارمینیہ پر سب سے بڑا حملہ، یعنی وہ حملہ جس نے پہلی مرتبہ اس ملک کو مؤثر طریقے سے عرب اقتدار کے زیر نگیں کر دیا، ۲۴ھ / ۶۴۵ ۔ ۶۴۶ء کے اختتام کے قریب [حضرت] عثمانؓ کے عہد خلافت میں ہوا؛ شام کے والی [امیر] معاویۃؓ نے اُسی سپہ سالار حبیب بن مسلمۃ کو، جو شام اور عراق عرب کی جنگوں میں ناموری حاصل کر چکا تھا، ارمینیہ کی فتح کا کام تفویض کیا ۔ یہ سپہ سالار پہلے قالیقلا (تھیوڈوسیوپولس Theodosiopolis؛ ارمنی: کَرِین؛ موجودہ ارز روم) کی جانب بڑھا، جو بوزنطی ارمینیہ کا دارالسلطنت تھا اور اس شہر کو ایک مختصر سے محاصرے کے بعد فتح کر لیا ۔ اس نے ایک بڑی بوزنطی فوج کو، جو خزر اور اللان Alan کے معاون عساکر سے کمک حاصل کر کے اسے دریاے فرات پر روکنے کے لیے آگے بڑھی تھی، سخت شکست دی ۔ اس کے بعد اس نے جنوب مشرق میں جھیل وان کا رخ کیا اور اِخلاط اور مُکس Moks کے مقامی سرداروں کی اطاعت کی پیشکش قبول کی ۔ جھیل وان کے شمال مشرقی کنارے پر واقع اَرجیش نے بھی عرب فوجوں کے آگے ہتھیار ڈال دیے ۔ پھر حبیب پرسرمینیا کے مرکز دوِین کا محاصرہ کرنے کے لیے روانہ ہوا، جس نے اسی طرح چند روز کے بعد اطاعت قبول کر لی ۔ اس نے تِفلیس کے شہر سے عرب سیادت کو تسلیم کرنے اور جزیہ دینے کے عوض صلح و ضمانت کا ایک معاہدہ طے کر لیا؛ اسی اثناء میں سلمان بن ربیعۃ نے اپنی عراقی افواج کی ہمراہی میں آرّان (البانیہ) کو تسخیر کیا اور اس کے دارالسلطنت برذعۃ کو فتح کر لیا ۔

ارمنی روایت تاریخوں کے معاملے میں نیز متفرّق تفصیلات میں عرب روایت سے اختلاف رکھتی ہے ۔ صرف ایک بات، یعنی عرب حملے کے رخ کے بیان میں سیبوس Sebeos اور البلاذری میں مکمّل اتفاق ہے؛ جیسا کہ ان مصنّفین کے بیان کردہ راستوں کا مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے ۔

ارمنی مؤرّخین کے بیان کے مطابق ایک فوج ۶۴۲ء میں ارمینیہ میں داخل ہوئی؛ جودی (اراراط Ararat) کے علاقے تک جا پہنچی، دارالسلطنت دوِین کو فتح کیا اور پھر اسی راستے سے پینتیس ہزار قیدی ساتھ لے کر ملک سے باہر نکل گئی ۔ آیندہ سال میں مسلمان از سرِ نو ارمینیہ میں داخل ہوئے، انھوں نے جودی کے علاقے کو تاخت و تاراج کیا اور گرجستان Georgia میں بھی پہنچ گئے، تاہم امیر تھیوڈورس رشتونی Theodorus Rshtuni کے ہاتھوں ایک سخت شکست کھا کر وہ واپس چلے جانے پر مجبور ہو گئے ۔ اس کے بعد جلد ہی بوزنطی شہنشاہ نے تھیوڈورس کو ارمنی افواج کا سپہ سالار تسلیم کر لیا ۔ اب ارمینیہ کے ملک نے، جو کئی سال سے بچا ہوا تھا، بوزنطی سیادت کو پھر سے تسلیم کر لیا ۔ جب تین سال کی عارضی صلح، جو عربوں اور ہیراقلیس Heraclius (م ۶۴۱ء) کے جانشین کونستانس Constans ثانی کے درمیان طے ہوئی تھی، ۶۵۳ء میں ختم ہوئی تو ارمینیہ میں دوبارہ جنگ چھڑ جانے کی توقع ناگزیر ہو گئی ۔ عربوں کے حملے کو روکنے کے لیے، جس کا خطرہ درپیش تھا، تھیوڈورس نے برضاے خود ملک ان کے حوالے کر دیا اور [امیر] معاویۃؓ سے ایک معاہدہ طے کر لیا، جو ارمنوں کے بہت مفید مطلب تھا اور جس کی رُو سے ان پر محض مسلم سیادت کا تسلیم کرنا عائد ہوتا تھا، تاہم اسی سال شہنشاہ روم ایک لاکھ فوج کے ہمراہ ارمینیہ میں آ وارد ہوا، جہاں

زیادہتر مقامی سردار اس کی صف میں شامل ہو گئے ۔ اس نے زیادہ زحمت کے بغیر ارمینیہ کے پورے ملک اور گرجستان کو دوبارہ اپنے زیرنگیں کر لیا، لیکن دوین میں موسم سرما بسر کرنے کے بعد کونستانس ابھی بمشکل ملک سے رخصت ہوا تھا (۶۵۳ء) کہ پھر ایک عرب فوج ملک میں گھس آئی اور اس نے جھیل وان کے شمالی ساحل پر واقع اضلاع پر قبضہ کر لیا ۔ ان عرب عساکر کی مدد سے تھیوڈورس نے یونانیوں کو دوبارہ ملک سے باھر نکال دیا اور اس کے بعد [امیر] معاویۃؓ نے اسے ارمینیہ، گرجستان اور اران (Albania) کا سردار تسلیم کر لیا ۔ موریانوس Maurianus کے زیرِ قیادت ایک فوج کے ذریعے ملک کے کھوئے ہوئے صوبوں کو دوبارہ فتح کرنے کی یونانی کوششیں بالکل ناکام ثابت ہوئیں ۔ ۶۵۰ء میں عربوں نے اپنی حکومت کو تمام ارمینیہ پر وسعت دے دی اور ارمینیۃ البوزنطۃ کے دارالسلطنت کرین (قالیقلا) کو بھی اپنے دروازے ان کے لیے کھولنا پڑے ۔ تاہم دو سال کے بعد مسلمانوں کو اس مجبوری کا احساس ہوا کہ وقتی طور پر انھیں ایک ایسے مقبوضے کو چھوڑ دینا پڑے گا جس پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ جب ۳۶ھ / ۶۵۶ء میں [امیر] معاویۃؓ اور [حضرت] علیؓ کے درمیان پہلی خانہ جنگی کا آغاز ہوا تو اوّل الذّکر کو اپنی اس فوج کی ضرورت پیش آئی جو ارمینیہ میں متمکّن تھی؛ چنانچہ مسلمان فوجوں سے خالی ہونے پر یہ ملک فوراً اپنے پرانے آقا بوزنطی سلطنت کا دوبارہ تابع ہو گیا۔

سبیوس کے بیان سے یہ پتا چلتا ہے کہ یہ سب واقعات، جنھیں عرب ماخذ نے حبیب کی ۲۳ - ۲۵ھ / ۶۴۳ - ۶۴۶ء کی بڑی مہم سے منسلک کر دیا ہے، سہ سالہ عارضی صلح کے بعد ظہور میں آئے: تیوفان Theophanes کی *Chronography* میں جو معلومات ہیں وہ بھی اسی تاریخ پر مبنی ہیں ۔ عرب مؤرّخین کے ہاں اس واقعے کا مطلق کوئی ذکر نہیں کہ ارمینیہ اس پہلے حملے کے بعد جو [حضرت] عمرؓ کے عہد میں ہوا تھا دوبارہ بوزنطی حکومت کے زیر نگیں ہو گیا تھا، نہ ان واقعات ہی کو بیان کیا گیا ہے جو [امیر] معاویۃؓ کی تخت نشینی سے پہلے کے زمانے میں اس ملک میں رونما ہوئے تھے ۔ اگر عربوں کے پہلے حملے سے لے کر ملک برابر ان کے پورے اقتدار میں رہا ہوتا تو یہ واقعہ کہ تھیوڈورس رشتونی Theodoros Rshtuni نے اپنی مرضی سے [امیر] معاویۃؓ کی اطاعت قبول کر لی تھی، جس کی شہادت نہ صرف سبیوس بلکہ تیوفان نے بھی دی ہے، ناقابل فہم ہو جائے گا ۔ غازریان Ghazarian کے قول کے مطابق، جس نے *Zeitschr. für arm. philol.*، ۲ : ۱۴۳ تا ۱۷۳، میں عرب اور ارمنی ماخذ کے مابین باریک اختلافات کا تجزیہ کیا ہے، عربی روایت کے مقابلے میں سبیوس کا ہم عصر بیان زیادہ قابل اعتماد ہے ۔ یہ غازریان ہی ہے جس پر مُلّر Müller انحصار کرتا ہے (*Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۱ : ۲۵۹ تا ۲۶۱) ۔ اس سے ایک مختلف رائے تپدشیان Thopdschian کی ہے (*Zeitschr. für arm. Philol.*، ۲ : ۵۰ تا ۸۱)، جس کے بیان کی رو سے عربوں کے پہلے بڑے حملے کے بارے میں ارمنی اور عرب مؤرّخین میں تاریخوں اور واقعات کی مطابقت قائم کی جا سکتی ہے ۔ لوران J. Laurent (*L'Arménie entre Byzance et l'Islam*، ص ۹۰) کے نزدیک ۶۴۰ تا ۶۴۳ء اور ۶۵۰ء کے درمیان چھے عرب حملے ہوئے ۔ منندیان H. Manandean (*Brèves Études*، اریوان ۱۹۳۲ء؛ مترجمۂ بربریان H. Berberian، در *Byzantion*، ج ۱۸، ۱۹۳۶ - ۱۹۳۸ء)، نے روایتی مواد کو غائر نظر سے جانچا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ۶۵۰ء تک صرف تین عرب

حملے ہوئے تھے: (١) ٦٤٠ء میں پہلا حملہ، ترون Taron کے علاقے میں سے ہو کر، اور ٦ اکتوبر ٦٤٠ء کو دوین کی فتح؛ (٢) ٦٤٢ء میں دوسرا حملہ آذربیجان کے راستے پرسرمینیا Persarmenia کے اندر؛ (٣) ٦٥٠ء میں ایک تیسرا حملہ، جو آذربیجان سے کیا گیا تھا اور جس کا نمایاں پہلو جھیل وان کے شمال مشرق میں ضلع Kogovit میں واقع ارتسپ [؟] Artsap' کی فتح تھی، بتاریخ ٨ اگست ٦٥٠ء۔

عربوں نے تھیوڈروس رشتونی Theodoros Rshtuni کی جگہ، جسے وہ ٦٥٥ء میں قید کر کے دمشق لے گئے تھے، جہاں ٦٥٦ء میں اس کا انتقال ہو گیا، ہمزاسپ مامیکونی Hamazasp Mamikonian کو متمکّن کر دیا تھا، جو ایک مدِّ مقابل خاندان کا فرد تھا اور جس کی جاگیریں ترون سے دوین تک پھیلی ہوئی تھیں، لیکن مامیکونی نے بوزنطی سلطنت کی رفاقت اختیار کر لی اور ٦٥٧ - ٦٥٨ء میں اسے قسطنطس Constans ثانی نے ملک کی سرداری کے لیے نامزد کر دیا۔ بوزنطی سیادت زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہی۔ [امیر] معاویۃ[رض] نے برسر اقتدار آنے کے بعد (٤١ھ / ٦٦١ء) ارمینیہ کے لوگوں کو از سرِ نو عرب سیادت قبول کرنے اور خراج ادا کرنے کی دعوت دیتے ہوئے ایک خط لکھا اور ارمنی امراء اس مطالبے کی مخالفت کرنے کی جرأت نہ کر سکے۔ ارمنی مآخذ کے مطابق معزّزترین خاندانوں کے افراد (مامکیون، بجارطة (Bagratuni) یا بجراتی (Bagratids)) نے عبدالملک کے زمانے تک شروع کے امویوں کے ماتحت حکومت سنبھالے رکھی۔ اس کے برعکس عرب مؤرّخین ارمینیہ کے متعلق اس طرح بیان دیتے ہیں جیسے حبیب کی فتح سے لے کر یہ ملک برابر مسلم حکام کی حکومت میں رہا [حضرت] عثمان[رض] سے لے کر عباسی خلیفہ المستنصر تک کے زمانے کے لیے دیکھیے الیعقوبی، البلاذری، الطبری، اور عاملین کی فہرست کے لیے غازاریان Ghazarian: کتاب مذکور، ص ٧٧ تا ٨٢؛ لوراں Laurent: کتاب مذکور، ص ٣٣٦ تا ٣٤٧؛ وسمیر R. Vasmer: *Chronology of the governors of Armeina under the first Abbasids*، در *Memoirs of the College of Orientalists*، لینن گراڈ ١٩٢٥ء، ١: ٣٨١ ببعد (روسی زبان میں)۔

ارمینیہ میں عرب اقتدار کی پہلی صدی تباہی خیز جنگوں کے باوجود ملک کے لیے قومی اور ادبی شگفتگی کا ایک دور تھی، لیکن با ایں ہمہ مسلم حکومت امویوں کے زمانے میں اس سر زمین میں اپنے قدم مضبوطی سے نہ جما سکی اور اس سے بھی کم عباسیوں کے عہد میں؛ لہٰذا فساد اور بغاوتیں اکثر ہوتی رہتی تھیں۔ عرب حکومت کے خلاف سب سے بڑی اور سب سے زیادہ خطرناک بغاوت المتوکل کے عہد حکومت میں ہوئی۔ اس خلیفہ نے اپنے بہترین آزمودہ کار سپہ سالار ترک بُغا الاکبر کو ایک زبردست فوج کے ہمراہ روانہ کیا، جو ٢٣٧ - ٢٣٨ھ / ٨٥١ - ٨٥٢ء میں خونریز اور انتہائی شدید معرکوں کے بعد بغاوت پر قابو پانے میں کامیاب ہوا۔ اس پر سب امراء کو قید کر کے ملک کے باہر بھیج دیا گیا۔ المتوکل نے اپنی سرگرمی کو صرف اس وقت ترک کیا جب اسے بوزنطیوں سے جنگ کرنے اور ایک نئی بغاوت کو روکنے کے لیے، جسے مؤخرالذکر نے برانگیختہ کیا تھا، اپنے عسکر کی ضرورت پیش آئی، لہٰذا اس نے قیدی سرداروں (نخرار Nakharar) کو رہا کر دیا اور ارمینیہ کے بڑے امیر کے طور پر بجراتی خاندان کے اشوط Ashot کو تسلیم کر لیا (٢٤٧ھ / ٨٦١ - ٨٦٢ء)، جو عرب مقاصد کے حصول کے لیے پہلے بھی اہم خدمات سرانجام دے چکا تھا۔ امیر الامراء کی حیثیت سے پچیس سال میں اشوط نے اپنی تمام رعایا اور مقامی سرداروں کو اس قدر اپنا

گرویدہ بنا لیا کہ مؤخّرالذکر کی درخواست پر ۲۷۳ھ / ۸۸۶ - ۸۸۷ء میں خلیفہ المعتمد نے اسے بادشاہ کا لقب عطا کر دیا۔ اس نے بھی اعزازی لقب رومی شہنشاہ سے بھی حاصل کر لیا، جس نے اس کے ساتھ ہی اس سے ایک معاہدۂ اتحاد طے کر لیا۔ خلیفہ سے اشوط کے تعلقات کبھی مکدّر نہیں ہوئے، وہ اپنا خراج باقاعدہ ادا کرتا رہا، لیکن اپنے مقبوضات کا انتظام اور ان پر حکمرانی خود اپنے طریقے پر کرتا تھا۔ اسی طرح مقامی امراء نے بھی اس کے عہد میں تقریباً خود مختار حیثیت اختیار کر لی تھی۔

اشوط (۸۶۲ تا ۸۹۰ء) کی وفات کے بعد اس کا بڑا بیٹا سمّباط حکمران ہوا، جو واقعی ایک شجاعانہ کردار کا شخص تھا، لیکن جو کسی طرح بھی اس قابل نہ تھا کہ اپنے بیرونی دشمنوں، یعنی دیاربکر کے شیبانیوں اور آذربیجان کے ساجیوں کا مقابلہ کر سکے۔ وہ شیبانیوں کے خلاف اپنی جدّ و جہد میں ناکام رہا، تاہم کچھ عرصے کے بعد ۲۸۶ھ / ۸۹۹ء میں خلیفہ المعتضد کی مداخلت سے شیبانی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور ارمنی صوبوں کو ان حملہ آوروں سے نجات مل گئی، لیکن ساجی افشین مغرب اور شمال کی جانب اپنی پیش قدمی سے ارمینیہ کو مسلسل خطرے میں مبتلا کر رہا تھا۔ افشین (م ۲۸۸ھ/ ۹۰۱ء) کے ہوشیار بھائی اور جانشین یوسف کے زمانے میں سمباط کے لیے صورت حال اور بھی دشوار ہو گئی۔ یوسف اس چیز کو سمجھ گیا کہ اور سب باتوں سے بڑھ کر اسے اردزرونی خاندان کو اپنی جانب مائل کرنا چاہیے، جو اشوط اوّل کے وقت سے بجراتیوں کے بعد امراء کا سب سے زیادہ باقتدار گھرانہ بن گیا تھا، یہاں تک کہ ۹۰۹ء کے قریب اس نے اس خاندان کے سربراہ جاجیق Gagik کو، جو بسفرجان Vaspurakan کا امیر تھا، شاہی تاج عطا کر دیا؛ یہی وہ اعزاز تھا جس کی تجدید خلیفہ المقتدر نے ۳۰۳ھ/ ۹۱۶ء اور ۳۰۶ھ/ ۹۱۹ء میں کی۔

۹۱۰ء سے لے کر یوسف نے اپنی مہمّوں کے دوران میں ارمینیہ کو تاخت و تاراج کیا اور بالآخر کاپویت Kapoit کے قلعے میں سمباط کو محصور کر لیا، جس کا ساتھ سب امراء نے چھوڑ دیا تھا۔ ۹۱۳ء میں (Adontz کے قول کے مطابق ۹۱۱ء میں) ارمینیہ کے بادشاہ نے اپنے آپ کو دشمن کے حوالے کر دیا، جس نے اسے ایک سال تک قید میں ڈالے رکھنے کے بعد سخت اذیتیں پہنچا کر مروا دیا (۹۱۴ء؛ بقول Adontz ۹۱۳ء)۔ سمباط کے سقوط کے بعد ارمینیہ میں لاقانونیّت کا دَور شروع ہو گیا، اس کا باہمّت بیٹا "آہنی بادشاہ" اشوط ثانی (۹۱۵ تا ۹۲۸ء) بوزنطی فوج کی مدد سے دوبارہ تخت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ یوسف نے شروع میں اس کے ایک عزیز کو اس کے مقابلے میں کھڑا کر کے اس کی مخالفت کی، لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ اشوط اپنے دشمنوں پر سبقت لیے جا رہا تھا یوسف نے اسے تسلیم کر لیا اور اس کے لیے ایک شاہی تاج بھیج دیا (۹۱۷ء کے قریب)۔ ۹۱۹ء میں خلیفہ کی افواج کے ہاتھوں یوسف کی گرفتاری کے بعد، جس نے بغاوت برپا کی تھی، اس کے جانشین سُبُک Sbuk نے اشوط ثانی سے اتّحاد کر لیا تا کہ خلیفہ کی فوجوں کو ملک سے نکال دیا جائے، اور اسے شہنشاہ کے لقب سے سرفراز کیا۔ اس لقب کی رو سے بسفرجان Vaspurakan، آئبیریا اور گرجستان کی ریاستوں اور دوسرے علاقوں پر اشوط کی سیادت تسلیم کر لی گئی۔ اشوط ثانی نے بجراتی اقتدار کو اس کے نصف النہار تک پہنچا دیا اور وسطی اور شمالی ارمینیہ کے بیشتر حصّے پر اس کی حکومت رہی، جہاں سمباط پہلے ہی اس خاندان کے علاقے میں معتدبہ اضافہ کر چکا تھا۔ ارمنی امراء کے باہمی

سلاپ اور اس کے رقیبوں، خصوصًا اردزرونیوں کی جانب سے اس کی سیادت کو برائے نام تسلیم کیے جانے کے بعد اس کے عہد کا خاتمہ بحالتِ امن و عافیت ہوا؛ تاہم دوین کا شہر یوسف کے نائب کے ہاتھ میں رہا۔

جنوبی ارمینیه میں اردزرونی (دیکھیے اوپر) ایک نسبةً چھوٹے علاقے پر (بسفرجان، جس کا دارالسلطنت وان تھا) حکمران تھے۔ ان دو بڑی سلطنتوں کے علاوہ اب تک بعض چھوٹی ریاستوں کا ایک سلسلہ بھی موجود تھا، جن میں سے زیادہ‌تر محض برائے نام بجراتیوں کی سیادت کو تسلیم کرتی تھیں۔ علاوہ ازیں جنوب کی طرف Apahunik اور جھیل وان کے علاقے میں متعدد عرب امراء کی ریاستیں تھیں، جو خودمختار تھیں، لیکن خلافت سے علیحدہ؛ لہٰذا ارمینیه کی تاریخ اپنی وسعت کے اعتبار سے بجراتیوں کی تاریخ کی مرادف نہیں ہے۔

اشوط ثانی کے پورے عہد اور اس کے جانشین اباز Abas (۹۲۰ - ۹۵۳ء) کے عہد کے بہت سے حصّے میں بوزنطی سلطنت اور عربوں کے درمیان جنگ بلا توقّف جاری رہی اور بعض اوقات یہ جنگ ارمینیه کی حدود کے اندر ہوتی رہی۔ شمالی ارمینیه نیز جنوبی ارمینیه میں یونانی جھیل وان کی ارمنی عرب ریاستوں کے خلاف کارروائی کرتے رہے، جو بوزنطی ماخذ کے مطابق شہنشاه رومانوس لیکاپنوس Romanus Lecapenus (۹۱۹ تا ۹۴۴ء) کی اطاعت قبول کرنے پر مجبور ہو گئیں۔ آذربیجان کے آخری ساجی امراء کا اثر و رسوخ ارمینیه میں بمشکل ہی باقی رہ گیا تھا۔ حمدانی حکمران، جو ارمینیه کی سرحد پر واقع دیاربکر کے مالک تھے اور بوزنطیوں سے برابر برسرِ پیکار رہتے تھے، کچھ عرصے کے لیے تمام ارمینیه سے اپنی سیادت منوانے میں کامیاب ہو گئے (بقول مؤرّخ ابن ظافر و ابن الأزرق) اور انھوں نے جھیل وان کے علاقے میں عرب۔ ارمنی ریاستوں پر نسبةً زیادہ مؤثّر اقتدار قائم کر لیا۔ ان ریاستوں نے بعد میں دیاربکر کے مروانی خاندان [رَكَ بان] کے بانی باذ اور اس کے جانشینوں کی سیادت قبول کر لی۔

حمدانیوں کے بعد یه آذربیجان کے بنو مسافر [رَكَ بان] تھے جنھوں نے ارمینیه کے امراء سے اپنی سیادت تسلیم کرائی، ان پر خراج عائد کیا (دیکھیے ابن حوقل، طبع ثانی، ۳۵۴ھ / ۹۵۵ - ۹۵۶ء [کذا، ۹۶۵ - ۹۶۶ء] کے ضمن میں) اور دوین کے مالک بن گئے۔

اشوط ثالث (۹۵۲ تا ۹۷۷ء) نے بجراتی سلطنت کے صدر مقام کو آنی [رَكَ بان] کے چھوٹے سے قلعے میں منتقل کر دیا، جسے اس نے اور اس کے جانشین سمباط ثانی نے شان‌دار عمارتیں تعمیر کر کے مشرق کے ایک درخشنده گوہر کی شکل دے دی۔ اسی کے عہدِ حکومت کا یه واقعه ہے که بجراتی خاندان کے ایک شہزادے کے لیے قارص کے علاقے کی حیثیت بڑھا کر اسے ایک سلطنت کا درجه دے دیا گیا، علاوہ ازیں یه که ۹۶۸ء میں بوزنطی سلطنت نے تَرُون Taron کے علاقے کو، جو ایک بجراتی امیر کی جاگیر تھا، اپنی حدود میں شامل کر لیا۔

سمباط ثانی (۹۷۷ تا ۹۸۹ء) اور اس کے بھائی جاجیق (۹۹۰ تا ۱۰۲۰ء) نے مستعدی اور کامیابی سے حکومت کی، لیکن ایک مضحکه خیز خاندانی حکمت عملی کی وجه سے وہ ہمسایه عیسائی ریاستوں سے تقریبًا مسلسل جنگ و جدال میں الجھ گئے۔ ہمسایه مسلمان امیروں سے بھی ان کی لڑائی رہتی تھی، جنھوں نے موقع پا کر دوین پر قبضه کر لیا، ارمنوں پر خراج عائد کیا اور خود اہلِ ارمینیه انھیں اپنے جھگڑوں میں مداخلت کی

دعوت دیتے رہے؛ چنانچہ فارس کے بجرانی امیر نے سمباط کے خلاف ایک مسافری امیر کو مدد کے لیے بلایا۔ ۹۸۷ - ۹۸۸ء میں سمباط کو آذربیجان کے روّادی امیر کی سیادت تسلیم کرنا پڑی، جو مسافری حکمرانوں کا جانشین تھا اور اسے وہی خراج ادا کرنا پڑا جو گزشتہ سالوں میں اس پر عائد رہا تھا۔

جنوبی ارمینیہ کی دوسری ریاستوں کے بارے میں مُمّلان روّادی سے تنازع میں جاجیق نے تیخ Taik' کے داود Davit' سے اتحاد کر لیا جو آئبیریا Iberia (گرجستان) کے ایک بڑے حصّے کا مالک تھا اور جس نے ۹۹۳ء کے قریب دیاربکر کے مروانی امیر سے مَلاذگِرد چھین لیا تھا، مُمّلان کو دو مرتبہ شکست ہوئی — دوسری بار قطعی طور پر ۹۹۸ء میں ارجیش کے قریب زمبو Tsumb کے مقام پر — اور وہ اس جگہ پناہ گزین ہونے پر مجبور ہو گیا۔

تاہم شہنشاہ بازل Basil ثانی (۹۷۶ تا ۱۰۲۶ء) کا مقصد تمام ارمنی ریاستوں پر قبضہ جمانا تھا۔ وہ تیخ کے امیر داود سے ۹۹۰ء میں یہ وعدہ لینے میں کامیاب ہو گیا کہ وہ اپنے علاقے اپنی وفات پر اس کے حوالے کر جائے گا؛ چنانچہ شہنشاہ نے داود Davit' کی وفات کے بعد، ۱۰۰۰ء میں Taik' اور اس کے علاوہ مَلاذگِرد کو بھی اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ جاجیق اوّل کے انتقال کے بعد بجراتی سلطنت میں انتشار پیدا ہو گیا، جس کی وجہ ایک تو اس کے بیٹوں یوحنّا سمباط Johannes-Sambat اور اس کے چھوٹے بھائی اشوط چہارم کے مابین تخت کے لیے رسہ کشی تھی، دوسرے اس معاملے میں گرجستان کے اور بسفرجان کے بادشاہوں کی مداخلت اور اس کے علاوہ شروع کے سلجوقی حملے۔ باسل ثانی نے ان واقعات سے فائدہ اٹھایا اور کچھ تو الحاق کے ذریعے اور کچھ شہزادوں کے درمیان صلح کرانے کے بہانے سے وہ ارمینیہ میں اپنے اقتدار کو وسیع تر بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ آخری اردزرونی حکمران سنکریم Senek'erim نے ۱۰۲۱ء میں ترکی حملے کے اندیشے سے بسفرجان کو بوزنطی سلطنت کے حوالے کر دیا اور اس کے عوض اسے سیواس (Sebasteia) کا علاقہ دے دیا گیا، جس میں کپادوکیا Cappadocia میں واقع دوسرے علاقوں (قیصریہ Caesarea اور Tzamandos) کا اضافہ کر دیا گیا۔ جھیل وان کی مسلم ریاستیں (اَخلاط، اَرجیش، بَرکَری) ۱۰۲۳ء اور ۱۰۳۴ء کے درمیان ملحق کر لی گئیں۔ آنی کے بادشاہ یوحنّا نے خائف ہو کر اور اپنے علاقوں کو بوزنطی سلطنت سے محصور پا کر آنی پر اپنی وفات تک عارضی قبضہ رکھتے ہوئے شہنشاہ کو اپنا جانشین بنانے کا اعلان کر دیا۔ اشوط چہارم کی وفات (۱۰۴۰ء) پر، جس کے بعد جلد ہی یوحنّا بھی فوت ہو گیا (۱۰۴۱ء)، جو بجراتی سلطنت کے مقبوضات میں اس کا شریک تھا، شہنشاہ میخائیل Michael چہارم نے آخرکار ارمینیہ کو پورے طور پر اپنی سلطنت میں شامل کر لینے کا ارادہ کیا؛ لیکن اس کی فوج کو شکست ہوئی اور ارمنی امراء نے اشوط چہارم کے بیٹے جاجیق ثانی کی بادشاہت کا، جو اس وقت صرف سترہ سال کا تھا، اعلان کر دیا (۱۰۴۲ء)، تاہم قسطنطین التاسع (Constantine Monomachos) نے تخت نشین ہوتے ہی آنی کو ملحق کرنے کا فیصلہ کر لیا اور جاجیق کو کمزور کرنے کی غرض سے اس نے گنجہ کے شدّادی (دیکھیے بنو شدّاد) خاندان کے امیر ذوبن ابوالاسوار کو اس کے خلاف کھڑا کرنے میں کوئی تامّل نہیں کیا۔ دوطرفہ آگ میں گھر کر جاجیق کشاں کشاں قسطنطینیۃ جانے پر راضی ہو گیا اور اسے مجبوراً آنی کو حوالے کرنا پڑا (۱۰۴۵ء)۔ معاوضے کے طور پر اسے کپادوکیا میں Charsianon اور Lykandos

کے اضلاع (themes) میں زمینیں دے دی گئیں ۔ اس کے بعد سے ارمینیه کا بیشتر حصّه براہ راست بوزنطی سلطنت کے نظم و نسق میں آ گیا اور اس سلطنت کے اختیارات کو مرکز میں محدود کرنے کی حکمت عملی سے جو بے اطمینانی پیدا ہوئی اور خلقدونی (Chalcedonian) اہلِ کلیسا کو جو مراعات عطا کی گئیں وہ ایک حد تک سلجوقیوں کی ارمینیه میں کامیابی کا سبب بن گئیں ۔

قارص کی بجراتی سلطنت کو سلجوقی یورش کے بعد کہیں ۱۰۶۴ء میں جا کر بوزنطی حکومت نے اپنے ساتھ ملحق کیا ۔ اس کے آخری بادشاہ جاجیق اباز Gagik - Abas نے اسے شہنشاہ قسطنطین (Constantine Ducas) کے حوالے کر دیا، جس نے معاوضے میں اسے کپادوکیا میں جاگیریں عطا کر دیں ۔

اس طرح اپنے بادشاہوں کی تقلید کرتے ہوے ارمنی قوم کا ایک اہم حِصّه بوزنطی سلطنت کے علاقوں میں آباد ہو گیا، لیکن اس سے پہلے بھی عرصۂ دراز سے ارمنی ارمینیه سے باہر پائے جاتے تھے ۔ یه بات بخوبی معلوم ہے که انھوں نے بوزنطی سلطنت کے لیے سپاہی مہیا کیے، نیز متعدد سپه سالار اور یہاں تک که شہنشاہ بھی ۔ یه ارمنی ہی تھے جنھوں نے مشہور و معروف ملیاس Melias (ارمنی: Mleh) کی سرکردگی میں Lykandos، Tzamandos، Larissa اور Symposion کے علاقوں کو آباد کیا ۔ اس وقت جبکه دسویں صدی کے شروع میں بوزنطی حکومت نے کپادوکیا کے ان علاقوں کو دوبارہ معمور کرنے کا فیصله کیا جو عرب حملوں سے ویران ہو گئے تھے، اور جنھوں نے ان علاقوں کی حفاظت کا ذمّه لیا اور بوزنطی جنگوں میں نام پیدا کیا ۔ مسلم علاقوں میں بھی ارمنی موجود تھے، جو خلفاء کی ملازمت کر رہے تھے، لیکن انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، جیسے که مشہور امیر علی الارمنی نے، جو ارمینیه اور آذربیجان کے والی نامزد ہونے کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد ۸۶۳ء میں فوت ہو گیا ۔ مصر میں بھی طولونیوں کی فوج میں ارمنی قوم کے لوگ پائے جاتے تھے؛ تاہم بوزنطی علاقے میں آ کر ارمنوں کا آباد ہونا سب سے بڑھ کر اہمیّت رکھتا ہے اور اس کی وجه سے دسویں صدی کے نصف ثانی میں کیلیکیا Cilicia اور شمالی شام کے ان علاقوں کو از سرِ نو آباد کرنے میں مدد ملی جنھیں بوزنطی سلطنت نے دوباره فتح کیا تھا اور جنھیں مسلمان باشندے چھوڑ کر چلے گئے تھے ۔ جغرافیانویس المقدسی (BGA، ۳: ۱۸۹) بیان کرتا ہے که اس وقت میں امانوس Amanus ارمنوں سے آباد تھا ۔ اسوغک Asoghik ھمیں یه بتاتا ہے که خاچق [؟] Khačik اوّل (۹۷۲ تا ۹۹۲ء) کی حبریت (pontificate) میں انطاکیه اور طرسوس میں ارمنی اسقف موجود تھے ۔ گیارھویں صدی کے دوران میں ان علاقوں (کپادوکیا، Commagene، شمالی شام اور یہاں تک که عراق عرب، مثلاً الّرھا (Edessa) میں)، ارمنوں کی سرگرمی معتد به تھی ۔ متعدّد ارمنی حکام شہروں میں بوزنطی سلطنت کے نائبین کے طور پر کام کرتے تھے اور شروع کے سلجوقی حملوں سے جو ھلچل پیدا ہوئی اس سے فائدہ اٹھاتے ہوے انھوں نے ارمنی ریاستوں کی بنیاد ڈال دی (دیکھیے مادّۂ ارمن) ۔ اسی زمانے میں مصر کے فاطمی خلفاء کے ہاں بھی ارمنی پائے جاتے تھے ۔ ارمنی بدر الجمالی [رکّ بآن] کی پیروی میں، جو ایک غلام کی حیثیت سے ترقی کر کے شام میں مصری افواج کا سپه سالار ہو گیا تھا اور پھر اس سے بڑھ کر قاھرة میں وزارت کے عہدے پر فائز ہو گیا تھا (۱۰۷۳ تا ۱۰۹۳ء)، مصر میں جن ارمنیوں کا ورود ہوا ان میں اوّل تو وہ لوگ تھے جنھیں اس نے پہلے ہی اپنے گرد و پیش اکھٹا کر لیا تھا اور دوسرے وہ لوگ جنھیں اس نے وہاں بلایا اور جنھوں

نے نہ صرف فوج میں بلکہ انتظام ملکی کے اداروں میں بھی ملازمت اختیار کر لی ۔ ان ارمنوں نے فاطمی خلفاء کو متعدّد وزیر مہیّا کیے، جن میں سے ایک بہرام [رَكَ بان] اپنے عیسائی مذہب پر قائم رہا ۔ اس طرح مصر میں ایک اہم ارمنی آبادی کے داخلے سے وہاں بہت سی ارمنی خانقاہیں اور عبادتگاہیں وجود میں آ گئیں، نیز ایک ارمنی کیتھولک کلیسا (Catholicosate) بھی ۔ بعض فاطمی خلفاء بھی ارمنوں پر نظر عنایت رکھتے تھے ؛ اس موضوع پر دیکھیے M. Canard : *Un vizir chrétien á l'époque fatimite*، در *AIEO*، الجزائر ۱۹۵۳ء، ج ۱۲ اور *Notes sur les Arméniens en Égypte à l'époque fatimite*، وہی رسالہ، ج ۱۳ (۱۹۵۵ء)؛ قب J. Laurent : *Byzance et les Turcs Seldjoucides dans l'Asie Occidentale jusqu'en 1081*، در *Annales de l'Est*، سال ۲۸، جزو ۲، پیرس ۱۹۱۳ء (۱۹۱۹ء) ۔

(M. CANARD)

۲ (ب) ۔ اہلِ ارمینیہ ترکوں اور مغلوں کے زیر حکومت :

جب یہ آخری واقعات رونما ہو رہے تھے تو ترکمان، جن کی قیادت کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ سلجوقی خاندان کے ہاتھ میں آ گئی تھی، مسلم ایران کو ارمنی ۔ بوزنطی سرحدوں تک فتح کر رہے تھے ۔ اگرچہ یہ حملہ شروع میں ارمنی علاقوں کے بوزنطی سلطنت کے ہاتھ سے نکل جانے کا سبب نہیں تھا، جیسا کہ بعض دفعہ وثوق سے کہا جاتا ہے (*JA*، ۱۹۵۳ء، ص ۲۷۵ تا ۲۷۹ و ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۹ تا ۱۳۳)، تاہم پانچویں / گیارھویں صدی میں وہ ارمنوں کے لیے ایک ہولناک خطرے کا پیش خیمہ تھا ۔ ترکمان تاخت و تاراج کے ایک دَور کے بعد ملاذگرد کی جنگ (دیکھیے ملاذگرد) بوزنطی اقتدار کے خاتمے کی علامت تھی اور ارمینیہ، کپادوکیا اور ایشیاے کوچک کے بیشتر حصّے میں ہر جگہ ترکمان آباد ہو گئے ۔ آذربیجان کی حدود پر واقع ارمنی علاقے سلجوقی سلطنت میں شامل کر لیے گئے، بحالیکہ مغربی اور وسطی علاقوں نے مختلف ریاستوں کی شکل اختیار کر لی : اَخلاط [رَكَ بان] کی ریاست، جس کی بناء ایک باجگزار سلجوقی امیر سُکْمان [سقمان] القطبی نے ڈالی، جس نے شاہ ارمن کا بلند پایہ لقب اختیار کر لیا؛ آنی Ani [رَكَ بان] کی ریاست، جو سلجوقی حکمرانوں نے اَرّان کے سابق حکمران خاندان کی ایک شاخ موسوم بہ شدّادین کو عنایت کر دی (مینورسکی V. Minorsky : *Studies in Caucasian History*، ۱۹۵۳ء، ص ۷۹ تا ۱۰۶) اور آخر میں ارزروم میں سلتوقیوں (Saltukids) اور اِرزِنجان میں منگوجاقیوں (Mangudjakid) کی خودمختار ترکمان ریاستیں ۔ اسی اثناء میں کپادوکیا کے دانشمند خاندان اور اناطولیا اور تاوروس Taurus کے سلجوقی حکمران مَلَطْیہ پر قبضے کے لیے آپس میں جھگڑتے رہے اور دیاربکر کو بالآخر اَرْتُقی خاندان نے اپنے علاقے میں ضمّ کر لیا ۔ یہ صورت حال ساتویں / تیرھویں صدی کے شروع میں تبدیل ہو گئی، جبکہ دیاربکر کے بیشتر حصّے اور اخلاط کی ریاست کو مصر و شام کے ایوّبیوں نے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا ۔ بعد میں ارمینیہ اور ایشیاے کوچک پر خوارزمیوں کی عارضی یورش کے بعد ارزنجان اور ارزروم کی ریاستیں مع اخلاط کی ریاست کے ایشیاے کوچک کی متحد اور بااقتدار سلجوقی سلطنت میں شامل کر لی گئیں، جس طرح کہ دانشمندی علاقے پہلے ہی شامل کر لیے گئے تھے؛ تاہم اَرّان اور آنی کے علاقوں میں اہل ارمینیہ اگر خود مختار نہیں ہوے تو کم از کم ایک عیسائی (لیکن ایک مختلف کلیسا سے تعلّق رکھنے والی) سلطنت کی حکومت میں آ گئے، جس کی وجہ آذربیجان اور شدّادی خاندان کے صرف

پر گرجستان کی حدود کی توسیع تھی۔

اگرچہ بعض ارمنوں نے [سلجوقی] حملہ آوروں سے سمجھوتے کر لیے تھے اور بہر صورت بیشتر نے ان سے شرائط طے کر لینے کی کوشش کی تھی تاہم شروع کے مرحلوں میں جو تباہی برپا ہوئی اس کی وجہ سے اس نقل وطن میں مزید ترقی اور اضافہ ہو گیا جس کی محرّک بوزنطی حکمت عملی تھی اور جس نے اب تاوروس Taurus کے پہاڑوں اور کیلیکیا کے میدان کا رخ اختیار کر لیا۔ ملاذگرد کی جنگ کے بعد کچھ عرصے کے لیے کیلیکیائی تاوروس سے لے کر ملطیہ تک تمام علاقے بشمولیت الرُّها و انطاکیہ ایک سابق ارمنی۔ بوزنطی سپہ سالار فلیرٹیس Philaretes کی سرکردگی میں دوبارہ متّحد ہو گئے، جس کے اخلاف صلیبی مجاہدین کی آمد کے وقت تک تاوروس میں بمقام الرُّها و ملطیہ ترکی سیادت کے تحت اپنی جگہ پر بدستور قائم تھے۔ اس وقت شامی۔ عراقی سرحدوں کی ارمنی آبادیاں انطاکیہ اور الرُّها کی آزاد حکومتوں میں شامل کر لی گئیں، لیکن کیلیکیا میں ایک قومی حکمران خاندان، روبانی (Rupenians) نے بتدریج خودمختاری حاصل کر لی۔ اس کے عروج نے، جو ۱۱۹۰ء میں لیو Leo اعظم کے شاہی لقب کے تسلیم کیے جانے سے مؤکّد ہو گیا، اتنے ارمنوں کو اپنی جانب کھینچ لیا کہ یہ علاقہ بجا طور پر ارمینیۃ الصغری کہلا سکتا تھا۔ یہاں ہمارے لیے بالترتیب اس خاندان کی تاریخ بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ محض اس واقعے کی جانب توجّہ دلانا ہے کہ اپنے ہمسایوں اور مخالف طبقوں کے خلاف جدّ و جہد نے شہزادہ مُلیح Mleh کو وقتی طور پر (۱۱۷۰ تا ۱۱۷۴ء) اس پر آمادہ کر دیا کہ وہ اسلام قبول کر لے تا کہ اس طرح وہ نور الدّین [رک بآں] کی حمایت حاصل کر سکے، نیز یہ کہ ساتویں / تیرھویں صدی میں ایک نسبةً طویل عرصے کے لیے جدید ہیتھومی (Hethumian) خاندان کے عہد میں اس سلطنت کو ایشیاے کوچک کے سلجوقیوں کے خلاف سخت جنگیں کرنا پڑیں اور بعض وقتوں میں ان کی ایک مبہم سی اطاعت بھی اختیار کرنا پڑی (قب مقالہ از P. Bedoukian جو Amer. Numismatic Society کے لیے زیر اشاعت ہے)۔

بااین ہمہ جب ایک مرتبہ شروع کی تباہی کا دَور ختم ہو گیا اور پایدار ریاستوں کی تنظیم ہو گئی تو مسلم اقتدار کے ماتحت ارمنوں کی حالت اس سے چنداں بدتر نہ تھی جیسی کہ وہ اس سے پہلے کی مسلم حکومتوں کے ماتحت رہی تھی۔ اگر ملک شاہ سے بالکل قطع نظر کر لی جائے، جس کی تعریف و توصیف کرنے میں ارمنی مؤرخین رطب اللّسان ہیں، تو بھی یہ کہنا دشوار ہے کہ اس زمانے میں ایشیاے کوچک کی ریاستوں کو کسی طرح کی بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا، جہاں ایک کلیسائی تنظیم، خانقاہیں اور کچھ ثقافی سرگرمی باقی رہ گئی تھی (قب مثلاً S. Der Nersessian : *Armenia and the Byzantine Empire*، ہارورڈ Harvard ۱۹۴۷ء، ص ۱۳۳) اور بڑے ارمنی شہر جیسے کہ ارزنجان اور ارزروم برقرار تھے۔ ڈرامائی نوعیت کے جو بھی واقعات ظہور میں آئے وہ خاص اسباب کا نتیجہ تھے۔ ان میں سب سے پہلے ۱۱۸۰ء کے قریب جبل سسون کے ارمنوں کا قتل عام تھا، جو اس علاقے کے تقریباً خودمختار ترکمانوں اور کردوں کے درمیان فتنہ و فساد کا نتیجہ تھا اور بالخصوص الرُّها کی عیسائی آبادی کے ایک حصّے کا اس موقع پر قتل عام جب یہ شہر زنگی نے ۱۱۴۴ء میں اور نورالدین نے ۱۱۴۶ء میں فرنگیوں (Franks) سے دوبارہ فتح کیا۔

بنیادی طور پر صحیح بات یہ ہے کہ ارمنوں نے مختلف اوقات میں اپنے مسلم آقاؤں کے ہاتھوں

جو تکلیف اٹھائی اس کے اسباب مذہبی نہیں بلکہ سیاسی تھے۔ باوجود کسی قدر اختلاف کے مغرب کے ارمنی بالعموم فرنگیوں کے ''شرکائے جرم'' کے طور پر کام کرتے تھے۔ علاوہ ازیں ارمنی کلیسا میں جو مناقشات اکثر پیدا ہوتے رہتے تھے ان کا سبب بھی سیاسی تھا، خصوصاً ارمینیۂ الکبری کی مسلم ریاستوں کے ارمنوں — جنھیں سب سے پہلے اس چیز کا خیال رہتا تھا کہ وہ اپنے آقاؤں کو ناراض ہونے کا موقع نہ دیں — اور کیلیکیا کے ارمنوں کے درمیان مناقشہ، جن کا میلان زیادہ‌تر لاطینی ممالک کی جانب تھا۔ اسی طرح مغل حملے کے معاملے میں بھی ارمنوں کی اپنی روش ہی نے ان کی جانب اسلامی طاقتوں کے ردِّ عمل کی تعیین کی۔

مغل سلطنت کے قیام سے مشرق قریب کی مختلف مذہبی جماعتوں کے کوائف زندگی میں گہرے تغیّرات کا آغاز ہو گیا۔ جو اسلامی ریاستیں مغلوں نے فتح کیں ان میں انھوں نے بالعموم مذہبی اقلیتوں بالخصوص عیسائیوں کی تائید پر انحصار کیا۔ اپنے مشرقی ہم‌مذہب لوگوں کی مرسلہ اطلاعات سے اچھا اثر لیتے ہوئے ہیثوم Hethum اوّل نے شام اور ایشیائے کوچک کے مسلمانوں کے خلاف بحیرۂ روم کے ساحلوں پر مغلوں کے پیشرو کے طور پر کارروائی کی، لیکن ارمنوں کے اس فعل نے بجائے خود مسلمانوں کے غیظ و غضب کو برانگیختہ کر دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب مملوکوں نے مغلوں کے خلاف جنگ کا آغاز کیا تو سلطنت کیلیکیا کی سرکوبی ان کے بڑے مقاصد میں شامل تھی۔ آٹھویں / چودھویں صدی میں مغل سلطنت کے انقراض سے ارمنی بے یار و مددگار رہ گئے اور کیلیکیا کی سلطنت کا صدر مقام سِس Sis ۱۳۷۵ء میں مفتوح ہو گیا۔ نویں / پندرھویں صدی میں کیتھولیکوس Katholikos کے صدر مقام کو پیچھے ہٹا کر دریائے الرس کے قریب Etchmiadzin میں منتقل کر دیا گیا۔

تاہم ارمینیۂ الکبری میں صورتِ حال دیر تک موافق نہ رہی۔ ۱۳۰۰ء کے قریب مغل مسلمان ہو گئے اور گرچہ ان کی رواداری اس سے متاثر نہیں ہوئی تو بھی کسی خاص حفاظت کا سوال باقی نہ رہا۔ علاوہ ازیں مغل حکومت نے ارمینیہ میں خانہ‌بدوش عنصر کی مقدار بڑھا دی تھی، بالخصوص ترکمان عنصر کی، جس سے کاشت کاروں کو، جو زیادہ‌تر ارمنی تھے، بہت نقصان پہنچا۔ بعد میں ارمینیۂ الکبری کو اپنے ہمسایہ ملکوں کے ساتھ تیمور کا تند حملہ برداشت کرنا پڑا اور نویں / پندرھویں صدی میں آق قویونلو [رک بآں] کے ترکمان خاندان کی سرکردگی میں ایک پائدار اور بخوبی منظّم ریاست کا قیام ارمنی قوم کے سابق اقتدار کو بحال کرنے کے لیے کافی ثابت نہ ہوا۔ اب بہت سے ارمنوں نے دوبارہ نقلِ وطن شروع کیا، اس مرتبہ زیادہ‌تر بحرِ اسود کے شمال میں واقع علاقوں کی طرف۔ عثمانی ترکوں اور صفویوں کے مابین جنگیں اب بھی ارمنی سر زمین پر لڑی جاتی تھیں اور بعد میں آذربیجان کے ارمنوں کے ایک گروہ کو فوجی تحفّظ کے ایک اقدام کے طور پر اصفہان اور دوسرے مقامات میں جلاوطن کر دیا گیا۔ نیم خودمختار ریاستیں آذربیجان کے شمال کی طرف قرہ‌باغ کے پہاڑوں میں متبدّل حالات و کوائف کے ساتھ باقی رہیں، لیکن اٹھارھویں صدی میں ان کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

مآخذ: (علاوہ عمومی تصانیف کے:) گیارھویں صدی سے لے کر پندرھویں صدی تک کی مشرقِ قریب کی تاریخ سے متعلق سب زبانوں میں جو عام مآخذ ہیں ان کا یہاں ذکر نہیں کیا جائے گا۔ ان کا مطالعہ صلیبی جنگوں کے ضمن میں، *Syrie du Nord* میں، جس کا ذکر نیچے کیا گیا ہے، مل جائے گا، ص ۱ تا ۱۰۰۔ یہاں بارھویں اور تیرھویں صدی کے ارمنی مؤرخین کی جانب

خاص طور پر توجّہ مبذول کرائی جانے کی، خصوصاً الرّہا کے متی Matthew اور گمنام "شاھی مؤرخ" کی جانب، جن سے مذکورِ زبر Alishan نے اپنی تصانیف میں استفادہ کیا ھے (متن کی ایک طبع مُکرّر Skinner نے تیار کی ھے) اور مغل فتح کے زمانے کی ارمینیۃ الکبرٰی کے مؤرخین کی جانب بھی ۔ مؤخرالذکر میں سے *History of the Nations of the Archers*، جسے عرصے تک راھب ملاکی Malachi کی جانب منسوب کیا جاتا رھا تھا، اس کے مرتبین و مترجمین R. P. Blake اور R. N. Frye (در *Harvard Journal of Asiatic Studies*، ج ۱۲، ۱۹۴۹ء) نے اس کے حقیقی مصنّف Akanc کے Cregory کے نام سے دوبارہ منسوب کیا ھے ۔ قرونِ وسطٰی کی آخری دو صدیوں کے لیے صرف ایک قابلِ ذکر ارمنی تذکرہ موجود ھے، یعنی Medzoph کے اساس Thomas کا، جس کا ایک حصّہ F. Nève کی کتاب *Exposé des guerres de Tamerlan e.c.* (برسلز، ۱۸۶۰ء) میں فرانسیسی زبان میں دستیاب ہو گیا ھے ۔ صفوی عہد کے لیے دیکھیے تبریز کے آرکل Arakel کی تصنیف، مترجمۂ M. F. Brosset، بعنوان *Collection d'Auteurs arméniens*، ج ۱ ۔

جدید تصانیف: (۱) J. Laurent: *Byzance et les Turcs Seldjoucides*، ۱۹۲۰ء؛ (۲) Cl. Cahen: *La première pénétration turque en Anatolie, Byzantion*، ۱۹۴۸ء؛ (۳) وھی مصنّف: *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*، ۱۹۴۰ء؛ (۴) صلیبی جنگوں کی تواریخ از de Grousset و Runciman اور فلیڈیلفیا کی *History of the Crusades*، جس کی تصنیف میں متعدد مصنفین شریک تھے؛ (۵) L. Alishan: *Sissouan*، فرانسیسی ترجمہ، وینس ۱۸۹۹ء؛ (۶) *Recueil des Historiens des Croisades*، در *Historiens arméniens*، ج ۱، مقدمہ، از Dulaurier؛ زمانۂ حال کے دیگر مخصوص مطالعات میں (۷) O. Turan: *Les Seldjoucides et leurs sujets non-musulmans*، در *Studia Islamica*، ج ۱، ۱۹۵۳ء۔

(CL. CAHEN)

۲ ۔ (ج) عثمانلی ترکی ارمینیه

عثمانلی ترکوں نے مغربی ارمینیه کو چودھویں صدی کے آخری دس سالوں میں بایزید اوّل کے عہد میں فتح کیا اور مشرقی ارمینیه کو اس کے بعد کی دو صدیوں میں، محمّد ثانی اور سلیم اوّل کے عہد میں ۔ بالآخر وہ پورے ارمینیه، کلاں (grosso) و خرد (modo) کے، جو ایک دوسرے سے زیادہ‌تر دریاے فرات کی بالائی شاخوں کے ذریعے الگ ھیں، مالک بن گئے، سواے ایرانی و ترکی ریوان Revan میں واقع اریوان Erivan (یا زیادہ صحیح طور پر Erevan) کی ریاست کے، جو ایک ایسا خطّہ ھے جس میں Ečmiadzin (ترکی میں اوچ کلیسا) کا بطریقی مستقر اور ارمینیه کے بادشاھوں کے قدیم دارالسلطنتوں کے آثار باقی ھیں ۔ یہ خطّہ جو ماوراے قفقاز میں وسطی الرّس (Araxes) پر واقع ھے اور جس کے بارے میں ایک طویل عرصے تک ترکوں اور ایرانیوں میں تنازع رھا، ترکمان چای کے صلح نامے (یکم فروری ۱۸۲۸ء) کے رو سے روسیوں کے سپرد کر دیا گیا، جنھوں نے اس وقت سے اس علاقے میں ارمینیه کی سوویٹ فیڈرل ری پبلک بنا دی ھے ۔ اس خطّے کے جنوب میں کوہ اراراط (ترکی میں آغری طاغ؛ ارمنی میں مصِیص Masis) واقع ھے، جس پر مغربی سیّاح جماعتیں وقتاً فوقتاً کشتی نوح[۲] کے بقیات تلاش کرتی رھی ھیں اور انھیں پا لینے کا دعوی کرتی ھیں ۔ یہ وہ نقطہ ھے جہاں ترکی، ایرانی اور روسی سرحدیں باھم ملتی ھیں ۔

اس کے برعکس قارص کا صوبہ، جو ۱۸۷۸ء میں روسیوں کے حوالے کر دیا گیا تھا، ترکی نے ۱۹۱۸ء میں دوبارہ حاصل کر لیا ۔

ترکی حکومت کی لغت میں — خاص طور سے

اصلاحات کے اس لائحۂ عمل کے سلسلے میں جس کا وعدہ یورپی طاقتوں سے کیا گیا تھا اصطلاح ”ولایتِ ستّہ“ یا ”چھے صوبے“ (یعنی ارمنوں سے آباد) اختیار کی گئی، جو یہ ہیں: وان، بتلیس (متبادل بہ موش)، ارزروم، خربوت، سیواس اور دیاربکر۔ اس نام میں مرعش (Marʿas͟h) کی سنجق کو نظر انداز کر دیا گیا، جو حلب کی سابقہ ولایت کا ایک حصّہ تھی اور اسی طرح آدنہ (کیلیکیا Cilicia یا آرمینیة الصغرٰی، اس اصطلاح کے محدود مفہوم میں) کی سابق ولایت کو بھی۔

ترکی اقتدار کا نتیجہ یہ نہیں ہوا کہ ارمنی ترکوں میں گھل مل جاتے، کیونکہ مذہب کے فرق کی وجہ سے ان کی علیحدہ حیثیت محفوظ رہی؛ اگرچہ بہت سے ارمنوں، خصوصاً مردوں اور رومن کیتھولک لوگوں نے ترکی کو اپنی دوسری بلکہ پہلی زبان کے طور پر اختیار کر لیا۔

قسطنطینیة کی فتح کے بعد ارمنی قوم کی زندگی میں ایک اہمّ تغیّر واقع ہوا۔ ۱۴۵۳ء تک اس ملک کی قیادت تین بطریق یا kathog͟hikos (katholikos) کرتے تھے، یعنی ۱۔ Ečmiadzin کا بطریق، جو ۱۴۴۱ء سے اس خانقاہ میں بحال کر دیا گیا تھا؛ ۲۔ کیلیکیا میں واقع سِس (Kozan موجودہ Sis) کا بطریق، جو اس شہر میں ۱۲۹۲ء سے مقیم رہا تھا اور اوّل الذّکر کو تسلیم نہیں کرتا تھا؛ ۳۔ آغتمر (جھیل وان میں ایک چھوٹے سے جزیرے) کا بطریق؛ ۱۱۱۳ء سے یروشلم کے ارمنی اسقف کو بھی بطریق کے القاب اور نشانات حاصل ہیں۔

بوزنطہ کی فتح کے بعد سلطان محمّد ثانی نے اپنے سیاسی نظریات کی مطابقت میں بروسہ کے ارمنی اسقف جوآشیم Joachim کو استانبول طلب کیا اور اس کا تقرر بطریق کے طور پر ان سب جماعات کے ساتھ کر دیا جو یونانی اورتھوڈوکس Orthodox کلیسا کے بطریق کو حاصل نہیں۔ اس طرح ارمنی قوم (ترکی: مِلّت) کی تشکیل ہوئی۔ ایک مجلس اہل کلیسا کی اور ایک عوام کی اس بطریق کی مددگار تھی؛ جس کا انتخاب معمولی اسقفوں سے بالاتر ”prelates“ میں سے کیا جاتا تھا اور جو مُرَخَّسَہ کہلاتا تھا، جس کا صحیح مفہوم ہے ”ولی پجاری“ (سریانی مارقسہ سے، ترکی۔ عربی لفظ، مُرَخَّصَہ سے اشتقاق کو رد کر دینا چاہیے)۔ قسطنطینیة کے بطریق کی جائے سکونت قُمقُپو محلّہ ہے۔

اس وقت سے ارمنوں کی حالت بہتر ہو گئی اور آگے چل کر وہ ترکی میں ایک اہمّ حیثیت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے، خصوصاً بینکرز bankers (صرّاف، صحیح مفہوم میں money changers) کے طور پر۔ Ubicini (Letters sur la Turquie، ۱۸۵۳ء، ۲ : ۲۱۱ تا ۲۱۴) نے ان کی اس حقیقۃً مستحکم حیثیت کے بارے میں بعض دلچسپ تفصیلات دی ہیں، جو انھیں ترکی صوبائی حکّام اور بالعموم ترکی حکومت سے معاملات طے کرنے میں حاصل ہو گئی تھی۔ وہ تاجر بھی تھے (زیادہ تر کپڑے کے تاجر) اور مستعد کارواں سالار، جو استانبول، مالدیویا، پولینڈ (Lemberg اور Lwów)، نورنبرگ، بروجس اور اینٹورپ کے درمیان روابط قائم رکھتے تھے۔ صنّاعوں کی حیثیت سے یہ لوگ معمار، رنگ ساز، ریشمی کپڑے تیار کرنے والے اور طباعت کا کام کرنے والے تھے (استانبول میں ارمنی مطبع ۱۶۷۹ء میں قائم ہوا)۔ یہودیوں کی طرح وہ نوجوان ترکوں کے انقلاب تک فوجی خدمت سے مستثنٰی تھے۔

ترکی آرمینیہ کی تاریخ میں اہمّ ترین واقعات حسب ذیل ہیں:۔

(۱) مذہبی تفرقہ: اس کا نتیجہ ایک Uniate کیتھولک فرقے کی تشکیل اور [عقائد کی بناء پر] اندرونی ظلم و تعدّی کی شکل میں ظاہر ہوا (پروٹسٹنٹ تبلیغ کو اس میں نسبۃً کم دخل تھا)؛

(۲) انقلابی سرگرمی؛

(۳) جبر و تشدّد اور قتلِ عام۔

بارھویں صدی سے ارمینیہ میں رومن کیتھولک تبلیغ وقتاً فوقتاً کامیاب ثابت ہوتی رہی تھی۔ اس کی تجدید فلورنس کی عالمگیر کلیسائی مجلس (۱۴۳۸ تا ۱۴۴۵ء) نے اور ۱۵۸۷ء میں مشہور و معروف پوپ Sixtus Quintus نے شام کے ارمنیوں میں کی، لیکن اس کا سب سے زیادہ باقوّت محرّک Mechitar (متولّد بہ سیواس ۱۶۷۵ء، متوفّی بہ وینس ۱۷۴۹ء) کی شکل میں رونما ہوا۔ یسوعیین کے اثر سے کیتھولک مذہب قبول کر کے وہ ایک نمایاں مذہبی جماعت قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا، جو اس کے نام سے موسوم تھی۔ وینس کی جمہوریہ نے ۱۷۱۷ء میں Mechitar کی جماعت کے لوگوں کو لیڈو Lido کے قریب واقع سینٹ لازار St.-Lazare کا چھوٹا سا جزیرہ دے دیا، جہاں ایک قدیم جذامی دارالشفاء میں ان کی خانقاہ قائم ہو گئی۔ Mechitar کی وفات کے بعد اختلاف پیدا ہو گیا اور کچھ پادری ٹریسٹ Trieste چلے گئے اور بعد ازآں وی آنا (۱۸۱۰ء)۔ پیڈوا Padua میں بھی اس جماعت کی ایک معاون شاخ تھی، جو پیرس میں منتقل ہو کر وہاں بیس سال تک موجود رہی۔ Mechitar کی جماعت کے پاس بیش قیمت کتب خانے (بہت سے مشرقی مخطوطات) اور مطابع تھے۔ ان مطابع سے وہ تاریخ اور فلسفۂ لغات سے متعلق کتابیں شائع کرتے تھے، جن میں ترکی اور ارمنی دونوں زبانوں کے مطالعات کو جگہ دی جاتی تھی۔

Mechitar کے دورِ زندگی ہی میں کیتھولک جماعت کی انتہائی متعصّب تبلیغ نے، جو ارمنی قوم کے سب سے زیادہ دولتمند اور سب سے بڑھ کر روشن خیال طبقے میں کامیابی حاصل کر رہی تھی، گریگری (Gregorian) عقیدے کے بطریقوں میں ایک زور دار ردّ عمل پیدا کر دیا تھا۔ مؤخّرالذّکر کو ترکی حکومت کی تائید حاصل تھی، جو ان ”فرنگی سازشوں“ کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتی تھی۔

ارمنی کیتھولک فرقے کے لوگوں میں شہادت کے دلدادہ افراد موجود تھے، جنھوں نے اپنا عقیدہ ترک کرنے سے ہر حالت میں انکار کیا، جیسا کہ Der Gomidas یا Don Cosme اور اس کے دو پیرووں نے کیا (۱۷۰۷ء)۔ وہ Carbognano کے Cosme Comidas کا دادا تھا، جو ہسپانوی سفارت میں ترجمان اور اطالوی زبان میں ترکی نحو کی ایک کتاب کا مصنّف تھا (روم ۱۷۹۴ء)۔ ۱۷۹۰ء میں کیتھولک مذہب والوں نے مزید مظالم برداشت کیے، یہاں تک کہ ۱۸۱۵ اور ۱۸۲۸ء میں بانی اصلاحات سلطان محمود ثانی کی حکومت کے دوران میں بھی۔

اس کے برعکس انھوں نے فرانسیسی سفراء اور یسوعیین کو اپنا مددگار پایا۔ غیر دوراندیش M. de Ferriol نے باب عالی سے بطریق Avedis کے اخراج کی منظوری حاصل کر لی، جو کیتھولک فرقے کے لوگوں سے عناد رکھتا تھا، جس کے بعد مؤخّرالذّکر کو اغوا کر لیا گیا اور باستیل Bastille میں قید کر دیا گیا۔ اس نے ۱۷۱۱ء میں پیرس میں François Pélis de la Croix کے مکان میں وفات پائی؛ اسی زمانے میں یسوعیین نے ارمنی مطبع کو بند کر دیا۔

۱۸۳۰ء میں جنرل Guilleminot نے، جو فرانسیسی سفیر بھی تھا، کیتھولک فرقے کے لوگوں کے لیے ایک علیحدہ کلیسائی نظام کی منظوری حاصل کر لی اور ۱۸۶۶ء میں Mgr. Hassun نے، جو پہلے ہی قسطنطنیہ کا بطریق (vicar) تھا، تمام ترکی سلطنت کے لیے کیلیکیا Cilicia کے کیتھولک - ارمنی بطریق کا لقب اختیار کر لیا۔

ارمنی بغاوتوں کو کس سبب سے منسوب کیا جائے؟ ان کا سبب یقیناً مادّی منفعت کا خیال نہیں ہو سکتا۔ غیر جانبدار Ubicini (کتاب مذکور، ۲: ۴۴۷) نے لکھا ہے: ’’ان سب قوموں میں جو باب عالی کی حکومت میں ہیں ارمنی ایک ایسی قوم ہیں جن کے بیشتر مفاد ترکوں سے مشترک ہیں اور جو ان مفادات کو برقرار رکھنے میں سب سے زیادہ براہ راست دلچسپی رکھتے ہیں‘‘؛ نیز دیکھیے Victor Bérard: *La Politique du Sultan* (عبدالحمید ثانی)، ۱۸۷۷ء، ص ۹۴۔ سرکاری تحریروں میں اور یونانیوں اور مقدونیوں سے مقابلے کی صورت میں ارمنوں کو ملّتِ صادقہ (وفادار قوم) کی اصطلاح سے موسوم کیا جاتا تھا۔

ارمنی بے چینی کے اسباب حسب ذیل تھے:- ۱ - کرد اور چرکسی آباد کاروں کا پریشان کن اور تکلیف دہ برتاؤ اور لوٹ مار کی وہ حرکتیں جو ان سے سرزد ہوتی رہتی تھیں؛ ۲ - ترک حکّام کی لاپروائی، ناجائز مطالبات اور تحصیل بالجبر؛ ۳ - روسی ترغیب و تحریص، خاص طور پر ۱۹۱۲ء سے لے کر؛ ۴ - حصولِ آزادی کا بڑھا ہوا شوق ایک ایسی قوم میں جو بالعموم جری اور باہمت ہے، جو اس پر نازاں ہے کہ وہ دنیا کی قدیم ترین معلومہ اقوام میں سے ہے اور جو اب بھی حسرت و اشتیاق سے ان مختصر ادوار کو یاد کرتی رہتی ہے جن کے دوران میں وہ اپنی آزادی برقرار رکھنے میں کامیاب رہی تھی۔ بعض اضلاع تو فی الواقع اپنی آزادی قائم رکھنے میں کامیاب بھی رہے، مثلاً زیتون (اب سلیمانلی، مرعش کی موجودہ ولایت میں) کے ناقابلِ تسخیر پہاڑی، ھاچن Haçin (اب سائم بیلی Saimbeyli، سیحان کی موجودہ ولایت میں) اور ساسون Sasun (کابل جوز Kabilcoz، سعرد (Siirt) کی موجودہ ولایت میں)؛ ۵ - انقلابی جماعتوں کی سرگرمیاں، جو بعض دفعہ خاص طور پر بے باکانہ ہوتی تھیں، جیسے کہ روز روشن میں چوبیس ارمنوں کے مسلح حملے اور غلاطہ Galata میں ترکی بنک کے محاصرے (۲۶ اگست ۱۸۹۶ء) کا واقعہ۔ انتہاپسند یا دہشت پسند انقلابی تشنکستیون Tashnaksutyun کہلاتے تھے۔ ایک نسبۃً اعتدال پسند جماعت ھنچاک Hinčak بھی موجود تھی، جسے ۱۸۸۷ء میں پیرس میں قفقاز سے آئے ہوئے ایک ارمنی اویدس نذربیک Avedis Nazarbek نامی نے بنایا تھا۔

یہ سب اسباب ظلم و ستم کی ایک شدید مہم کا باعث یا بہانہ بن گئے، جس نے بڑے پیمانے پر لوگوں کی جلاوطنی اور قتلِ عام کی شکل اختیار کر لی۔ حکّام کی چشم پوشی یا ان کے ایماء سے مذہبی تعصّب اور قومی تنفّر کا ایک طویل اور متعدّی ہیجان ایسے لوگوں میں پیدا ہو گیا جو طبعاً نہ صرف نرم دل واقع ہوئے تھے بلکہ کمزوروں کی مدد و حمایت کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ ترکی میں ارمنوں کی مظلومیت ارز روم کے معاملے (۲۵ فروری ۱۸۹۰ء) سے شروع ہوئی۔ یہ متعدّد بحرانوں سے گزری، بالخصوص ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۶ء اور ۱۹۰۹ء (آدنہ میں)، اور ۱۹۱۵ء میں پہلی عالم گیر جنگ کے دوران میں ارمنوں پر اس باقاعدہ جور و تشدّد کی شکل میں جس کی تنظیم نوجوان ترکوں کی حکومت نے کی تھی، وہ اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔

۱۹۲۰ء کی ارمنی - ترکی جنگ: ۱۹۱۷ء میں انقلابی تحریک سے متأثر روسی محاذ کے ٹوٹنے کے بعد، جو ترکی میں طرابزون اور ارزنجان کی مغربی سمت سے گزرتا تھا، ماوراے قفقاز کی حکومت کی مرتّب کردہ فوج ہی کو زیادہ تر ترکی جوابی حملے کی روک تھام کرنا پڑی۔ اس فوج کو ہزیمت ہوئی اور اسے ترکی علاقے سے باہر دھکیل دیا گیا (ترکی نے ارمنی جمہوریت سے باطوم کا معاہدہ ۴ جون ۱۹۱۸ء

کو چلے گئے) - ۱۹۲۰ء میں مصطفیٰ کمال پاشا نے ایک بلا اعلانِ جنگ کی حالت کو ختم کرنے کے لیے جنرل کاظم قرہ بکر کو، جس کے ہاتھ میں پندرھویں فوج کی کمان تھی، شمال مشرقی محاذ کی کمان سونپ دی - تاشناک Tashnak جماعت کی وفادار "متحدہ ارمنی جمہوریت" کی فوجیں دوبارہ شکست کھا گئیں اور ۲ دسمبر ۱۹۲۰ء کے الگزنڈروپولیس Alexandropolis (ترکی میں گمرو Gümrü، موجودہ Leninakan) کے معاہدے نے ان فتوحات کی توثیق کر دی جو ترکوں نے حاصل کی تھیں، جن میں سب سے زیادہ اہم شہر قارص کی بازیابی تھی۔

مآخذ: جہاں تک معلوم ہے ترکی ارمینیہ سے خاص طور پر متعلق کوئی بھی تصنیف کسی مغربی زبان میں موجود نہیں (ارمنی زبان کی تصانیف تک میری رسائی نہیں ہے)۔ جو بھی معلومات موجود ہیں اور جن میں ایک سخت فرقہ دارانہ تعصّب کی جھلک نمایاں ہے، وہ ترکی سے متعلق عام تصانیف میں ادھر ادھر سے ملتی ہیں - ان کتابوں کا ذکر کر دینا چاہیے: (۱) Amédée Jaubert : *Voyage en Arm. et en Perse*، ۱۸۲۱ء؛ (۲) Comte de Cholet : *Arm., Kurdistan et Mésopotamie*، ۱۸۹۲ء؛ (۳) André Mandelstamm : *La Société des Nations et les Puissances devant le problème armén.*، ۱۹۲۶ء؛ (۴) آغاسی Aghasi : *Zeitoun depuis les orig. jusqu'à l'insurrection de 1895*، ترجمہ از Archag Tchobanian، دیباچہ از Victor Bérard، ۱۸۹۷ء؛ [(۵) L. Nalbandian : *The Armenian Revolutionary Movement*، ۱۹۶۳ء] - قتلہائے عام سے متعلق بکثرت تصانیف ہیں، جن میں سے محض حسب ذیل کا ذکر کیا جائے گا: (۶) *Le traitement des Armén. dans l'Emp. Ott.* (۱۹۱۵ تا ۱۹۱۶ء)؛ اقتباسات از "کتاب ازرق" (Blue Book) مع دیباچہ از Viscount Bryce، ۱۹۱۶ء؛ (۷) René Pinon : *La suppression des Armén.*، ۱۹۱۶ء؛ (۸) *Les massacres d'Arménie; témoignages des victimes*، دیباچہ از C. Clemenceau، ۱۸۹۶ء؛ (۹) خاطراتِ صدرِ اسبق کامل پاشا، ۱۳۲۹ھ / ۱۹۱۱ء، طبع ثانی، ص ۱۸۳ ببعد؛ (۱۰) سعید پاشانک کامل پاشا خاطراتنہ جوابلری، استانبول ۱۳۲۷ھ / ۱۹۰۹ء، ص ۴۸ ببعد۔

(J. Deny)

۳ - تقسیم، تنظیم و نسق، آبادی، تجارت، قدرتی پیداوار اور صنعت و حرفت

تقسیم:

چونکہ آرمینیہ کی وسعت اس کی علاقائی حدود کے اعتبار سے صدیوں کے دوران میں بہت تبدیلی ہوتی رہی ہے اس لیے وہ ممالک جن میں اس نام کے ذیل میں آنے والے علاقے منقسم تھے ہمیشہ یکساں نہیں رہے - قدیم وقتوں میں اہلِ آرمینیہ (دیکھیے *Geogr. of the Pseudo-Moses Xorenaçi*، ص ۲۰۶) نے اس سر زمین کو دو غیر مساوی حصوں میں جدا کر دیا تھا: Mez Haik (آرمینیۃ الکبریٰ) اور Pokr-Haik (آرمینیۃ الصغریٰ) - آرمینیۃ الکبریٰ، یعنی آرمینیۂ خاص، مغرب میں دریاے فرات سے لے کر مشرق میں دریاے کُر Kur کے نواح تک پھیلا ہوا تھا اور پندرہ صوبوں میں تقسیم تھا - آرمینیۃ الصغریٰ دریاے فرات سے لے کر دریاے ھالس Halys کے چشموں تک چلا جاتا تھا - اہلِ عرب بھی اس دوگانہ تقسیم سے واقف تھے (دیکھیے مثلاً یاقوت، ۱ : ۲۲۰، ۲۲۱) - اس کے باوجود انہوں نے ارمنیوں، رومیوں اور بوزنطیوں سے تفریق برتتے ہوئے آرمینیہ کے نام کو دریاے کُر اور بحرِ خزر (Caspian Sea) کے درمیان واقع تمام علاقے پر وسعت دے دی، یعنی وہ جرزان (Georgia, Iberia) اڑان (البانیہ) اور دربند (باب الابواب) کے درّے تک قفقاز کے پہاڑی علاقوں

پر بھی اِس کا اطلاق کرنے لگے، جس کی وجه یه ہے که اس ملک (قفقاز) کی تاریخ سے — بالخصوص مسلمانوں کے خلاف کشمکش کے معاملے میں — یه منکشف ہوتا ہے که وہ اُرمینیه کی تاریخ سے قریبی طور پر منسلک ہے، اَرمینیة الکبرٰی سے عربوں کی مراد (دیکھیے یاقوت : کتاب مذکور) خاص طور پر ان اضلاع سے تھی جن کا مرکز خِلاط (اَخْلاط [رک بان]) ہے، بحالیکه اَرمینیة الصّغرٰی کے نام کا اطلاق وہ تِفْلیس (یعنی گرجستان یا جارجیا) کے علاقے پر کرتے تھے۔ ابن حَوْقل (طبع د خویه de Goeje، ص ۲۹۵) اَرمینیه خاص (البانیه اور آئی بیریا کو مستثنٰی کرتے ہوے) کی ایک اَور تقسیم سے بھی واقف تھا، یعنی اندرونی (اَرمینیة الدّاخلة) اور بیرونی (اَرمینیة الخارجة)۔ اوّل الذّکر میں دَبِیْل Dabil، دُوِین Dwin، نَشْوا (نَخْچَوان Nakhčawān)، قالیقلا، جو بعد میں اَرْزَن الرّوم (Karin) کہلایا، کے اضلاع شامل تھے اور مؤخّرالذّکر میں تحصیل وان کا علاقه (پرکری Berkri، اَخْلاط، اَرجیش، وسطان وغیرہ)۔

اس تقسیم کے علاوہ قدیم وقت سے ایک اَور تقسیم بھی موجود تھی، جسے بوزنطیوں نے اختیار کر لیا تھا (جستینین Justinian کی تقسیم ۵۳۶ء میں)، اور جو Maurice کی داخل کردہ تبدیلیوں کے ساتھ عرب حملے تک قائم رہی۔ اس نظام (اَرمینیه اوّل، دوم، سوم، چہارم) کو بھی عربوں نے قبول کر لیا، لیکن ان چار مجموعوں میں مختلف اضلاع کو شامل کرنے میں عربوں نے اپنے پیشروؤں سے اس قدر نمایاں طور پر انحراف برتا ہے که اس عدم مطابقت کی توجیه صرف یه فرض کر لینے سے ہو سکتی ہے که عربی فتح کے بعد اضلاع کی ایک نئی تقسیم وقوع میں آئی ہو گی۔ علاوہ ازیں خود عرب مؤرّخین اور جغرافیانویسوں کی فراہم کردہ معلومات آپس میں بہت اختلاف رکھتی ہیں۔ عرب تقسیم کی جدول بنیادی طور پر یوں ہے:

۱ ـ آرمینیه اوّل : اَرّان (البانیه) مع دارالسلطنت بَرْذَعه اور کُر اور بحرخزر کے درمیان کا علاقه، (شروان)؛ ۲ ـ آرمینیه دوم : جُرْزان (Georgia)؛ ۳ ـ آرمینیه سوم : مشتمل بر وسطی آرمینیه خاص مع اضلاع دَبِیل (دُوِین)، بَسْفُرْجان (Vaspurakān)، بَغْرَوند اور نَشْوا (نَخْچَوان Nakhčawān)؛ ۴ ـ آرمینیه چہارم : جنوب مغربی خطّه مع شِمْشاط (Arsamosata)، قالیقلا، اَخْلاط اور اَرجیش۔

مزید برآں جب عرب مصنّفین (الشَّرِیشی، ۲ : ۱۵۶ و ابوالفداء : تقویم، ص ۳۸۷ = الیعقوبی : بلدان، ص ۳۶۳، ۵، ۱۲) آرمینیه کی تین حصّوں میں تقسیم کا ذکر کرتے ہیں، جو جستینین Justinian سے پہلے کی مروّجه تقسیم کی ہو بہو نقل ہے، تو اس میں مشموله اضلاع کے شمار سے یه معلوم ہوتا ہے که یه تقسیم محض آرمینیه دوم کے مکمّل اخراج سے حاصل کی گئی ہے۔

آرمینیه کی قبل اسلام تقسیموں کے بارے میں دیکھیے H. Gelzer : *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*، لائپزگ ۱۸۹۹ء، ص ۹۶، اور اسی عالم کی مرتّبه جارج قبرصی George کی کتاب (Lipsiae ۱۸۹۰ء) ص xivi ببعد (طبع E. Honigmann، بروسلز ۱۹۳۹ء، مع Hiéroclès : *Synecdemos*، ص ۴۹ تا ۷۰)، اور عرب دور کے لیے : Ghazarian، در *Zeitschr. für arm. Philol.*، ۲ : ۲۰۷ تا ۲۰۸؛ Thopdschian، مقامِ مذکور، ۲ : ۵۵ و در *Mitteil. des Semin. für orient. Sprachen*، ۱۹۰۵ء، ۲ : ۱۲۷؛ J. Laurent : *L'Arménie entre Byzance et l'Islam*، ص ۲۹۹ ببعد؛ اور R. Grousset : *Histoire de l'Arménie*، ص ۲۲۹۔

ملکی نظم و نسق :

عرب عہد کے دوران میں آرمینیہ کی داخلی صورتِ حال کے بارے میں دیکھیے خاص طور پر Ghazarian : کتاب مذکور، ۲ : ۱۹۳ تا ۲۰۶؛ Thopdschian : کتاب مذکور، ۲ : ۱۲۳ تا ۷، و Laurent : کتاب مذکور، متفرق مقامات۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ سر زمین ہمیشہ ایک الگ صوبے کے طور پر نہیں رہی بلکہ بسا اوقات ایک ہی حکومت کے ماتحت آذربیجان یا الجزیرۃ سے ملحق کر دی جاتی تھی۔ اس کا حاکم (عامل یا والی)، جس کا تقرّر بالعموم خلیفہ خود کرتا تھا، اریوان کے جنوب میں دریاے الرّس کے قریب دُوین میں رہتا تھا، جو پہلے بھی، یعنی مسلم فتح سے قبل، ایک ایرانی مرزبان کا مستقر رہ چکا تھا۔ حاکم کا بڑا فرضِ منصبی ملک کو اس کے بیرونی اور اندرونی دشمنوں سے بچانا تھا۔ اس مقصد کے لیے اس کے زیرِ فرمان ایک فوج رہتی تھی، جو خاص آرمینیہ میں نہیں بلکہ آذربیجان میں متعیّن تھی (مَراغہ اور اَردبیل بڑے فوجی مرکز تھے)، اور سب باتوں سے بڑھ کر حاکم کو لگان کی باقاعدہ ادایگی کا خیال رکھنا پڑتا تھا۔ اس کے علاوہ عرب اندرونی نظم و نسق سے کوئی واسطہ نہ رکھتے تھے۔ ایسے متعدد مقامی امراء(رمنی : اِشخان اور نخَرر، یونانی : archōn؛ عربی : بطریق، patrikios) پر چھوڑ دیا جاتا تھا، جو عرب حملے کے بعد بھی اپنے تمام مقبوضات پر بدستور متمکّن اور اپنی علاقائی حدود کے اندر ایک قسم کی خود مختاری سے بہرہ ور رہے۔ عباسی عہد سے لے کر ان میں سے ہر ایک امیر کا یہ بھی فرض تھا کہ جنگ کی صورت میں بغیر معاوضے کے فوج کا ایک دستہ مہیّا کرے۔

خلفاء کی سلطنت کے صوبوں میں ارمینیہ ایک ایسا علاقہ تھا جس پر لگان عائد کرنے میں اعتدال برتا گیا تھا۔ بجاے مختلف لگانوں (جزیہ، خراج وغیرہ، یعنی ضریبۂ رأسی اور ضریبۂ ارضی وغیرہ) کے یہاں نویں صدی کے شروع سے مقاطعے (بٹائی) کا نظام عائد کر دیا گیا تھا، یعنی ارمنی امراء کو ایک مقررہ رقم ادا کرنی پڑتی تھی۔ ابن خلدون نے اُن رقوم کی فہرست دی ہے جو خلافت کے سب سے زیادہ خوشحال زمانے سے متعلّق ہے۔ اس کی رو سے ۱۵۸ تا ۱۷۰ھ / ۷۷۵ء تا ۷۸۶ء میں آرمینیہ (عربوں کے وسیع مفہوم کے مطابق) کے مداخل ایک کروڑ اُنیس لاکھ درہم، یعنی ایک کروڑ ساڑھے بتیس لاکھ طلائی فرانک سے زائد تھے۔ اس کے علاوہ دوسرے مداخل جنس کی شکل میں بھی تھے (قالین، خچر وغیرہ)۔ قدامۃ کے بیان کے مطابق ۲۰۴ تا ۲۳۷ھ / ۸۱۹ تا ۸۵۲ء میں لگانوں کی اوسط رقم صرف نوے لاکھ درہم تھی، اس سے زائد نہیں۔ ان کی ادایگی سے متعلّق سمجھوتوں پر بنو اُمیّہ اور بنو عبّاس سختی سے کاربند تھے اور صرف یوسف بن ابی السّاج نے ان کی خلاف ورزی کی۔ مالی معاملات کے بارے میں دیکھیے کریمر A. von Kremer : *Kultur-gesch. des Orients*، ۱ : ۳۴۳، ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۷۷؛ Ghazarian : کتاب مذکور، ص ۲۰۳ ببعد؛ Thopdschian : کتاب مذکور (۱۹۰۴ء)، ۲ : ۱۳۲ ببعد۔ عربی نظامِ نقدی بھی آرمینیہ میں رائج کر دیا گیا تھا۔ بنو اُمیّہ کی حکومت ہی میں وہاں سکّے ڈھالے جانے لگے (دیکھیے Thopdschian، ۲ : ۱۲۷ ببعد)۔

یاقوت کے قول کے مطابق (۱ : ۲۲۲، ۱۰) آرمینیہ میں چھوٹے بڑے اٹھارہ سو سے کم مقامات نہ تھے، جن میں سے (بقول ابن الفقیہ) ایک ہزار صرف دریاے الرّس کے کنارے واقع تھے۔ عربی قرونِ وسطٰی میں آرمینیۂ خاص کے سب سے زیادہ اہم شہر یہ تھے : دَبیل (دُوین)، جو مسلم حکومت کے مستقر کی حیثیت سے پورے عہدِ خلافت میں

دارالسلطنت کا کام دیتا رہا؛ اگرچہ اس زمانے میں وہ ایک بڑی آبادی کا شہر تھا تاہم موجودہ دور میں اس کی حیثیت ایک چھوٹے سے گاؤں سے بڑھ کر نہیں ہے؛ اس کے علاوہ قالیقلا، جو بعد میں ارزن الروم کہلایا، ارزنجان، ملاذجرد (Manazkert، Mantzikert)، بتلیس، اخلاط (خلاط)، ارجیش، نشوا (ارمنی Nakhčawan) آنی اور قارص (دیکھیے علیحدہ علیحدہ مادّے).

خلفاء کے زمانے میں آبادی کا بیشتر جزو ارمنی باشندے تھے، لیکن دبیل، قالیقلا اور اسی طرح برذعة، واقع اران اور تفلیس، واقع جرزان میں گنجان عربی نوآبادیاں تھیں، جو عرب اقتدار کے بڑے مرکز تھے۔ ان بڑے شہروں کے علاوہ عرب قبائل کی زیادہ پھیلی ہوئی نوآبادیاں بھی موجود تھیں، بالخصوص جنوب مغرب کی طرف ارزنک (ارزن، واقع ارزنن Arzanene) کے علاقے میں۔ بجنونیس (ارمنی Apahunik)، جس کا صدر مقام ملاذجرد تھا، مشہور عرب قبیلہ قیس کی ایک شاخ کے زیر اقتدار تھا، جو جھیل وان کے شمالی کنارے پر بھی بعض جگہوں پر قابض تھی۔ بگراتی سلطنت کا فروغ ان مسلم نوآبادیوں کے لیے "پہلو میں کانٹے" کی طرح تھا، کیونکہ یہ ان کے اپنے اقتدار کے استحکام اور اس کی توسیع میں مخل ہوتا تھا (دیکھیے ان نوآبادیوں کے بارے میں خاص طور پر Thopdschian : کتاب مذکور، ۱۹۰۴ء، ۲ : ۱۱۵ ببعد؛ Markwart : Südarmenien، ص ۵۰۱ ببعد، اور دسویں صدی میں ان کی جائے وقوع کے بارے میں M. Canard : Histoire de la dynastie des Hamdānides، ص ۴۷۱ تا ۴۸۷).

انیسویں صدی کی روسی۔ ایرانی اور روسی۔ ترکی جنگوں کے بعد ترکی، روس اور ایران ارمنی سر زمین پر قبضے میں شریک ہو گئے؛ چنانچہ ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء کی جنگ تک ایک ایرانی، ایک روسی اور ایک ترکی ارمینیہ موجود تھا.

ایرانی ارمینیہ :

تینوں میں سب سے چھوٹے حصے میں، جس کا رقبہ تقریباً پندرہ ہزار مربع کیلومیٹر ہے؛ اس میں صرف چند اضلاع شامل ہیں اور جو روسی ارمینیہ کا گویا ایک ضمیمہ ہے۔ سیاسی حیثیت سے یہ آذربیجان کے صوبے سے متعلق ہے۔ مغرب کی جانب یہ وان کی ترکی ولایت سے جا ملتا ہے، بحالیکہ شمالی سمت میں روس کے بالمقابل دریاے اَرَس تقریباً ۱۷۵ کیلومیٹر کے فاصلے تک سرحد کا کام دیتا ہے، یعنی ارارات (کوہ جودی) کے مشرقی دامن سے لے کر اوردباد (Ordūbādh) تک۔ سب سے بڑا شہر خوی Khoy ہے۔ اس کے علاوہ ماکو Maku، جورس Cors اور مرند Marand بھی قابل ذکر ہیں۔ مجموعی طور پر ایرانی ارمینیہ وسپرکان (عربی : بسفرجان) کے قدیم ارمنی صوبے سے مطابقت رکھتا ہے۔ اصفہان میں بھی ایک ارمنی آبادی موجود ہے، جو جلفہ [رک بآن] کے ان باشندوں پر مشتمل ہے جنھیں ۱۶۰۵ء میں شاہ عباس اوّل کے حکم سے جلا وطن کر دیا گیا تھا.

۲ - روسی ارمینیہ :

۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء کی جنگ عظیم سے پہلے یہ ماوراے قفقاز کے صوبے کے جنوبی اور جنوب مغربی حصے پر مشتمل تھا اور تقریباً ایک لاکھ تین ہزار مربع کیلومیٹر کے رقبے پر پھیلا ہوا تھا۔ اس میں ایران اور ترکی کی سرحد پر واقع علاقے شامل تھے اور خاص طور پر اریوان (ستائیس ہزار سات سو تہتر مربع کیلومیٹر)، قارص (اٹھارہ ہزار سات سو انچاس کیلومیٹر) اور باطوم (چھے ہزار نو سو چوہتر کیلومیٹر) کی ریاستوں کا پورا علاقہ۔ گنجہ (Elizavetpol) اور تفلیس کی حکومتیں صرف اپنے جنوبی اور مغربی صوبوں میں ارمنی تھیں، اور کتائیس Kutaïs کی حکومت کا

صرف وہ حصّہ ارمنی تھا جو دریاے ریون Rion کے دائیں کنارے پر واقع تھا۔ روسی ارمینیہ کے خاص قابلِ ذکر شہر یہ تھے: باطوم، حربی اور تجارتی اعتبار سے اہم اور اس نام کی حکومت کا صدر مقام؛ تفلیس کی حکومت میں اَخَلْچِخ [رَكَ بآن] اور اَخَلْ خَلکی کے دو مستحکم مقامات؛ قارص کی حکومت میں اسی نام کا نہایت سنگین قلعہ، جو بطور ایک تجارتی مرکز بھی اہمّ تھا اور اَرْدَہان کا قدیم شہر، جو ایک بلند پہاڑی پر واقع ہے اور اوّل درجے کا مستحکم مقام ہے؛ اِرِیوان کی حکومت میں، جس کا بیشتر حصّہ ایک زمانے میں ایران کے پاس تھا، خود اریوان کا شہر اور مغرب کی طرف اٹھارہ میل کے فاصلے پر اِیچمیادزین Ečmiadzin کی مشہور و معروف خانقاہ، جو اہل ارمینیہ کا مذہبی مرکز ہے؛ نَخْچِوان (نشوا [رَكَ بآن])، جس نے اریوان کی طرح ارمنی تاریخ میں ممتاز حصّہ لیا ہے، اور الیگزانڈروپول Alexandropol (قدیم گُمری Gumri)، ۱۸۷۸ء تک ایک اہمّ سرحدی قلعہ اور بعد ازآں ایک ایسا شہر جو ریشم کی صنعت کے لیے مشہور ہے؛ ایلیزاوتپول Elizavetpol (قدیم گنجہ) [رَكَ بآن]؛ شُوشہ، قرہ باغ کے علاقے میں واقع اور گزشتہ زمانے میں ایک علیحدہ تاتاری ریاست کا دارالحکومت اور اُرْدُوباذ (Ordūbadh) کا سرحدی شہر، جو دریاے الرّس پر واقع ہے۔

ترکی ارمینیہ:

ارمنی سر زمین کا بیشتر حصّہ، بلحاظ رقبہ روسی و ایرانی حصّوں کے مجموعے سے بہت زیادہ بڑا، ترکوں کے ہاتھ میں پانسو سال تک رہا اور اس میں مندرجۂ ذیل ولایتیں شامل تھیں: بِتلیس، ارز روم، معمورۃ العزیز (موجودہ Elazığ، یعنی خَرپُوت)، وان اور اگرچہ جزوی طور پر — دیاربکر؛ مجموعی رقبہ تقریبًا ایک لاکھ چھیاسی ہزار پانچ سو مربع کیلومیٹر۔ اس کے اہمّ ترین شہر یہ تھے: سیواس، ارز روم، وان، ارزنجان، بِتلیس، خَرپُوت، موش اور بایزید [رَكَ بآنہا]۔

ایرانی ارمینیہ کو چھوڑ کر ۱۹۱۴ء کی جنگ نے اس صورت حال میں اہمّ تغیّرات پیدا کر دیے۔ ۱۹۱۷ء میں قفقاز سے روسی سپاہ کی پسپائی کے بعد اس حکومت نے جو اس وقت ارمینیہ میں وجود میں آئی اور جو بجاے خود ماوراے قفقاز (گرجستان، ارمینیہ و آذربیجان) کی حکومت کا ایک جزو تھی ترکوں کے خلاف اس محاذ کی مدافعت کا کام اپنے ذمے لے لیا، لیکن بِرِسْٹ لِتُووسک Brest-Litovsk کی صلح کے بعد، جس سے ترکی ارمینیہ مع قارص و اَرْدَہان، جو اس سے پہلے ۱۸۷۸ء سے روسیوں کے ہاتھ میں تھے، ترکوں کو مل گیا وہ اوّل الذّکر کو ارزنجان اور ارز روم (فروری۔ مارچ ۱۹۱۸ء) اور پھر قارص (۲۵ اپریل) کو دوبارہ حاصل کر لینے سے نہیں روک سکی۔ ماوراے قفقاز کی حکومت کے خاتمے اور ایک خود مختار ارمنی جمہوریت کی تشکیل (۲۸ مئی ۱۹۱۸ء) کے بعد باطوم کے صلحنامے (۴ جون ۱۹۱۸ء) کی رُو سے ارمنی جمہوریہ خود صرف اریوان اور جھیل سیوان Sevān کے علاقے تک محدود رہ گئی اور باقی کا روسی ارمینیہ ترکوں اور آذربیجانیوں نے آپس میں تقسیم کر لیا۔ اب اس کے بعد دوسرے محاذوں پر ترکوں کی شکست اور مُدْرُوس Mudros کی عارضی صلح (۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء) وقوع میں آئی۔ ۱۹۱۹ء کے شروع میں ارمنی فوجوں نے الیگزنڈروپول Alexandropol (Leninakān) اور قارص پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور اَخَلْ خَلکی کے بارے میں گرجستان سے اور قرہ باغ کے متعلق آذربیجان سے ان کا تصادم ہوا۔ ارمنی جمہوریہ کو، جسے اتحادیوں نے جنوری ۱۹۲۰ء میں عملاً (de facto) تسلیم کر لیا تھا، معاہدۂ سیورے Sèveres (۱۰ اگست

۱۹۲۰ء) کے مطابق قانوناً (de jure) بھی تسلیم کر لیا گیا۔ باایں ہمه صدر ولسن Wilson کی ثالثی، جس نے اس جمہوریه کو طرابزون، ارزنجان، موش، بتلیس اور وان کے علاقے دے دیے تھے، ایک حرف مردہ بنی رہی، اس لیے که مصطفی کمال کی حکومت نے دوبارہ جنگ شروع کر دی تھی اور ادھر سوویٹ حکومت نے قفقاز کو از سر نو فتح کر لیا۔ قارص اور پھر الیگزنڈروپول میں ترکوں کے داخلے کے بعد ارمنی جمہوریه ترکی شرائط کو ماننے پر مجبور ہو گئی۔ ترکی نے قارص اور اَرْدَهان پر اپنا قبضه باقی رکھا، اریوان کے جنوب مغرب میں واقع اِغْدیر کے علاقے کا الحاق کر لیا اور مطالبه کیا که نخچوان کے ضلع کو ایک خود مختار تاتاری ریاست میں تبدیل کر دیا جائے۔ اسی دن ارمنی جمہوریه نے، جہاں کچھ عرصے پہلے ایک سوویٹ دوست جماعت کی تشکیل ہو چکی تھی، اپنے کو ارمینیه کی سوشلسٹ سوویٹ جمہوریت میں تبدیل کر لیا۔ ۱۹۲۱ء کے روسی۔ ترکی معاهدوں نے قارص اور اَرْدَهان پر ترکوں کے قبضے کی توثیق کر دی، لیکن ترکی نے باطوم کو گرجستان کے سپرد کر دیا۔

ارمینیه کی سوشلسٹ سوویٹ جمہوریت میں اریوان اور جھیل سِوان Sevan کے علاقے شامل ہیں، لیکن قرہباغ اور نخچوان، جو نگورنی قرہباغ Nagorny Karabakh (پہاڑی قرہباغ) کے خود مختار علاقے اور نخچوان کی خود مختار سوویٹ سوشلسٹ جمہوریه کے نام سے موسوم ہیں، آذربیجان کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریه سے وابسته ہیں، بحالیکه آخِلْ خَلْکی، آخَلْ چیخ (Akhaltziké) اور باطوم کے ضلعے، مؤخر الذکر اَدجری Adjarie کی خود مختار سوویٹ سوشلسٹ جمہوریت کی شکل میں، جارجیا کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریت کا ایک جزو ہیں۔ ارمینیه کی جمہوریت میں بڑے شہر یه ہیں: لیناکان (سابق الیگزنڈروپول)، کروواکان (Kirovakān، قدیم گنجه یا Elizavetpol) اور اَلاَوِردی Alaverdy۔

سابق ترکی ارمینیه، جسے اب اس نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا کیونکه وہ ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۸ء کے اخراج آبادی اور قتل عام کے واقعات کی وجه سے ارمنوں سے خالی ہو چکی ہے، قارص، اَرْدَهان اور اِغْدیر کے اضافے سے وسیع تر ہو گیا ہے۔

آبادی:

ایک طرف ترکی اور ترکمان قبائل کی یورش اور دوسری طرف (جنوب میں) کردوں کی پیش قدمی کی وجه سے آبادی کی کیفیت میں قرون وسطٰی کے دوسرے نصف حصے سے لے کر اس قدر گہری تبدیلی پیدا ہو گئی ہے که ارمنی، جنھیں بجا طور پر اس نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے، اپنے وطن کے تمام رقبے میں کل آبادی کا ایک چوتھائی سے زائد نه رہے۔ N. Seidlitz اور L. Selenoy کے اعداد و شمار کے مطابق (Petermann's Geogr. Mitt.، ۱۸۹۶ء، ص ۱ ببعد) چونتیس لاکھ ستر هزار آدمیوں میں سے، جو ماورائے قفقاز کے صوبوں میں پائے جاتے تھے، آٹھ لاکھ ستانوے هزار (۲۶ فی صد) ارمن تھے۔ خالص ارمنی اضلاع میں بیس لاکھ باشندوں میں سے ارمنوں کی تعداد سات لاکھ ساٹھ هزار (ایک تہائی سے کچھ زائد) تھی؛ تاهم اریوان کی حکومت میں جو آبادی تھی وہ چھپن فی صد ارمن تھی۔ پورے ماورائے قفقاز میں بمقابله شہروں کے دیہات میں ارمنی زیادہ تعداد میں آباد تھے (نمایاں طور پر تِفْلیس میں، یعنی ۳۸ فی صد)، لیکن باشندوں کی مجموعی تعداد (سینتالیس لاکھ بیاسی هزار) کے اعتبار سے ارمن (نو لاکھ ساٹھ هزار) اس آبادی کا صرف بیس فی صد تھے۔

ترکی ارمینیه کی پانچ ولایتوں کے چھبیس لاکھ بیالیس هزار باشندے تھے، جن میں سے اٹھارہ لاکھ اٹھائیس هزار مسلمان تھے، چھے لاکھ تینتیس هزار

ارمن اور ایک لاکھ اناسی ہزار یونانی تھے؛ تاہم مُوش کی سنجق میں اور وان کی سنجق میں بھی ارمنی تعداد میں فوقیت رکھتے تھے (تقریباً دوگنا).

روسی اور ترکی ارمینیہ کی مجموعی آبادی مندرجۂ بالا اندازوں کے مطابق تقریباً چھیالیس لاکھ بیالیس ہزار تھی، جس میں چودہ لاکھ روسی تھے۔ روسی ارمینیہ میں قفقازی لوگ تعداد میں زیادہ تھے، بحالیکہ ترکی ارمینیہ میں ترک، کرد اور دوسرے قومی عناصر (یونانی یہودی، غجری (Gypsies)، چرکسی، نسطوری عیسائی)۔ جبل وان کے جنوب مشرق میں خانہ بدوش تاتاری قبائل کی اکثریت تھی.

ایرانی ارمینیہ میں ۱۸۹۱ء میں بیالیس ہزار ارمن آباد تھے، جن میں سے صرف نصف آذربیجان میں پائے جاتے تھے (دیکھیے اور، اصفہان کے ضمن میں).

یہ تھا Streck کا اندازہ ۱۹۰۴ء سے ماقبل دَور میں ارمنی آبادی کے بارے میں، جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا آو اسلام، طبع اول، میں درج کیا گیا ہے۔ اس نے یہ انکشاف کیا کہ قتلِ عام اور ترکِ وطن کے نتیجے میں ترکی علاقے کے ارمنوں کی تعداد برابر کم ہوتی جا رہی تھی۔ باہر کے ملکوں میں جا کر ان لوگوں کا آباد ہونا اور تمام دنیا میں ان کا پھیل جانا جاری رہا، اگرچہ یکساں طور پر نہیں (دیکھیے اوپر)؛ بوزنطی علاقے اور نیز تمام مصر میں جا کر آباد ہونے کے بارے میں، قب اس موضوع پر Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۵۹۳ تا ۶۱۳؛ R. Wagner : *Reise nach dem Ararat*، ص ۲۳۹ تا ۲۵۰۔ پرانی دنیا میں رہنے والے ارمنوں کی تعداد دو اور ڈھائی ملین کے درمیان تھی.

Pasdermadjian : *Histoire de l'Arménie*، پیرس ۱۹۴۹ء، ص ۲۴۴، کے مطابق دنیا میں ارمنوں کی کل تعداد ۱۹۱۴ء میں تقریباً اکتالیس لاکھ تھی، جن میں سے اکیس لاکھ ترکی سلطنت میں رہتے تھے، سترہ لاکھ روسی سلطنت میں، ایک لاکھ ایران میں اور دو لاکھ باقی دنیا میں۔ روسی ارمینیۂ خاص میں ان کی تعداد تیرہ لاکھ تھی (بشمولیت قرص، نخجوان، قرہ باغ، اَخَلْ خالکی) اور ترکی ارمینیہ میں (مع کیلیکیا) چودہ لاکھ۔ روسی ارمینیہ میں وہ آبادی کا بیشتر جزو تھے، یعنی اکیس لاکھ میں سے تیرہ لاکھ.

اس کے برعکس W. Leimbach : *Die Sowjetunion, Natur, Volk und Wirtschaft*، شٹٹگارٹ Stuttgart ۱۹۵۰ء، کے بیان کے مطابق ۱۹۲۶ اور ۱۹۳۹ء میں دنیا میں اور سوویٹ یونین میں ارمنی آبادی کے اعداد و شمار حسبِ ذیل تھے: ۱۹۲۶ء میں ارمنوں کی دنیا میں کل تعداد بائیس لاکھ پچیس ہزار تھی (۱۹۱۴ء کے لیے جو تعداد بیان کی گئی ہے اس سے فرق کی توجیہ ایک حد تک جنگ کے باعث نقصانات، قتلِ عام اور جلاوطنی کے دوران میں برداشتہ تکلیف سے ہو سکتی ہے)۔ ان میں سے دو تہائی سوویٹ یونین میں تھے، بحالیکہ باقی ایک تہائی مشرق قریب میں تھے (تیس ہزار شام میں، ایک لاکھ ایران میں، تقریباً ایک لاکھ ترکی، فلسطین، مصر اور یونان میں، مع مزید ایک لاکھ کے امریکہ میں)۔ سوویٹ یونین میں پندرہ لاکھ اڑسٹھ ہزار ارمنی تھے، جن میں سے تیرہ لاکھ چالیس ہزار قفقاز میں اور ایک لاکھ باسٹھ ہزار سِسْ کاکیشیا میں تھے۔ ماورائے قفقاز میں جو ارمن پائے جاتے تھے ان میں سے سات لاکھ چوالیس ہزار ارمینیہ کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریت میں رہتے تھے اور وہاں کے باشندوں کی مجموعی تعداد (آٹھ لاکھ اُنتیس ہزار دو سو نوّے) کا بچاسی فی صد تھے، یعنی سوویٹ یونین کی ارمنی آبادی کا نصف اور دنیا کی پوری ارمنی آبادی کا ایک تہائی۔ تین لاکھ گیارہ ہزار جارجیا میں سکونت رکھتے تھے،

ایک لاکھ دس ہزار خود مختار Nagorny Karabakh کے علاقے میں (وہاں کی کل آبادی کا نواسی فی صد) اور سترہ ہزار تین سو آذربیجان کی جمہوریت کے باقی حصّے میں۔

۱۹۳۹ء کی مردم شماری کے مطابق سوویٹ یونین کے ارمنوں کی تعداد اکیس لاکھ باون ہزار تھی۔ ارمینیہ کی جمہوریت میں بارہ لاکھ اکیاسی ہزار پانسو تنانوے کی کل آبادی میں گیارہ لاکھ ارمنی تھے۔ Nagorny Karabakh کے خود مختار علاقے میں کل آبادی کا نوّے فی صد تھے، لیکن آذربیجان کی جمہوریت کے باقی حصّے میں کی آبادی کا صرف دس فی صد۔ جارجیا میں ان کی تعداد چار لاکھ پچاس ہزار تھی۔ سوویٹ یونین کی ارمنی آبادی ۱۹۲۰ اور ۱۹۳۹ء کے درمیان مجموعی طور پر سینتیس فی صد بڑھ گئی تھی۔

شام اور لبنان میں ۱۹۱۴ء میں تقریباً پانچ ہزار ارمن تھے۔ ۱۹۳۹ء میں لبنان میں ان کی تعداد اسّی ہزار تھی اور شام میں ایک لاکھ سے زائد۔ ۱۹۳۹ء میں اسکندرونہ (Alexandretta) کی سنجق کے ترکی سے دوبارہ الحاق کے بعد پچیس ہزار ارمنوں نے اس ملک کو ترک کر دیا۔ جب ۱۹۴۵ء میں سوویٹ حکومت نے ارمنوں کو سوویٹ ارمینیہ میں واپس آنے کی دعوت دیتے ہوئے ان کے نام اپنی استدعاء شائع کی تو یہ دعوت شام کے تقریباً دو لاکھ ارمنوں سے تعلق رکھتی تھی، جو بالخصوص حلب اور بیروت میں رہتے تھے (حلب: ایک لاکھ، کل تعداد دو لاکھ ساٹھ ہزار میں سے)۔ ایران میں ۱۹۲۶ سے ۱۹۳۵ء تک ارمنی آبادی پچاس ہزار سے ایک لاکھ پچاس ہزار ہو گئی۔ تقریباً ترانوے ہزار نے سوویٹ ارمینیہ چلے جانے کی خواہش ظاہر کی اور ایران کے ارمنی ان ساٹھ ہزار سے ایک لاکھ تک ارمنوں کا جزوِ غالب تھے جو شام، لبنان، ایران اور مصر سے اس استدعاء کے بعد سوویٹ ارمینیہ میں گئے۔ ستائیس ہزار ارمنوں میں سے، جو یونان میں بستے تھے، ۱۹۴۷ء تک کے زمانے میں اٹھارہ ہزار ارمینیہ میں چلے گئے۔

۱۹۳۵ء میں (دیکھیے H. Field : *Contribution to the Anthropology of the Caucasus*، کیمبرج (میسوچیوسٹس [امریکہ])، ۱۹۵۳ء، ص ۵) سوویٹ ارمینیہ کی آبادی تیرہ لاکھ تھی، جس میں سے دو لاکھ دارالسلطنت اریوان سے متعلق تھی۔ آج کل (دیکھیے P. Rondot : *Les Chrétiens d'Orient*، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۱ و ۱۹۶:) ارمینیہ کے باشندوں کی مجموعی تعداد پندرہ لاکھ کے لگ بھگ ہے اور تقریباً اتنے ہی ارمنی باشندے سوویٹ یونین کے باقی حصوں میں ہیں۔ اریوان کے باشندوں کی تعداد تین لاکھ ہے اور اس نے چار لاکھ پچاس ہزار [کی آبادی] کے لیے منصوبے تیار کر لیے ہیں۔ چار لاکھ سے لے کر پانچ لاکھ تک ارمنی مشرق قریب میں پائے جاتے ہیں، ایک لاکھ ان ملکوں میں جہاں جمہوری حکومت کا دور دورہ ہے، دو لاکھ سے تین لاکھ تک شمالی امریکہ میں، بیس ہزار فرانس اور جنوبی امریکہ، ہندوستان، فلسطین اور یونان کی اہم مرکزی آبادیوں میں۔

ارمنی مسئلے کو ایک معیّن شکل دے دی گئی تھی۔ مختلف ارمنی گروہوں نے، جو برازیل، ریاستہائے متحدہ امریکہ وغیرہ میں ہیں، مجلس اقوام متحدہ (U. N. O.) کے سامنے کچھ مطالبات پیش کیے ہیں، جن کا مقصد یہ ہے کہ ارمنوں کو سابق ترکی ارمینیہ پریزیڈنٹ ولسن (Wilson) کی معیّن کردہ حدود کے ساتھ دوبارہ دے دیا جائے۔ ارمنی مسئلہ سوویٹ یونین اور ترکی کے مابین تعلقات کی استواری میں حسب معمول ایک رکاوٹ بنا ہوا ہے۔

تجارت: پونٹوس Pontus اور میسوپوٹیمیا کے

درمیان ایک عبوری سرزمین کے طور پر اور بوزنطین اور اسلامی سلطنت کے درمیان ایک سرحدی علاقے کی حیثیت سے ارمینیہ نے قرونِ وسطٰی میں ایک اہم اقتصادی کردار ادا کیا ہے۔ کثیر تعداد میں جو تجّار اور کاروان اسے عبور کرتے تھے وہ مقامی صنعت کے فروغ میں معاون ہوے، جیسے تجارت کی طرح قدرتی پیداوار کے اعتبار سے ملک کی دولتمندی کی تائید حاصل تھی۔ ارمینیہ کی تجارتی اہمیت کا باعث بہت سے عبوری راستوں کی موجودگی بھی تھی، جو اس سرزمین کو قطع کرتے تھے اور جن میں سے اہم‌ترین کی کیفیت عرب جغرافیانویسوں نے بیان کی ہے۔ ان راستوں سے عربوں کے حربی مفاد کو تقویت حاصل ہوتی تھی، جسے وہ ان کے تجارتی فوائد کے مقابلے میں زیادہ وقعت دیتے تھے۔ اسی وجہ سے انھوں نے دَبیل کے بڑے راستوں کو، جو عرب اقتدار کا پشت‌پناہ تھا، ایک دوسرے سے ملا دیا تھا۔ راستوں کی درستی اور ان کی حفاظت مسلم والی کے فرائض میں داخل تھی، یہاں تک کہ آج کل بھی ارز روم، جو سب سے بڑے راستوں کا نقطۂ اتّصال ہے، حربی اعتبار سے نہایت اہم جگہ ہے، گویا کہ ایشیاے کوچک کی کلید ہے۔

ارمینیہ کا بوزنطین سے طرابزون (طرابزندہ) کے ذریعے رسل و رسائل کا سلسلہ قائم تھا، جو بوزنطی تجارتی مال (بالخصوص قیمتی سامان) کے لیے بڑا مرکزی مقام تھا۔ میلوں میں، جو وہاں ہر سال بڑے پیمانے پر کئی بار لگتے تھے، تمام اسلامی دنیا کے تاجر شرکت کرتے تھے۔ آمد و رفت عام طور پر طرابزون سے دبیل اور قالیقلا (ارز روم) تک ہوتی تھی۔ ایران میں ارمنی تاجروں کے لیے سب سے زیادہ اہم تجارتی منڈی رَیّ کا شہر تھا (دیکھیے ابن الفقیہ، طبع دخویہ de Goeje، ص ۲۷۰)۔ وہ بغداد سے بھی براہ راست تجارتی تعلقات رکھتے تھے (دیکھیے الیعقوبی : بلدان، ص ۲۳۲)۔

تجارتی پیداوار اور صنعت : ارمینیہ کو اسلامی خلافت کے زرخیزترین صوبوں میں شمار کیا جاتا تھا۔ یہاں غلہ اس قدر افراط سے پیدا ہوتا تھا کہ اس کا کچھ حصّہ باہر، مثلاً بغداد بھیجا جاتا تھا (دیکھیے الطبری: ۳ : ۲۷۱ تا ۲۷۵)۔ اس کی جھیلیں اور دریا بھی، جن میں مچھلیاں بکثرت تھیں، تجارتِ برآمد میں مدد دیتے تھے۔ جھیل وان سے ایک قسم کی ہیرنگ مچھلی (herring؛ عربی : طِرِیخ) کثیر مقدار میں دستیاب ہوتی تھی، جو قرونِ وسطٰی سے نمک لگا کر جزائر شرق الہند (East Indies) تک بھیجی جاتی تھی (بقول القزوینی، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۲ : ۲۰۳)، اس نمکین مچھلی کی آج کل بھی پورے ارمینیہ، آذربیجان، قفقاز اور ایشیاے کوچک میں بہت مانگ ہے۔

سب سے بڑھ کر ارمینیہ معدنیات میں دولتمند ہے۔ چاندی، سیسہ، لوہا، سنکھیا، پھٹکری، بورہ اور گندھک یہاں خاص طور پر دستیاب ہوتی ہے؛ سونا بھی مفقود نہیں ہے۔ اس بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں کہ عربوں نے ان پیداواروں سے کس حد تک فائدہ اٹھایا۔ صرف ابن الفقیہ ایک ایسا مصنف ہے جس نے ہمیں ارمینیہ کی قدرتی پیداوار کے بارے میں معلومات فراہم کی ہیں۔ ارمنی مصنف Leontius کے بیان کے مطابق چاندی کی کانیں آٹھویں صدی میلادی کے ختم پر دریافت ہوئی تھیں۔ بلاشبہہ یہ چاندی (اور سیسے) کی اُن کانوں سے مطابقت رکھتی ہیں جن سے گُموش‌خانہ (اب گُموش‌خانہ = چاندی گھر) میں کام لیا جاتا ہے، جو طرابزون اور ارز روم کے درمیان نصف فاصلے پر واقع ہے (اس موضوع پر دیکھیے Ritter : *Erdkunde*، ۱ : ۲۷۲ اور Wagner : *Reise nach Persien*، ۱ :

۲۷۲ ببعد؛ نیز قبّ مادّۂ گوموش‌خانہ۔ بیبرت Bayburt [بایبورد] اور اَرْغَنہ [اَرَکْ بانْہا] میں بھی اہم کانیں موجود ہیں۔ کیدابیک Kedabeg (ایلزاویٹپول. گنجہ اور گوک چای کی جھیل کے درمیان) کی قدیم اور بہت بڑی تانبے کی کان اور کَلاکِنْت Kalakent میں واقع اسی کی ایک شاخ ۱۹۱۴ء سے بھی پہلے بہت ترقی پا چکی تھی (دیکھیے Lehmann-Haupt : *Armenien einst und jetzt*، ۱ : ۱۲۲ ببعد)۔ آج کل اَلّٰہ وِردی Alaverdy، زنجیزور Zangezur اور اِریوان میں تانبے کی اہم بھٹیاں ہیں۔ تاہم گزشتہ زمانے میں ارمینیہ کی سب سے زیادہ زرخیز کانیں نمک کی کانیں تھیں، جن کی پیداوار شام اور مصر بھیجی جاتی تھی۔ قرونِ وسطٰی کے مصنّفین نے جن نمک کی کانوں کا ذکر کیا ہے وہ غالبًا جھیل وان کے شمال مشرق میں واقع تھیں۔ نمک کا ایک وسیع طبقہ بالائی اَلرّس (Araxes) کے جنوب اور کَغِزمان (Keghizman کاغذمان) کے مشرق کی طرف کُلْپ Kulp میں تھا (دیکھیے Ritter : کتاب مذکور، ۱۰ : ۷۰۲ ببعد اور Radde : *Vier Vorträge über den Kaukasus*، ص ۷۰)۔ آج کل اریوان ایک صنعتی شہر ہے، جہاں مشینیں بنانے کے کارخانے اور آچار، مربّے، تمباکو اور مصنوعی ربڑ وغیرہ کے کارخانے بھی ہیں۔

قرونِ وسطٰی میں ارمینیہ کپڑا بننے، رنگنے اور کاڑھنے کی صنعتوں کے لیے سب سے زیادہ مشہور تھا۔ دَبِیل اس صنعتی سرگرمی کا مرکز تھا۔ وہاں شان‌دار اونی کپڑے تیار ہوتے تھے اور ان کے علاوہ قالین اور بیل بوٹوں سے آراستہ رنگ برنگ کے ریشم کے بھاری کپڑے (عربی : بزیون) بھی، جو باہر کے ملکوں میں بھی فروخت ہوتے تھے۔ قِرمِز، ایک قسم کا کیڑا جس میں سے اودا رنگ نکلتا تھا، رنگنے کے کام آتا تھا۔ ایک طویل عرصے تک ارمنی قالین بہترین صنعت کے نمونے سمجھے جاتے تھے۔ دبیل سے چند کیلومیٹر کے فاصلے پر آرتَشات (Artaxata) اپنے رنگسازی کے کارخانوں کے لیے اتنا مشہور تھا کہ البلاذری اسے ''قرمز کا قصبہ'' (قریۃ القِرمِز) کہتا ہے (طبع دخویہ De Goeje، ص ۲۰۰؛ قبّ *Zeitschr. für arm. Philol.*، ۲ : ۶۷، ۲۱۲)۔ قرونِ وسطٰی میں ارمینیہ کی تجارت اور صنعت کے بارے میں دیکھیے بالخصوص Thopdschian، در *Mitt. des Sem. für orient. Sprache*، ۱۹۰۴ء، ۲ : ۱۳۲ تا ۱۵۳۔ قالینوں کے متعلق دیکھیے Armeniag Sakisian : *Les tapis à dragons et leur origine arménienne*، در *Syria*، ج ۹ (۱۹۲۸ء) اور اسی مصنّف کا مقالہ *Les tapis arméniens*، در *Revue des Et. arm.*، ۱/۲ (۱۹۲۰ء)۔ عام طور پر ارمنی کپڑوں کے بارے میں دیکھیے R. B. Serjeant : *Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest*، در *Ars Islamica*، ۱۰ (۱۹۴۳ء)؛ ص ۹۱ ببعد۔

مآخذ : (الف) عام تصانیف : (۱) *Géogr. des quatre parties du monde*، ارمنی زبان میں، از L. Indji-djean، حصّہ ۱، وینس ۱۸۰۶ء؛ (۲) J. Rennel : *Comparative Geogr. of West Asia*، لنڈن ۱۸۳۱ء؛ (۳) K. Ritter : *Erdkunde*، ۹ : ۷۷۹، ۷۸۴ تا ۷۸۸، ۹۷۲ تا ۱۰۰۹ و ۱۰ : ۲۸۰ تا ۸۲۵؛ (۴) Spiegel : *Eranische Altertumskunde*، ۱ (لائپزگ ۱۸۷۱ء) : ۱۳۷ تا ۱۸۸، ۳۶۳ تا ۳۶۸؛ (۵) Issaverdenz : *Armenia and the Armenians*، وینس ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۵ء؛ (۶) Vivien de Saint-Martin : *Dict. de géogr. univ.*، ۱ : ۲۱۳ تا ۲۱۷ (۱۸۷۹ء)؛ (۷) É. Reclus : *Nouv. Géogr. Univ.*، ۶ (۱۸۸۱ء) : ۲۳۳ تا ۲۸۳ : روسی ارمینیہ و ۹ (۱۸۸۴ء) : ۳۲۱ تا ۳۷۷ : ترکی ارمینیہ؛ (۸) V. Cuinet : *La turqie d' Asie*، ج ۱ تا ۴، پیرس ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۱ء؛ (۹) H. Gelzer (Petermann)، در *Realencycl. der protest. theologie* (طبع ثالث)، از Herzog-Hauck، ۲ : ۶۳ تا ۹۲، جو خاص طور پر کلیسا کی تاریخ سے

بحث کرتی ہے؛ (۱۰) C. F. Lehmann-Haupt : Armenien einst und jetzt، برلن ۱۹۱۰ء؛ (۱۱) R. Blanchard : L'Asie occidentale، از Géogr. univ.، ج ۸، مصنفۂ Vidal dela Blache و Gallois (۱۹۲۹ء)۔

(ب) تاریخ اور تاریخی جغرافیا: (۱۲) Čamčean : Hist. de l' Arménie depuis l'origine du monde jusqu'à l'année 1784 (در ارمنی)، وینس ۱۷۸۴ تا ۱۷۸۶ء؛ طبع انگریزی (Chamich)، از I. Ardat، کلکتہ ۱۸۲۷ء؛ (۱۳) Saint-Martin : Mémoire. hist. et géogr. sur l'Arménie، پیرس ۱۸۱۸ء؛ (۱۴) Issaverdenz : Hist. de l'Arménie، وینس ۱۸۸۷ء ۔ ارمینیہ کی قدیم‌ترین تاریخ پر دیکھیے: (۱۵) C. F. Lehmann : Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۱۶) M. Streck، در ZDMG، ۶۲ : ۵۵۷ تا ۳۷۷؛ اور اسی مصنف کا مقالہ: Das Gebiet der heutigen Landschaft Armenien, Kurdistan und Westpersien nach den babyl.-assyr. Keilenschriften، در ZA، ج ۱۳، ۱۴ و ۱۵؛ (۱۷) H. Berberian : Découvertes archéologiques en Arménie de 1924 to 1927، در Rev. des Ét. arm.، ج ۷ (۱۹۲۷ء)؛ (۱۸) K. von Hahn : Verkehr und Handel im Alten Kaukasus، در Peterm. Mitt.، ج ۶۹، ۱۹۲۳ء؛ نیز دیکھیے (۱۹) Fr. Hommel : Grundriss der Geogr. des alt. Orients، میونخ ۱۹۰۴ء، ص ۳۷ تا ۴۰؛ (۲۰) L. Alishan : Hayastan... (L'Arménie avant qu'elle fut l'Arménie)، وینس ۱۹۰۴ء؛ (۲۱) H. Kiepert : Lehrbuch der alt. Géogr.، برلن ۱۸۷۸ء، ص ۷۳ تا ۸۳، ۹۴ تا ۹۵؛ (۲۲) Pauly-Wissowa : Realencycl. der klass. Altertumswiss.، ۲ : ۱۱۸۱ تا ۱۱۸۲؛ (۲۳) H. Kiepert : Über die älteste Landes- und Volksgesch. von Armenien، در Monatsschr. der Berl. Ak. d. Wiss.، ۱۸۶۹ء؛ (۲۴) Georgius Cyprius، طبع Gelzer، لائپزگ ۱۸۹۰ء و طبع Honigmann، مع Synekdemos de Hiéroclès، برسلز ۱۹۳۹ء؛ (۲۵) Kiepert و Strecker : Beitr. zur Erklärung des Rükzuges der 10,000، برلن ۱۸۷۰ء؛ (۲۶) I. V. Akerdov : Armenia in the 5th century (در روسی)، طبع ثالث، نخجوان ۱۸۹۷ء؛ (۲۷) H. Karbe : Der marsch der 10,000، برلن ۱۸۹۸ء؛ (۲۸) K. Güterbock : Römisch-Armenien im 4.-6. Jahrh.، در Schirmer Festschrift، کوئنگزبرگ Königsberg ۱۹۰۰ء؛ (۲۹) J. Markwart : Ērānšahr، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۶۹ تا ۱۷۰؛ (۳۰) F. Murad : Ararat and Masis، ہائیڈل برگ ۱۹۰۱ء؛ (۳۱) K. Hübschmann : Die altarm. Ortsnamen، در Indogerm. Forschungen، ج ۱۶، سٹراسبورگ ۱۹۰۴ء، ص ۱۹۷ تا ۴۹۰؛ (۳۲) J. Markwart : Untersuch. zur Gesch. von Erān، ج ۲، لائپزگ ۱۹۰۵ء: ص ۲۱۸ تا ۲۱۹؛ (۳۳) K. Montzka : Die Landschaften Grossarmeniens bei griech. und röm. Schriftstellern، ۱۹۰۶ء؛ (۳۴) N. Adontz : Armenija v epoxu Justinjana (در روسی)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۸ء و (۳۵) مصنف مذکور : Hist. d'Arménie : Les origines (du X^e au VI^e siècle av. J.-C.)، پیرس ۱۹۴۶ء؛ (۳۶) P. G. Mecerian، S. J. : Bilan des relations arméno-iraniennes au V^e siècle après J.-C.، در Bulletin arménologique، دفتر (cahier) ثانی، MFOB، ج ۳۰، بیروت ۱۹۵۳ء؛ (۳۷) P. P. Goubert : Byzance avant l'Islam، ج ۱ (Byz. et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice)، پیرس ۱۹۵۱ء۔

مندرجۂ ذیل تصانیف قدیم اور وسطی عہدوں سے متعلق ہیں: (۳۸) Tomaschek : Sasūn und das، Quellgebiet des Tigris، در SBAk.، وی آنا، ج ۱۳۳، شمارہ ۳، ۱۸۹۵ء اور (۳۹) اسی مصنف کا مقالہ: Hist. Topographisches vom oberen Euphrates، در Kiepert Festschrift، برلن ۱۸۹۸ء؛ (۴۰) J. Markwart: Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen، وی آنا ۱۹۳۰ء؛ (۴۱) اسی مصنف کا مقالہ: Notes on two articles on Mayyafariqin، در JRAS، ۱۹۰۹ء؛ (۴۲) وہی مصنف: Die Entstehung der armenischen Bistümer، در Orientalia Christiana، ص ۸۰ (۱۹۳۲ء)؛ (۴۳) E. Honigmann: Die Ostgrenze des byz. Reiches von 363 bis 1071، در Corp. brux. hist. byz.، شمارہ ۳، برسلز ۱۹۳۵ء؛ (۴۴) R. Grousset: Histoire de l'Arménie des origines à 1071، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۴۵) V. Minorsky: Studies in Caucasian History، Cambridge Oriental Series، شمارہ ۶، لندن ۱۹۵۳ء۔

دیکھیے علاوہ ازیں: (۴۶) P. Fr. Tournebize: Hist. Pol. et relig. de l'Arménie، ج ۱ (باقی جلدیں شائع نہیں ہوئیں)، پیرس ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۰ء؛ (۴۷) اسی مصنف کا مقالہ: Arménie، در Dict. d'hist. et de géogr. eccl.، ج ۴، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۴۸) J. de Morgan: Hist. du peuple arm. depuis les temps les plus reculés, jusqu' à nos jours، نینسی، پیرس ۱۹۱۹ء؛ (۴۹) Kevork Aslan: Études hist. sur le peuple arm.، پیرس ۱۹۰۹ء و طبع Macler، ۱۹۲۸ء؛ (۵۰) Vahan: History of Armenia، ج ۱، بوسٹن ۱۹۴۶ء؛ (۵۱) N. Marr: Ani, Hist. de la ville d'après les sources et les fouilles، لینن گراڈ ۱۹۳۴ء (در روسی)؛ (۵۲) Pasdermadjian: Histoire de l'Arménie، پیرس ۱۹۴۹ء۔

قدیم مقامی ارمنی ماخذ سے ایک عمدہ تصنیف میں کام لیا گیا ہے: (۵۳) Descr. de la vieille Arménie، از Indjidjian، وینس ۱۸۲۲ء (در ارمنی)؛ دیکھیے نیز (۵۴) L. Alishan: Topogr. von Gross-Arm.، وینس ۱۸۵۵ء و Geogr. der provinz Shirakh (وینس ۱۸۷۹ء) و Sisuan (وینس ۱۸۸۵ء) و Airarat (وینس ۱۸۹۰ء) و Sisakan (وینس ۱۸۹۳ء)، سب ارمنی میں؛ (۵۵) H. Kiepert: Die Landschaftsgrenzen des südl. Armeniens nach einheim. Quellen، در Monatsber. der Berl. Ak. d. Wiss.، ۱۸۷۳ء؛ (۵۶) Thopdschian: Die inneren Zustände Armeniens unter Aschot I، در Mitteil. d. Seminars für orient. Sprachen in Berlin، ۱۹۰۳ء، حصہ ۲: ص ۱۰۳ تا ۱۴۳؛ (۵۷) مصنف مذکور: Polit. und Kirchengesch. Armeniens unter Aschot I und Smbat I (مجلۂ مذکور، ص ۹۸ تا ۲۱۸)؛ (۵۸) Sebeos: Gesch. des Heraklius (زمانہ: ۳۵۷-۳۰۹ تا ۶۰۲ء)، اور Leontius (زمانہ: ۵۳۲ تا ۷۹۰ء)؛ (۵۹) H. Hübschmann نے ارمینیہ کے متعلق ان ابواب کا جو Sebeos میں ہیں Zur Gesch. Armeniens und der ersten Kriege der Araber: لائپزگ ۱۸۷۵ء میں ترجمہ کر دیا ہے؛ دیکھیے نیز (۶۰) Jean Catholicos: Hist. de l'Arménie des origines à 925، مترجمۂ V. de Saint-Martin، پیرس ۱۸۴۱ء؛ (۶۱) Ghevond (Leonitus): Hist. des guerres et des Conquêtes des Arabes en Arménie، مترجمہ V. Chahnazarian، پیرس ۱۸۵۶ء (قب A. Jeffery: Ghevond's Text of the corresp. between Umar II and Leo III، در Harvard Theol. Review، ج ۳۷، ۱۹۴۴ء)؛ (۶۲) Asoghik of Taron: Hist. d' Arménie des origines à 1004 (جرمن ترجمہ از A. Bruckhardt و H. Gelzer، لائپزگ ۱۹۰۷ء؛ فرانسیسی ترجمہ، حصۂ اوّل، از Dulaurier، پیرس ۱۸۸۳ء و حصۂ دوم، از Macler، پیرس ۱۹۱۷ء)؛ (۶۳) Thomas Ardzrouni (نویں - دسویں صدی): Hist. des Ardzrounis، فرانسیسی ترجمہ، از Brosset،

در *Collection d' Historiens arméniens*، ج ۱: سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۴ء (۷۰۹ء تک کے واقعات، ۱۱۶۲ء تک جاری رکھا گیا ہے)؛ (۶۴) Matthew of Eddessa: *Chronicle* (از ۹۵۲ تا ۱۱۳۶ء): فرانسیسی ترجمہ از Dulaurier، در *Bible. Hist. arm.*، ۱۸۵۸ء؛ دیگر ترجمے، در Brosset: ... *Collection*، سینٹ پیٹرزبرگ (دو جلد) ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۶ء و *Deux historiens arméniens*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء؛ نیز اسی وقائع نویس کا ترجمہ از Orbelian: *Hist. de la Siounie*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۴ء؛ (۶۵) Langlois: *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*، پیرس (دو جلد) ۱۸۶۷-۱۸۶۹ء؛ (۶۶) J. Muyldermans: *La domination arabe en Arménie*، مأخوذ از Vardan: *Hist. universelle*، لوویں - پیرس ۱۹۲۷ء

عرب حملوں اور عرب تسلّط کے بارے میں دیکھیے: (۶۷) البلاذری: فتوح البلدان، ص ۱۹۳ تا ۲۱۲ (ترجمہ از Hitti و Murgotten، دو جلد، نیویارک ۱۹۱۶-۱۹۲۴ء)؛ (۶۸) الطبری (حوالجات جو متن مادّہ میں مذکور ہیں)؛ (۶۹) الیعقوبی، ص ۱۹۰ تا ۱۹۱ (ارمینیہ سے متعلق جو بیانات البلاذری اور الیعقوبی نے دیے ہیں ان کا روسی ترجمہ P. Zuze نے کر دیا ہے، باکو ۱۹۲۷ء، در *Materials for the History of Azerbaydjan*، کرّاسہ (Fascicule) ۳ و ۴؛ اسی مصنّف نے ابن الأثیر کے ان بیانات کا بھی ترجمہ کر دیا ہے جو قفقاز سے متعلق ہیں، باکو ۱۹۴۰ء)؛ (۷۰) نام نہاد واقدی: *Gesch. der Eroberung von Mesopotamien und Armenien* ...، ہامبورگ ۱۸۴۷ء؛ (۷۱) B. Khalateantz: *Textes arabes relatifs à l'Arménie*، ویانا ۱۹۱۹ء؛ پہلے عرب حملوں کے لیے (۷۲) H. Manadean: *Les invasions arabes en Arménie*، در *Byzantion*، ج ۱۸، ۱۹۴۶ تا ۱۹۴۸ء؛ نیز (۷۳) H. Manadean کے ایک رسالے کا فرانسیسی ترجمہ از H. Berberian، جو اریوان میں ۱۹۳۲ء میں *Mour Hetazotut' yunner* (مختصر مطالعات) کے نام سے شائع ہوا تھا؛ (۷۴) M. Ghazarian: *Armenien unter der arab. Herrschaft bis zur Entstehung des Bagratiden-reiches*، در *Zeitschr. für arm. Philol.*، ج ۲، ماربورگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۴۹ تا ۲۲۵؛ (۷۵) H. Thopdschian: *Armenien vor und während der Araberzeit*، در مجلّۂ مذکور، ۲: ۵۰ تا ۱۷۱؛ (۷۶) Vasmer: *Choronology of the Governors of Armenia under the early 'Abbasids*، در *Zap. Kol. Vos.*، ج ۱ (۱۹۲۵ء): ص ۳۸۱ ببعد؛ (جرمن ترجمہ، ویانا ۱۹۳۱ء)؛ (۷۷) E. W. Brooks: *Byzantines and Arabs in the time of the Early Abbasids*، در *Engl. Hist. Rev.*، ۱۹۰۰ء و ۱۹۰۱ء؛ (۷۸) Daghbaschean: *Die Gründung des Bagratidenreiches unter Aschot Bagratuni*، برلن ۱۸۹۳ء؛ (۷۹) A. Green: *La dynastie des Bagratides en Arménie*، (روسی میں) در *Journal of the Russian Minist. of I. P.*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۳ء، ۲۹۰: ۱۵۰ تا ۱۷۹)؛ (۸۰) J. Markwart: *Osteur. und ostas. Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۱۷ تا ۱۸۸، ۳۹۰ تا ۴۶۵؛ (۸۱) R. Khalateantz (Chalatianz): *Die Entstehung der arm. Fürstentümer*، در *WZKM*، ۱۲: ۶۰ تا ۹۱؛ دیکھیے نیز (۸۲) J. Laurent: *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*، پیرس ۱۹۱۹ء؛ دسویں صدی اور بوزنطیوں کی دوبارہ فتح کے لیے Grousset اور Honigmann کی سابق الذکر تصانیف کے علاوہ دیکھیے: (۸۳) S. Runciman: *Romanus Lecapenus*، کیمبرج ۱۹۲۹ء، ص ۱۵۱ ببعد؛ (۸۴) M. Canard: *Hist. de la dynastie des Hamdanides*، ۱: ۲۶۳ ببعد و ماقبل؛ (۸۵) G. Schlumberger: *Un empereur byz. au X^e siècle, Nicéphore Phocas*، پیرس ۱۸۹۰ء؛

(۸۶) مصنّف مذکور: *L'épopée byz. à la fin du X^{e} siècle*، ج ۱، ۱۸۹۶ء (۱۹۲۵ء) و ج ۲، ۱۹۰۰ء (حصّۂ اوّل: John Tzimisces؛ حصّۂ دوم: Basil II)؛ (۸۷) متعدّد مقالات، از N. Adontz، شائع شدہ در *Byzantion* (*Les Taronites en Arménie et à Byzance*، ۹ (۱۹۳۴ء)؛ ۷۱۵ بعد و ۱۰ (۱۹۳۵ء)؛ ۵۳۱ بعد و ۱۱ (۱۹۳۶ء)؛ ۲۱ بعد، ۵۱۷ و ۱۳ (۱۹۳۹ء)؛ ۲۶۷ بعد؛ *Notes arméno-byzantines*، ۹ (۱۹۳۴ء)؛ ۲۶۷ بعد و ۱۰ (۱۹۳۵ء)؛ ۱۶۱ بعد؛ *Tornik le Moine*، ۱۳ (۱۹۳۸ء)؛ ۱۴۳ بعد) و در *Ann. de l'Inst. de Philol. et d' Hist. Orien.*، Bruxelles، ج ۳، ۱۹۳۵ء (*Ašot de Fer*؛ (۸۸) مقالات از V. Laurent، در *Échos d'Orient*، ج ۳۷، ۱۹۳۸ء و ج ۳۸، ۱۹۳۹ء؛ (۸۹) مقالات از H. Tarossian: *Grigor Magistros et ses rapports avec deux émirs musulmans...*، در *REI*، ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۷ء؛ (۹۰) بوزنطہ میں بعض ارمنوں کے موقف پر از Leroy-Molhingen، در *Byzantion*، ۱۱ (۱۹۳۶ء)؛ ۵۸۹ بعد و ۱۴ (۱۹۳۹ء)؛ ۱۴۷ بعد؛ (۹۱) مقالہ از Akulian: *Einverleibung arm. Territorien durch Byzanz im XI Jahrhundert*، ۱۹۱۲ء؛ (۹۲) مقالہ از Z. Avalichvili: *La succession de David d'Ibérie*، در *Byzantion*، ۸ (۱۹۳۳ء)؛ ۱۷۷ بعد؛ تارکِ وطن ارمنوں کی بوزنطی مملکت میں آبادکاری کے لیے N. Adontz کے مذکورہ بالا مقالات کے علاوہ دیکھیے: (۹۳) Grousset: کتاب مذکور، ص ۴۸۸ تا ۴۸۹، ۵۱۱ تا ۵۲۲؛ و (۹۴) H. Grégoire: *Mélias le Magistre*، در *Byzantion*، ۷ (۱۹۳۲ء)؛ ۷۹ بعد و کتاب مذکور، ص ۳۰۲ بعد؛ (۹۵) *Nicéphore au col roide*: ان تصانیف سے بھی رجوع کرنا چاہیے جو بوزنطی تاریخ سے متعلق ہیں (دیکھیے Krumbacher: *Byz. Litteraturgesch.*، طبع ثانی، ۹۶۸ تا ۱۰۶۹)؛ اور (۹۶) اشاعات Vasiliev: *Byzance et les Arabes*، ج ۱: *La dynastie amorienne* (۸۲۰ تا ۸۶۷ء)، فرانسیسی ترجمہ، برسلز ۱۹۳۵ء (*Corp. brux. hist. byz.*)، ج ۱؛ اور ج ۲: *La dynastie macédonienne* (۸۶۷ تا ۹۵۹ء)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۲ء (در روسی)؛ فرانسیسی ترجمہ صرف حصّۂ دوم کا: متون عربی، برسلز ۱۹۵۰ء)؛ دیکھیے نیز (۹۷) F. Dölger: *Regesten der Kaiserurkunden des oström. Reiches*، میونخ ـ برلن ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۲ء؛ (۹۸) S. Der Nersessian: *Armenia and the Byz. Empire: A brief study of Armenien art and civilization*، هارورڈ یونیورسٹی، ۱۹۴۵ء؛ (۹۹) علاوہ ازیں ارمینیہ سے متعلق وہ ابواب جو سریانی تواریخ (تل مَحْرہ کا نام نہاد Denys، نصیبین کا Elias، میخائیل الشامی، ابن العبری) میں ہیں؛ نیز وہ تصانیف جو تاریخ اسلام و خلفاء سے متعلق ہیں؛ خصوصاً (۱۰۰) ساجدوں پر Defrémery کا مقالہ (Memoir) در *JA*، ۱۸۴۸ء، سلسلۂ چہارم، ج ۹ و ۱۰)؛ ارمنی نسل کے ان لوگوں کے بارے میں جو عربوں کی تاریخ اور ادب میں مذکور ہوئے ہیں (۱۰۱) I. Kračkovsky نے *Encyclopaedia of Soviet Armenia* (اریوان) میں اَبْگارِیُوس، ابوصالح الارمنی اور بدرالجمالی پر مقالات لکھے ہیں (بہرام کے لیے دیکھیے اوپر).

سلجوقی عہد کے لیے بڑا ماخذ (۱۰۲) Lasivert کے Aristakès (Arisdaguès of Lasdiverd) کی تاریخ ہے، طبع ارمنی، وینس ۱۸۴۴ء؛ فرانسیسی ترجمہ، ۱۸۶۴ء؛ (۱۰۳) Ganazak کے Kirakos (Guiragos) (تیرھویں صدی) نے ۱۱۹۵ سے ۱۲۶۵ء تک کے واقعات کا ہم‌عصر بیان لکھا ہے، طبع ارمنی، ماسکو ۱۸۵۸ء و وینس ۱۸۶۵ء؛ فرانسیسی ترجمہ از Brosset، ۱۸۷۰ تا ۱۸۷۱ء؛ دیکھیے نیز (۱۰۴) J. Laurent: *Byzance et les Turcs seldjoucides dans l'Asie occidentale jusqu'en 1081*، پیرس ۱۹۱۳ ـ ۱۹۱۴ء اور وہ ماخذ جو وہاں مذکور ہیں؛ (۱۰۵) C. Cahen: *La campagne de Mantzikert d'après les sources musulmanes*، در *Byzantion*، ۹ (۱۹۳۴ء)؛ ۶۱۳ بعد؛

(۱۰۶) مصنّف مذکور: La première pénétration turque en Asie Mineure، در Byzantion، ج ۱۸، ۱۹۳۸ء؛ مفصّل تر فہرست مآخذ کے لیے دیکھیے مادّۂ (آلِ) سلجوق.

(۱۰۷) راهب Malak'ia نے مغل حملے کی ایک تاریخ لکھی: ارمنی طبع، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۰ء، روسی ترجمه از Patkanean، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۱ء، فرانسیسی ترجمه از Brosset، ۱۸۷۱ء؛ (۱۰۸) Medsoph کے Thomas نے پندرھویں صدی میں تیمور اور اس کے جانشینوں کی ایک تاریخ لکھی: ارمنی طبع از Chahnazarian، پیرس ۱۸۶۱ء.

شاہ عباس اوّل کے عہد میں ارمنی مصائب کے بارے میں بڑا مآخذ (۱۰۹) تبریز کا Arak'el ہے، جس کی Histoire ۱۶۰۲ء سے ۱۶۶۱ء تک جاتی ہے، ارمنی طبع، ایمسٹرڈم ۱۶۶۹ء، فرانسیسی ترجمه از Brosset.

ارمینیۃ الصغرٰی کی سلطنت کی تاریخ پر (۱۱۰) Gesch. der Kreuzzüge از F. Wilken و B. Kugler؛ کے علاوہ دیکھیے صلیبی جنگوں کی جدید تواریخ، (مثلاً (۱۱۱) Grousset، تین جلد، پیرس ۱۹۳۴ - ۱۹۳۶ء؛ و (۱۱۲) Runciman، تین جلد، کیمبرج ۱۹۵۱ - ۱۹۵۵ء؛ نیز (۱۱۳) آخری صلیبی جنگوں کی تاریخ، از Atiya، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ اور (۱۱۴) قبرص کی تاریخ، از Hill، کیمبرج ۱۹۴۰ء؛ علاوہ ازیں دیکھیے (۱۱۵) V. Langlois: *Essai hist. et crit. sur la const. soc. et pol. de l'Arménie sous les rois de la dynastie roupénienne*، در *Mém. de l'Ac. Impér. des Sc. de St. Pétersbourg*، سلسلۂ ہفتم، ج ۳ (۱۸۶۰ء)، شمارہ ۳؛ (۱۱۶) مصنف مذکور، در *Bull. de l'Ac. Impér....*، ج ۳، ۱۸۶۱ء؛ و (۱۱۷) در *Mélanges asiatiques*، ج ۴؛ (۱۱۸) E. Dulaurier: *Étude sur l'org. pol., relig. et administr. du royaume de Petite Arménie*، در *JA*، ۱۸۶۱ء، ۱۷: ۳۷۷ تا ۴۳۷ و ۱۸: ۲۸۹ تا ۳۵۷؛ (۱۱۹) اسی مصنّف کا مقاله: *Le royaume de Petite Arménie*، در *RHC Doc. arm.*، ج ۱، پیرس ۱۸۶۹ء؛ اور (۱۲۰) K. J. Basmadjian: *Les Lusignan de Poitou au trône de la Petite Arménie*، در *JA*، سلسلۂ دہم، ۷: ۵۲۰ ببعد.

قرونِ وسطٰی کے جغرافیانگاروں کی فراہم کردہ معلومات کے لیے دیکھیے (۱۲۱) *BGA*، طبع د خویه de Goeje؛ (۱۲۲) *BAHG*، طبع v. Mžik؛ (۱۲۳) یاقوت، ۱: ۲۱۹ تا ۲۲۲ (قب Heer: *Die Quellen in Yākūt's Geogr. Wörterb.*، ۱۸۹۸ء، ص ۶۲ تا ۶۳)؛ (۱۲۴) ابوالفداء: تقویم، ص ۳۸۷ تا ۳۸۸؛ (۱۲۵) Le Strange، ص ۱۲۹ تا ۱۳۱، ۱۳۹ تا ۱۴۱، ۱۸۲ تا ۱۸۳؛ (۱۲۶) A. v. Kremer: *Kulturgesch. des Orients unter den Chalifen*، ۱: ۳۴۲ تا ۳۴۴، ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۷۷؛ (۱۲۷) N. A. Karaulov: *Renseignements fournis par les écrivains arabes sur le Caucase, l'Arménie et l'Adharbaydjan*، در *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen kavkaza*، ج ۲۹، ۳۱، ۳۲ و ۳۸، تفلیس ۱۹۰۸ء؛ (۱۲۸) Žūze (Dūze): یاقوت میں سے قفقاز سے متعلق بیانات کا روسی ترجمه، طبع Inst. of Hist. آذربیجان کی Acad. of Sciences؛ (۱۲۹) B. Khalateantz، ارمنی تذکرہ در *Handes Amsorya* (وی آنا)، ۱۷: ۲۷ تا ۲۸، ۵۳ تا ۵۴، ۱۱۲ تا ۱۱۳، ۱۲۶ تا ۱۷۷، ۲۵۲ تا ۲۵۳ و ۱۸: ۵۳ تا ۵۴، ۳۶۷ تا ۳۶۸.

گزشته صدی کی جنگوں پر دیکھیے: (۱۳۰) V. Uschakoff: *Gesch. der Feldzüge des Generals Paskewitsch in der asiat. Türkei während der Jahre 1828-1829*، (طبع جرمن، لائپزگ ۱۸۳۸ء؛ قب Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۳۱۴ تا ۳۲۳)؛ اور (۱۳۱) W. Potto: *Der persische Krieg 1826-1828*، (سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۷ء ببعد).

جنگِ کریمیا (Crimea) کے بارے میں دیکھیے تصانیف از (۱۳۲) Rüstow (۱۸۵۵ء ببعد)؛ نیز (۱۳۳) Bazancourt (طبع جرمن، وی آنا ۱۸۵۶ء)؛ و (۱۳۴)

Anitschkow (۱۸۴۷-۱۸۶۰ء)؛ د (۱۳۵) Bogdano-
vitsch (روسی جلد ۴، ۱۸۶۷ء)؛ و (۱۳۶) Kinglake
(لندن، طبع ششم، ۱۸۸۳ء)؛ (۱۳۷) C. Rousset (پیرس،
طبع سوم، ۱۸۹۳ء)؛ (۱۳۸) Geffcken (۱۸۹۱ء)؛ و (۱۳۹)
Hamley (لندن، طبع سوم، ۱۸۹۱ء)؛ و (۱۴۰) Rothan
(۱۸۸۸ء)؛ و (۱۴۱) Kurz (۱۸۸۹ء)؛ و (۱۴۲) A. du Casse
(پیرس ۱۸۹۲ء)؛ نیز (۱۴۳) C. Rousset : Hist. de la
guerre de Crimée، پیرس ۱۸۷۷ء (نیز اضافہ کیجیے :
(۱۴۴) E. Tarle : Krymskaya vojna، ۲ جلد، ماسکو
۱۹۴۱-۱۹۴۳ء).

۱۸۷۷-۱۸۷۸ء کی جنگ پر دیکھیے : (۱۴۵)
Greene : The Russian army and its campaigns in
Turkey و 1877-1878، لندن ۱۸۸۰ء؛ (۱۴۶) v. Sagwitz
Von Plewna bis Adrianopel، برلن ۱۸۸۰ء؛ اور
(۱۴۷) Kuropatkin : Kritische Rückblicke auf den
russich-türkischen krieg (در جرمن)، از Kramer،
برلن ۱۸۸۵-۱۸۸۷ء).

ارمینیہ میں انیسویں صدی کے آخری دس سالوں
میں فتنہ و فساد کے لیے دیکھیے: (۱۴۸) F. D. Greene :
The Armenian crisis and the rule of the Turk، لندن
۱۸۹۵ء؛ (۱۴۹) R. de Coursons : La rébellion
arménienne، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۱۵۰) R. Lepsius :
Armenien und Europa، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۱۵۱)
G. Godet : Les souffrances de l'Arménie،
Neuchâtel ۱۸۹۶ء - ۱۹۰۵ء کے بعد سے ارمنوں
کے قتل عام، جلاوطنی اور نقل مکان پر دیکھیے
ارمینیہ کی جدید تواریخ، جو اوپر مذکور ہیں (یعنی از
J. de Morgan، Aslan، Kevork، Pasdermadjian)؛
(۱۵۲) Tchobanian : Le peuple arménien, l'Arménie
sous le joug turc، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۵۳)
F. Nansen : L'Arménie et le Proche-Orient،
پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۱۵۴) Basmadjian : Hist. mod. des
Arméniens، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۱۵۵) Pasdermadjian :
Aperçu de l'hist. mod. de l'Arménie (خصوصاً ۱۸۲۸ء
سے ۱۹۲۰ء تک)؛ در Vostan, Cahiers d'hist.
et de civil. arm.، ج ۱، پیرس ۱۹۴۸-۱۹۴۹ء؛ (۱۵۶)
J. Missakian : A searchlight on the Armenian ques-
tion, 1878-1950، بوسٹن ۱۹۵۰ء؛ (۱۵۷) A. Nazarian :
Vérités historiques sur l'Arménie، پیرس ۱۹۵۳ء؛
(۱۵۸) W. Leimbach : Die Sowjetunion، شٹٹ گارٹ
۱۹۵۰ء (بیانات متعلقہ روسی ارمینیہ)؛ (۱۵۹) P. Rondot :
Les Chrétiens d'Orient Cahiers de l'Afrique et l'Asie،
ج ۴، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۱۷۱ تا ۱۹۹؛ دیگر تصانیف
میں دیکھیے نیز (۱۶۰) A. J. Toynbee : Les massacres
Arméniens، پیرس ۱۹۱۶ء؛ (۱۶۱) The treatment of
Armenians in the Ottoman empire، British Blue
Book، لندن ۱۹۱۶ء؛ (۱۶۲) H. Barby : Au pays de
l'épouvante l'Arménie martyre، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۱۶۳)
J. Lepsius : Le rapport secret ... sur les massacres
d'Arménie، پیرس ۱۹۱۸ء؛ (۱۶۴) گمنام مصنف :
Témoignages inédits sur les atrocités turques com-
mises en Arménie، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۱۶۵) C. Jäschke :
President Wilson als Schiedsrichter zwischen der
Türkei und Armenien، در MSOS، برلن، ج ۳۸ (۱۹۳۵ء)،
شمارہ ۲: ص ۷۵ تا ۸۰؛ دیکھیے نیز (۱۶۶) A. Andonian :
The Memoirs of Naim bey. Turk. off. doc. relative
to the deportations and massacres of Armenians،
لندن ۱۹۲۰ء؛ اور (۱۶۷) J. de Morgan : Essai sur les
nationalités (les Arméniens)، پیرس ۱۹۱۷ء.

ارمنی کلیسا کی تاریخ پر دیکھیے (۱۶۸) A. Ter
Mikelian : Die arm. Kirche und ihre Beziehungen
zur byzant. vom 4.-13. Jahr.، لائپزگ ۱۸۹۲ء؛
(۱۶۹) H. Gelzer : Der **gegenwärtige** Zustand der
arm. Kirche، در Z. f. Theol.، ۱۸۹۳ء، ۳۹؛ ۱۶۳ تا
۱۷۴؛ (۱۷۰) مصنف مذکور : Die Anfänge der arm.

۱۸۹۰ء، SB. de sächs Ges. d. Wiss. در ، Kirche
Die Kathol. : S. Weber (۱۷۱)؛ ۱۷۳ تا ص ۱۰۹
(۱۷۲)؛ ۱۹۰۳ء، Frieburg im B. ، Kirche in Armenien
Die arm. Kirche in ihren : Ter Minassiantz
لائپزگ ، Beziehungen zu den syrischen Kirchen
L'Église arméni- : N. Ormanian (۱۷۳)؛ ۱۹۰۳ء
enne, son hist., sa doctr., son régime, sa discipline,
؛ ۱۹۱۰ء پیرس ، sa liturgie, sa littérature, son présent
در ، L. Petit از ، Arménie مقاله (۱۷۴) اور
۲۰ ، حصّه ۱ ، ج ، Diction. de théologie catholique

(ج) جغرافیا، علم الانسان، نقشه نویسی :

؛ ۱۷۴۸ء پیرس ، Voy. en Turquie : Otter (۱۷۵)
Voyage de Constantinople à : D. Sestini (۱۷۶)
کے Handzit) پیرس، سال هفتم ، Bassora en 1781
Beschreib. seiner Reise : Hanway (۱۷۷)؛ (علاقے هو
ہامبورگ ، von London durch Russland und Persien
۱۷۵۴ء (طبع انگریزی، لنڈن ۱۷۵۳ء، نیز دیگر
A journey through Persia, : J. Morier (۱۷۸)؛ (طبعات
: J.C. Hobhouse (۱۷۹)؛ ۱۸۱۲ء لنڈن ، Armenia, etc.
، A journey through Albania and other prov. of Turkey
Geogr. Memoir : J.M. Kinneir (۱۸۰)؛ ۱۸۱۳ء لنڈن
: J. Morier (۱۸۱)؛ ۱۸۱۸ء لنڈن ، of the Persian empire
، A second journey through Persia, Armenia, etc.
پیرس ، Voyage en Perse : Dupré (۱۸۲)؛ ۱۸۱۸ء
Travels in various : W. Ouseley (۱۸۳)؛ ۱۸۱۹ء
؛ ۳ ج ، ۱۸۲۳ء تا ۱۸۱۹ لنڈن ، countries of the East
Travels in various countries of the : R. Walpole (۱۸۴)
Voyage en : A. Jaubert (۱۸۵)؛ ۱۸۲۰ء لنڈن ، East
: Ker Porter (۱۸۶)؛ ۱۸۲۱ء پیرس ، Arménie et en Perse
۱۸۲۱ء لنڈن ، Travels in Geogria, Persia, Arménia
، Relation du voyage de Monteith (۱۸۷)؛ ۱۸۳۳ء
و E. Smith (۱۸۸)؛ ۱۸۳۳ء لنڈن ، ج ۳ ، JRGS در
Missionary Researches in Koordistan, : Dwight

: J. Brant (۱۸۹)؛ ۱۸۳۳ء لنڈن ، Arménia, etc.
۶ ج ، JRGS در ، Journey through a part of Armenia
Narrative of a : C.J. Rich (۱۹۰)؛ ۱۸۳۶ء لنڈن
لنڈن ، در مجلۂ مذکور ، residence in Koordistan
Corresp. et mémoires d'un : E. Boré (۱۹۱)؛ ۱۸۳۶ء
(۱۹۲)؛ ۱۸۴۰ء تا ۱۸۳۷ پیرس ، Voyage en Orient
لنڈن ، Travels in Russia and Turkey : Armstrong
Travels in trans- : Wilbraham (۱۹۳)؛ ۱۸۳۸ء
F. Dubois de (۱۹۴)؛ ۱۸۳۹ء لنڈن ، caucasia, etc.
Montpéreux, Voyage autour du Caucase... en Georgie,
مع ایک اٹلس ۱۸۴۳ء – ۱۸۳۹ پیرس ، Arménie, etc.
Travels in Koordistan, : J. B. Fraser (۱۹۵)؛ (atlas)
: E. Schultz (۱۹۶)؛ ۱۸۴۰ء لنڈن ، Mesopotamia, etc.
در ، Mémoires sur le lac de Van et ses environs
(۱۹۷)؛ ۳۲۳ تا ۲۶۰ : ۹ ، سلسلۂ سوم ، JA
Narrative of a tour through : H. Southgate
: J. Brant (۱۹۸)؛ ۱۸۴۰ء لنڈن ، Armenia, Koordistan
، Notes of a journey through a part of Koordistan
H. Suter (۱۹۹)؛ ۱۸۴۱ء ، ۱۰ ج ، JRGS در
، Notes of a journey from Erzerum to Trebisond
Three Years in : G. Fowler (۱۹۹)؛ (وهی مجلّه)
، Persia, with travelling adventures in Koordistan
؛ (۱۸۴۲ء ، Aix-la-Chapelle ، جرمن ترجمه) ۱۸۴۱ء لنڈن
Travels and Research in : W. F. Ainsworth (۲۰۰)
، Asia Minor, Mesopotamia, Chaldaea and Armenia
Research in : W. J. Hamilton (۲۰۱)؛ ۱۸۴۲ء لنڈن
۱۸۴۲ء لنڈن ، Asia Minor, Pontus and Armenia
، H. Kiepert مع اضافه از ، A. Schonburgk جرمن طبع از)
Description : Ch. Texier (۲۰۲)؛ (۱۸۴۳ء لائپزگ
پیرس ، de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie
، Wanderungen im Orient : K. Koch (۲۰۳)؛ ۱۸۴۶ء
: M. Wagner (۲۰۴)؛ ۱۸۴۸ء – ۱۸۴۶ وائمر
Reise nach dem Ararat und dem Hochland

(۲۰۵) ؛۱۸۳۸ء Stuttgart شٹٹ گارٹ ،Armenien
روسی) ،Grouzie et Arménie : A. N Muravjev
: Brosset (۲۰۶) ؛(میں، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۸ء
Rapports sur un voyage archéologique en Géorgie
(۲۰۷) ؛۱۸۵۱ء سینٹ پیٹرز برگ ،et en Arménie
Reise nach Persien und dem Lande der : M. Wagner
Armenia, : Curzon (۲۰۸) ؛۱۸۵۲ء لائپزگ ،Kurden
(۲۰۹) ؛۱۸۵۴ء لنڈن ،a year at Erzeroum, etc.
،Voyage en Turquie et en Perse : Hommaire de Hell
Die : K. Koch (۲۱۰) ؛۱۸۵۴ - ۱۸۶۰ء پیرس
؛۱۸۵۵ء لائپزگ ،Kaukasische Länder und Armenien
لائپزگ ،Transcaucasia : A. v. Haxthausen (۲۱۱)
Rundreise um den : N. v. Seidlitz (۲۱۲) ؛۱۸۵۹ء
۱۸۵۸ء ،Petermann's Geogr. Mitteil. در ،Urmiasee
Vom Urmiasee zum : Blau (۲۱۳) ؛ص ۲۲ تا ۲۷
(۲۱۴) ؛لائپزگ ۱۸۶۳ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۲ ،Vansee
،A journey from London to Persepolis : J. Ussher
Half round the : Pollington (۲۱۵) ؛۱۸۶۵ء لنڈن
old World, a tour in Russia, the Caucasus Persia, etc.
Zur Geogr. : Strecker و Taylor (۲۱۶) ؛۱۸۶۷ لنڈن
برلن ،Z. d. Ges. f. Erdkunde در ،von Hocharmenien
Wild life among the : F. Millingen (۲۱۷) ؛۱۸۶۹ء
: Sievers و Radde (۲۱۸) ؛۱۸۷۰ء لنڈن ،Koords
Petermann's Geogr. در ،Reise in Hocharmenien
: Radde (۲۱۹) ؛۱۸۷۳ء، ص ۲۰۱ تا ۳۰۲ ،Mitteil.
وہی کتاب، ،Vier Vorträge über den Kaukasus
(۲۲۰) ؛۱۸۷۴ء Gotha ،شمارہ ۳۶ ،Ergänz. Heft
،Streifzüge im Kaukasus.... : M. v. Thielmann
The Crimea : J. B. Telfer (۲۲۱) ؛۱۸۷۵ء لائپزگ
Relation de (۲۲۲) ؛۱۸۷۶ء لنڈن ،and Transcaucasia
ج ۲۹ تا ۳۰ ،Le Tour du Monde در ،voyage Deyrolle
؛(۱۸۷۶ء Braunschweig) ج ۲۹ تا ۳۰ ،Globus و در

لنڈن ،Transcaucasia and Ararat : J. Bryce (۲۲۳)
Armenians, : Creagh (۲۲۴) ؛۱۸۷۷ء و متعدد طبعات
: H. Tozer (۲۲۵) ؛۱۸۸۰ء لنڈن ،Koords and Turks
؛۱۸۸۱ء لنڈن ،Turkish Armenia and East Asia Minor
پیرس ،Voyage en Arménie et en Perse : Frédé (۲۲۶)
Aus Transkaukasien : W. Peterson (۲۲۷) ؛۱۸۸۵ء
: G. Radde (۲۲۸) ؛۱۸۸۵ء لائپزگ ،und Armenien
لائپزگ ،Reisen an der persisch-russischen Grenze
Au Kurdistan, en : H. Binder (۲۲۹) ؛۱۸۸۶ء
(۲۳۰) ؛۱۸۸۷ء پیرس ،Mésopotamie et en Perse
Petermann's Mitt. Erg.- در ،Karabagh : G. Radde
Müller-Simonis (۲۳۱) ؛۱۸۹۰ء ،Gotha ،Heft no. 100
،Du Caucase au Golfe Persique : Hyvernat و
(۲۳۲) ؛(۱۸۹۲ء Mainz ،جرمن طبع) ۱۸۹۲ء واشنگٹن
Vom goldenen Horne zu den : E. Naumann
(۲۳۳) ؛۱۸۹۳ء میونخ ،Quellen des Euphrates
۱۸۹۳ء پیرس ،A travers l'Arménie russe : Chantre
: W. Belck (۲۳۴) ؛(۱۸۹۳ء ،ج ۶۳ ،Globus قب در)
Untersuchungen und Reisen in Transkaukasien,
؛۱۸۹۳ء ،ص ۹۳ ،ج ۶۳ ،Globus در ،Hocharmenien, etc.
Reise nach Innerarabien, Kur- : v. Nolde (۲۳۵)
؛۱۸۹۵ء Braunschweig ،distan und Armenien
Aus kaukasischen Ländern. : H. Abich (۲۳۶)
(۲۳۷) ؛۱۸۹۶ء وی آنا ،Reiseberichte von 1842-1874
،Mission scientifique en Perse : J. de Morgan
چار جلد، پیرس ۱۸۹۴ء؛ (۲۳۸) وہی مصنّف :
Mission scientifique au Caucase Ét. arch. et
H. Hep- (۲۳۹) ؛۱۸۸۹ء پیرس ،دو جلد ،historiques
لنڈن ،Through Armenia on horseback : worth
،Vtoraja zapiska : I. Kračkovskij (۲۴۰) ؛۱۸۹۸ء
abū Dulafa v geografičeskom slovare Jakuta
Izbrannye Sočinenija ،(Azerbajdžan, Armenija, Iran),

ماسکو - لینن گراڈ ۱۹۵۵ء، ص ۲۸۰ تا ۲۹۲ (ابودُلَف کے بارے میں دوسری اطلاع در یاقوت: معجم البلدان (آذربیجان، ارمینیہ، ایران)، منتخب تصانیف)؛ (۲۴۱) N. D. Mikluxo-Maklaj: *Geografičeskoje sočineje XIII v. na peridskom jazyke (novyj istočnik po istoričeskoj geografii Azerbadjzana i Armenii)*؛ (۲۴۲) Učenye Zapiski Instituta Vostokovjedenija، ج ۹، ۱۹۵۵ء (فارسی میں تیرھویں صدی کی جغرافیے کی ایک کتاب ہے اور آذربیجان و ارمینیہ کے تاریخی جغرافیے کا ایک نیا ماخذ—"ادارۂ مستشرقین کے عالمانہ مشاهدات")۔

ان تحقیقی سیاحتوں کے بارے میں جو ۱۸۹۸ - ۱۸۹۹ء میں W. Belck اور C. F. Lehmann نے کیں دیکھیے: سفر کی روداد، جو (۲۴۳) *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*، ۱۹۰۱ء، ۱: ۱۶ اور (۲۴۴) Lehmann-Haupt: *Armenien einst und jetzt*، دو جلد، برلن ۱۹۱۰ - ۱۹۲۶ء میں درج ہے؛ (۲۴۵) Sarre: *Transkaukasien, Persien, Mesopotamien, Transkaspien. Land und Leute*، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۲۴۶) Lynch: *Armenia: travels and studies*، لنڈن ۱۹۰۱ء؛ (۲۴۷) P. Rohrbach: *Vom Kaukasus zum Mittelmeer*، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

(۲۴۸) Imperial Russian Geogr. Soc. کے Memoirs of the Caucasian Section میں بہت سی اہم دستاویزات شائع ہوئی ہیں (روسی میں)؛ دیکھیے نیز (۲۴۹) تصانیف از Committee for Caucasian Statistics (ایلیزاوتوپول، تفلیس، ۱۸۸۸ء اور قارص، ۱۸۸۹ء)؛ قب نیز مادۂ جبل الحارث (ARARAT)۔

مطالعہ کیجیے نیز (۲۵۰) B. Plaetschke: *Die Kaukasusländer* (*Handbuch der geogr. Wiss., Band*) *Mittel-und Osteuropa*، ۱۹۳۵ء)؛ (۲۵۱) Uj. Frey: *Vorder-Asien, Schrifttumsübersicht* 1913—1932، در *Geogr. Jahrbuch*، ۴۷، ۱۹۳۲ء، ج ۲؛ (۲۵۲) P. Rohrbach: *Armenien*، ۱۹۱۹ء؛ (۲۵۳) W. Leimbach: *Die Sowjetunion, Natur, Volk und Wirtschaft*، Stuttgart، ۱۹۵۰ء (سوویٹ ارمینیہ سے متعلق صفحات)؛ (۲۵۴) P. George، *URSS* در پیرس ۱۹۴۷ء (Collection Orbis)، ص ۳۷۱ تا ۳۷۲؛ (۲۵۵) A. Fichelle: *Géogr. phys. et économ. de l' URSS*، ص ۹۷ ببعد (معلومات بابت سوویٹ تصانیف و تبصرات، مثلاً *Revue de la Soc. russe de Géogr.*، وغیرہ P. George کی کتاب مذکور میں ملیں گی)؛ دیکھیے نیز (۲۵۶): *The USSR: A geographical survey*، لنڈن ۱۹۴۳ء۔

(۲۵۷) L. Alishan: *Physiographie de l'Arménie*، وینس ۱۸۷۰ء؛ (۲۵۸) H. Abich: *Geolog. Forschungen in den Kauk. Ländern*، وی آنا ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۷ء؛ (۲۵۹) R. Sieger: *Die Schwankungen der hocharm. Seen*، وی آنا ۱۸۸۸ء؛ (۲۶۰) G. W. v. Zahn: *Die Stellung Armeniens im Gebirgsbau Vorderasiens*، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۲۶۱) J. H. Schaffer: *Grundzüge des geolog. Baues von Türkisch Armenien*، در *Peterm. Mitt.*، ۱۸۹۶ء؛ (۲۶۲) *Carte géol. du Caucase ou* ۱: ۱,۰۰۰,۰۰۰، Inst. de cartogr. géol .... de l'URSS، ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۱ء۔

دیکھیے نیز (۲۶۳) Macler: *Erzeroum. Topographie d'Erzeroum et sa région*، در *JA*، ۱۹۱۹ء؛ (۲۶۴) J. Markwart: *Le berceau des Arméniens*، در *Rev. des Ét. arm.*، ج ۸، ۱۹۲۸ء۔

جہاں تک ۱۹۱۳ء سے پہلے کے زمانے کی آبادی کے اعداد و شمار کا تعلق ہے، دیکھیے (۲۶۵) G. L. Selenoy و N. v. Seidlitz: *Die Verbreitung der Armenier in der asiat. Türkei und in Trans-Kaukas*، در *Peterm. Mitt.*، ۱۸۹۶ء، اور زیادہ جدید اعداد و شمار

کے لیے وہ تصانیف جو اس مادّۂ زیر نظر میں اس موضوع پر مذکور ہیں؛ دیکھیے نیز (۲۶۶) R. Khermian: *Les Arméniens, introd. à l'anthropologie du Caucase*، ۱۹۴۳ء۔

نقشوں کے لیے دیکھیے وہ خریطے (atlases) جو (۲۶۷) Monteith (۱۸۳۳ء) اور (۲۶۸) Dubois (۱۸۳۹ - ۱۸۴۳ء) کے حالات سفر کے ساتھ شامل ہیں؛ (۲۶۹) Glascott: *Map of Asia Minor and Armenia* (تقریباً ۱۸۵۰ء)؛ (۲۷۰) H. Kiepert: *Karte von Georgien, Armenien und Kurdistan*، ۱ : ۱,۰۰۰,۰۰۰، برلن ۱۸۵۴ء؛ (۲۷۱) وہی مصنف: *Karte von Armenien, Kurdistan und Azerbeidschan*، ۱ : ۱,۰۰۰,۰۰۰، برلن ۱۸۵۸ء؛ (۲۷۲) H. Kiepert: *Specialkarte des türk. Arm.* ۱ : ۵۰۰,۰۰۰، برلن ۱۸۷۸ء؛ (۲۷۳) وہی مصنف: *Carte générale des prov. europ. et asiat. de l'Empire ottoman*، ۱ : ۳,۰۰۰,۰۰۰، برلن ۱۸۹۲ء؛ (۲۷۴) H. Kiepert: *Karte von Kleinasien in 24 Blatt*، ۱ : ۴۰۰,۰۰۰، برلن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۶ء؛ (۲۷۵) Lynch-Oswald کا بہترین نقشہ *Map of Armenia and adjacent countries*، لنڈن ۱۹۰۱ء؛ دیکھیے نیز (۲۷۶) Cuinet کا تیار کردہ نقشہ *La Turquie d'Asie* ۱۸۹۰ - ۱۸۹۲ء؛ و (۲۷۷) Müller Simonis: کتاب مذکور، ۱۸۹۲ء؛ (۲۷۸) ارمینیہ کا نقشہ جو Hübschmann کے مقالے *Die altarm. Ortsnamen* در *Indogerm. Forschungen*، ج ۱۶، ۱۹۰۴ء میں ہے اور اس کے ملاحظات (وہی مجلد) بر *Kartenbibliographie* جو F. Justi از *Grundriss der iran. Philol.* میں دی گئی ہے؛ (۲۷۹) Honigmann: *Ostgrenze* از نقشے؛ دیکھیے نیز (۲۸۰) Murray: *Handy Classical Maps, Asia Minor*؛ وہ نقشے جو سیاحوں کے لیے تیار کردہ ہدایت ناموں میں پائے جاتے ہیں، مثلاً (۲۸۱) Baedeker؛ (۲۸۲) Guide Bleu؛ ترکی کے راستوں کا نقشہ (ترکیہ یونی خریطہ سی، ۱ : ۲۰۰,۰۰۰)؛ (۲۸۳) وہ نقشے (بہ مقیاس ۱ : ۸۰۰,۰۰۰) جو نور لیہ ۱۹۲۹ء میں (صفحات بابت ملطیہ، سیواس، ارز روم، موصل)؛ (۲۸۴) National Geogr. Institute کا تیار کردہ نقشہ پیرس ۱ : ۱,۰۰۰,۰۰۰، ۱۹۳۴ء (صفحہ برائے ارز روم)۔

(د) ماخذ کے بارے میں تصانیف: (۲۸۵) M. Miansaroff: *Bibliogr. Caucas. et Transcaucas.*، ج ۱، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۴ - ۱۸۷۶ء؛ (۲۸۶) P. Karekin: *Armenische Bibliogr., Gesch. und Verzeichnis der arm. Litteratur*، محتوی بر ۱۵۶۵ تا ۱۸۸۳ء (در *Neo Armenian*: وینس ۱۸۸۳ء)۔ اضافہ تر تصانیف (۲۸۷) H. Petermann: *Grammatica armeniaca* میں مذکور ہیں: *Port. lingu. orient.*، ج ۶؛ (۲۸۸) P. de Lagarde: *Arm. Studien*، گوٹنجن ۱۸۷۷ء؛ (۲۸۹) Karekin: *Gesch. der arm. Litteratur* (در ارمنی، طبع ثانی، وینس ۱۸۸۶ء)؛ (۲۹۰) Patkanean: *Bibliogr. Umriss der arm. Hist. Litteratur* (در روسی)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۰ء؛ (۲۹۱) F. N. Finck: *Abriss der arm. Litteratur*، در *Litter. des Ostens*، ج ۷، لائپزگ ۱۹۰۷ء (Amelang)؛ دیکھیے نیز (۲۹۲) A. Salmaslian: *Bibliographie de l'Arménie*، پیرس ۱۹۴۶ء؛ اور (۲۹۳) باب ۱۰ در *Les lettres, les sciences et les arts chez les Arméniens* در (۲۹۴) J. de Morgan: *Hist. du peuple arménien* جہاں ۱۹۱۹ء تک کے ارمنی رسالوں اور مجلوں (journals and reviews) کے بارے میں معلومات ملیں گی (*Ararat*, *Handes Amsorya*, etc.)؛ دیکھیے نیز (۲۹۵) Père Mecerian: *Bulletin arméniologique* شائع کردہ در *Mélanges de l'Univ. Saint-Joseph*، بیروت ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ء و ۱۹۵۳ء، اور مخصوص مجلات (reviews)۔

(M. CANARD)

اُرمِیَہ: ایران کے صوبۂ آذربیجان کا ایک ضلع

اور شہر۔

نام : اسے شامی ''آرمیا'' لکھتے ہیں، رمن ''اُرم'' Ormi، عرب ''اُرمِیَة''، ایرانی ''اُرُومی'' اور ترک ''اُرُومِیَه'' یا ''رُومِیَه'' (روم (''بوزنطی ترکی'') سے خیالی اشتقاق کی بنا پر) ۔ بہر حال یه نام کسی غیر متعیّن غیر ایرانی اصل کا ہے ۔ آشوری مآخذ میں سرزمین مَنّ Mann میں جھیل ارمیه کے قریب ایک جگه کا نام اُرمیِت Urmeiate لکھا ہے (قب Streck، در ZA، ۱۴ : ۱۴۰؛ Belck : *Das Reich der Mannäer*، در *Verhandl. d. Berl. Gesell. f. Anthrop.*، ۱۸۹۴ء، اور منورسکی Minorsky: *Kelashin*، etc.، در *Zap.*، ۲۴ [۱۹۱۷ء] : ۱۷۰) ۔ دوسری طرف کلاسیکی جغرافیانویس اس نام سے واقف نہیں تھے اور اسی طرح اوستا *Avesta* اور پہلوی مآخذ بھی (قب Jackson : کتاب مذکور، ص ۸۷) ۔ ساتویں صدی میلادی کے ارمنی جغرافیادان بھی یه نام نہیں جانتے تھے (قب Marquart : *Ērānšahr*)، اس کے باوجود که مؤخّر زرتشتی روایت میں، جس کا عربوں نے شروع زمانے میں ذکر کیا ہے (قب البلاذری، ص ۳۳۱؛ ابن خُرداذبه، ص ۱۱۹)، زرتشت کی جاے پیدایش ارمیه بتائی گئی ہے۔

جغرافیا : ضلع اُرمیه کی حدّ بندی یوں ہے که مشرق میں بحیرۂ اُرمیه ہے اور مغرب میں وه سلسلۂ کوه جو شمالاً جنوباً پھیلا ہوا ایران کو ترکی سے جدا کرتا ہے ۔ شمال میں اس کی حدّ ''شاه بازید ۔ اوغان داغی'' نامی سلسلۂ کوه ہے، جو مشرق سے مغرب کو چلا گیا ہے اور صوبے کو سلماس Salmas [رک بآن] سے جدا کرتا ہے ۔ جنوب کی طرف ارمیه کی حدّ دریاے غادر کی وادی ہے، جس کا بالائی حصّه اُشنو Ushnu [رک بآن] میں شامل ہے اور زیرین حصّه سُلدوز Sulduz [رک بآن] کی وادیوں کو سیراب کرتا ہے ۔ شمالاً جنوباً اُرمیه کا طول تقریباً اسّی میل اور شرقاً غرباً اس کا عرض پینتیس میل ہے ۔

ضلع اُرمیه میں کچھ حصّه میدانی ہے اور کچھ پہاڑی ۔ اس علاقے کو جو دریا سیراب کرتے ہیں اور جن کا بہاؤ مغرب سے مشرق کی طرف ہے وه حسب ذیل ہیں :۔

(۱) بَرانْدُوز : ضلع مرجفار Mārgāvār کے ندی نالوں کو ملاتا ہوا نرگی Nergi گھاٹی میں سے گزر کر میدان میں چلا جاتا ہے اور اس کے جنوبی حصّے کے گرد بہتا ہے ۔ دائیں، یعنی جنوبی کنارے کی طرف براندوز میں دریاے قاسملو بھی شامل ہو جاتا ہے، جو دشتبیل الصغیر میں بہتا ہے ۔ ماه کے پہاڑ مشرقی دشتبیل اور دَل Dol کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں ۔ یه مؤخّرالذّکر ضلع گھوڑے کے نعل کی شکل کا ہے اور جھیل کے جنوب مغربی کنارے پر (سُندوز کے شمال میں) واقع ہے ۔

(۲) بَردِه سُو (کردی زبان میں: ''سنگِ سرخ'') : یه دریا بیدکار کی گھاٹی میں سے ہو کر، جو ترکی مملکت میں ہے، دشت کے پہاڑی علاقے میں بہتا ہے، جو اُرمیه ہی کا علاقه ہے ۔ یہاں سے یه درۂ بند میں ہوتا ہوا میدانی علاقے میں اُتر کر شہر اُرمیه کے اندر سے گزرتا ہے اور اسی لیے اس کا دوسرا نام شہر چای (یعنی شہر کا دریا) ہے ۔

(۳) رُوزا (روضه) چای، یه دریا ضلع ترجفار کے پہاڑی علاقے کا پانی لے جاتا ہے اور جھیل تک پہنچنے سے پہلے اس میں سے زراعتی نہریں نکالی گئی ہیں ۔

(۴) نازلی چای : متعدّد ندیوں کے ملنے سے بنا ہے ۔ ان میں سے جنوبی ندّی ترکی کے ایک ضلع دیری Deiri سے نکلتی ہے (یہیں ماریشو کی خانقاه ہے)، پھر موضع اَرزِن کے نیچے سے ترجفار کے شمالی حصّے میں چلی جاتی ہے (یہاں اس کے دائیں کنارے پر دریاے مَوانه اس میں شامل

ہو جاتا ہے)؛ درمیانی ندی باژرگہ (ترکی) کی گھاٹی میں سے نکل کر، موضع ہبرو کے قریب ایرانی ضلع برادوست میں داخل ہو جاتی ہے؛ شمالی ندی سلماس کے ضلع صوماتی [رک بان] میں سے آتی ہے ۔ ان تینوں ندیوں کا پانی کوہ منجل‌سر (کردی زبان میں: ''سر بر ھانڈی'') کے نیچے آ کر مل جاتا ہے اور وہ دریا جو ان تینوں کے ملنے سے بنتا ہے وہ قلعۂ اسماعیل خان شکاک [رک بان] کے پاس میدان کے شمالی حصے میں بہنے لگتا ہے ۔ اسی کے بائیں کنارے کے شمال میں ارغان طاغی (داغی) کی ڈھلان پر ضلع انزل واقع ہے۔

ارمیہ کی جھیل سطح سمندر سے چار ہزار دو سو پینتالیس فٹ کی بلندی پر ہے اور خود شہر رمیہ چار ہزار تین سو نوے فٹ کی بلندی پر ۔ بیرونی حصے کی چوٹیوں کی بلندی چار ہزار سات سو اسی، سات ہزار تین سو تیس، آٹھ ہزار تین سو پچانوے، اور سرحدی سلسلے کی بلندی گیارہ ہزار دو سو بیس، گیارہ ہزار پانسو پینتالیس اور گیارہ ہزار آٹھ سو تیس فٹ ہے ۔

پانی کی فراوانی کی وجہ سے ارمیہ کا میدانی علاقہ، جہاں دریاؤں کی مٹی آتی رہتی ہے، بے حد زرخیز و شاداب ہے ۔ دیہات میں ہریاول ہی ہریاول نظر آتی ہے ۔ پہاڑی اضلاع کی زراعت کا انحصار بارش پر ہے اور طبعی حالات بھیڑوں کی پرورش کے لیے بہت سازگار ہیں۔

آثار قدیمہ : شہر کے قرب و جوار میں متعدد ٹیلوں (مثلاً گوک تپہ، دگالہ، ترمتی، احمد، سرلن، دیزہ‌تپہ) سے بہت ہی قدیم زمانے کی چیزیں دستیاب ہو چکی ہیں (قب Virchow : *Fundstücke aus Grabhügeln bei Urmia*، در *Zeitschr. f. Ethnologie*، ج ۳۲، ۱۹۰۰ء : ص ۶۰۹ تا ۶۱۲؛ Jackson : کتاب مذکور، ص ۹۰ تا ۹۸؛ Lehmann-Haupt : *Armenien*، ۱ : ۲۷۰)؛ چنانچہ ۱۸۸۸ء میں گوک تپہ کی کھدائی میں پچیس فٹ کی گہرائی پر ایک محرابی چھت کا تہہ خانہ نکلا، اور اس میں سے اسطوانی شکل کی ایک مُہر برآمد ہوئی، جس پر بابلی دیوتاؤں کی شکلیں تھیں ۔ وارڈ W. H. Ward نے امریکی رسالہ (*Amer. Journ. of Archaeol.*، ۱۸۹۰ء، ۶ : ۲۸۶ تا ۲۹۱) میں اور Lehmann-Haupt نے *Materialien z. älter. Gesch. Armeniens*، ۱۹۰۷ء، ص ۸ تا ۱۲، میں اس کی تاریخ نواح دو ہزار قبل مسیح[۳] متعین کی ہے ۔ اگر ارمیہ قدیم ارمیت Urmiate ہی ہے تو یقیناً وہ منائیوں (Mannaeans) (یرمیاہ، ۵۱ : ۲۷) کے ''منّی'' کی سر زمین میں شامل ہوگا اور یہ آشوریوں کے حملے کی آماج‌گاہ اور سلطنت وان (آرارتو Urartu) کے زیر اثر رہا ہوگا (قب تزکی اور قلعۂ اسماعیل خان کے سنگین حجرے، جو وانی (Vannic) وضع کے بنے ہوئے ہیں؛ قب مِنورسکی Minorsky، در *Zap.*، ۲۳ : ۱۸۸ تا ۱۹۱) ۔ [بظاہر برادوست میں کوہ کوتل پر ایک تیسرا حجرہ بھی ہے]۔

ان دونوں ناموں کی صوتی مشابہت کی بنا پر d'Anville کو یہ خیال آیا کہ ارمیہ کو Θηβαρμαΐς سمجھا جائے، جہاں ایک بہت بڑا آتش کدہ تھا، جسے ہرقل (Heraclius) نے ۶۲۳ء میں جلا دیا تھا؛ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جس راہ پر خسرو پرویز نے دستگرد کی طرف سفر کیا تھا اسی پر تبرمیس (تھیبرمائس Thebarmaïs) بھی واقع تھا (قب Ritter : *Erdkunde*، ۹ : ۹۳۲)۔ ثیوفان (Theophanes) کے اس متن کی رو سے جسے د بور De Boor نے از سر نو درست کیا، ۱ : ۳۰۸ و ۲ : ۱۹۰، ۱۹۱، ۶)، اگر جنزہ (Gazaka) [کے محل وقوع] کو پیش نظر رکھیں تو ثیبرمیس Thebarmaïs مشرق کی طرف واقع تھا ἐν τῇ Ἀνατολῇ ۔ راولنسن Rawlinson کے بعد سے مؤخر الذکر جگہ تخت سلیمان [قب شیز] میں بتائی جاتی ہے؛ اس لیے د بور نے ثیبرمیس کا تعلق بثرمیس Bithermaïs،

برثمیس Berthemais اور برمیس Bermais سے ملاتا ہے۔ یہ وہ نام ہیں جن کا ذکر متعدد قدیم مصنّفوں نے کیا ہے۔

مسلم دور: اُرمیہ کی فتح کا سہرا صَدَقہ بن علی کے سر ہے، جو بنو اَزْد کے مولٰی تھے۔ آپ نے یہاں متعدّد قلعے بنائے (البلاذری، ص ۳۳۱ تا ۳۳۲)۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اسے عُتْبۃ بن فَرْقَد نے اس وقت فتح کیا جب [حضرت] عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں ۲۰ھ / ۶۴۰ء میں موصل کا علاقہ فتح کرنے کی غرض سے بھیجا تھا۔

نویں صدی میلادی کے جغرافیانگار (الاصطخری، ص ۱۸۱؛ ابن حوقل، ص ۲۳۹) اُرمیہ کو آذربیجان کا تیسرا بڑا شہر قرار دیتے ہیں (یعنی اَرْدبیل اور مَراغہ کے بعد) اور بالخصوص اس کے باغات، سرسبز چراگاہوں اور پھلوں کی فراوانی کا ذکر کرتے ہیں۔ المقدسی (ص ۵۱) نے ارمیہ کو اورمیتیہ میں بتایا ہے اور لکھا ہے کہ یہ شہر رُوّین کی حکومت کے ماتحت ہے۔ اس زمانے میں اُرمیہ اسی شاہراہ پر واقع تھا جو اَردبیل سے مراغہ سے اُرمیہ سے گزرتی ہوئی خلیج وان کے شمال مشرق سے آمِد تک جاتی تھی (المقدسی، ص ۳۰۲)؛ چونکہ اس وقت تک تبریز [رک بآں] کو کچھ اہمیّت حاصل نہیں ہوئی تھی اس لیے یہ شاہراہ اس سے کٹتی ہوئی جنوب کے اہم شہروں کی طرف گھوم جاتی تھی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ شمالی آذربیجان میں ایسے عناصر کی موجودگی کی وجہ سے جنہیں اب تک زیر نہ کیا جا سکا تھا یہ سڑک جنوب کی طرف گھوم جاتی ہو (قب بحیرۂ الشراۃ اور تاریخ بابک)۔

اُرمیہ کے ضلع میں کُردوں اور عیسائیوں کی آبادی ہے، اس لیے اس علاقے نے تاریخ اسلامی میں کبھی کوئی نمایاں حیثیت حاصل نہیں کی۔ یہ ایک دور افتادہ جاگیر تھی، جہاں ان خاندانوں کی شاخیں الگ تھلگ رہتی تھیں جو آذربیجان پر حکومت کرتے تھے۔

جب آذربیجان پر دیلمیوں کی حکومت تھی تو اُرمیہ میں ایک شخص جستان بن شرمزن تھا۔ اس قائد نے اپنے دورِ عمل کا آغاز ۳۴۲ھ / ۹۵۳ء میں کرد حاکم دیسم کے ایک مخلص ساتھی کی حیثیت سے کیا (قب کرد)، لیکن بعد میں دیلمیوں نے اُسے اپنے ساتھ ملا لیا اور مرزبان کی ماتحتی میں اُسے ارمینیہ کا حاکم بنا دیا گیا۔ مرزبان کی موت پر جب ۳۴۶ھ میں اس کا بیٹا جستان اس کا جانشین ہوا تو جستان بن شرمزن نے اس کی سیادت تسلیم نہیں کی۔ پہلے تو وہ اُرمیہ چھوڑ کر ابراہیم بن مرزبان کی حمایت کے لیے چلا گیا اور اس کے نام پر مراغہ فتح کر لیا، لیکن بعد میں وہ اس کا ساتھ چھوڑ کر ارمیہ واپس آ گیا اور شہر کے گرد فصیلیں تعمیر کر لیں۔

اس کے بعد اُس نے مدعی خلافت المستجیر باللہ کی ملازمت اختیار کر لی اور اُسے قحطانی کردوں کی تائید و حمایت حاصل ہو گئی، لیکن مرزبان کے دونوں بیٹوں (جستان اور ابراہیم) نے اسے ہذبانی کردوں کی مدد سے شکست دی۔ اس کے بعد ۳۴۹ھ میں مرزبان کے بھائی وَہْسودان کی انگیخت پر اس نے ابراہیم بن مرزبان کو ہزیمت دی، اس کی بقیہ فوج کو گرفتار کر لیا اور مراغہ کا الحاق ارمیہ سے کر لیا۔ ۳۵۵ھ میں بویہی سلطان رکن الدولۃ کے کہنے پر جستان نے دوبارہ ابراہیم [ابن مرزبان] کی سیادت تسلیم کر لی (ابن مسکویہ: تجارب الامم، طبع آمیڈروز Amedroz، ۲ : ۱۵۰، ۱۶۷، ۱۷۷ تا ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۱۹، ۲۲۹؛ ابن الأثیر، ۸ : ۲۹۵)۔

جب غزوں نے آذربیجان پر حملہ کیا (۴۲۰ تا ۴۳۳ھ) تو اس وقت اُرمیہ کی حکومت ایک شخص ابوالہیجا [کذا، ابوالہیجاء] بن ربیب الدولۃ کے ہاتھ میں تھی، جو ہذبانی کردوں کا رئیس تھا

اور اس کی والدہ تبریز کے حاکم وَہْسُودان الرَّوادی کی بہن تھی (قب مادّہ ہاے تبریز و مراغہ)۔ رہیب الدولۃ کا یہ بیٹا فخر کیا کرتا تھا کہ غُزّوں کی جس تیس ہزار فوج نے اس کے علاقے میں سے گزرنا چاہا تھا اس نے ایک پُل کے نزدیک اس کے پچیس ہزار آدمی موت کے گھاٹ اتار دیے (۴۳۲ھ؟) (قب ابن الاثیر، ۹ : ۲۷۱)۔

محرّم ۴۵۵ھ/[جنوری] ۱۰۶۳ء میں سلطان [ار] طُغرِل اُرمیہ کے علاقے میں سے گزرا (البُنداری، ص ۲۰۵)۔ جب سلطان مسعود نے بغداد سے آذربیجان کی طرف مراجعت کی (۵۲۶ھ؟) تو اس وقت اُرمیہ میں امیر حاجب تاتار قلعہ بند ہو کر بیٹھ گیا، لیکن بعد میں اس نے سلطان کے سامنے ہتھیار ڈال دیے (وہی کتاب، ص ۱۶۵)۔ ۵۳۳ھ/۱۱۳۹ء میں اُرمیہ پر سلطان مسعود بن سلطان محمود بن سلطان ملک شاہ کے بھتیجے اور داماد ملک محمد بن محمود بن محمد کی حکمرانی تھی (راحۃ الصدور، *GMS*، ص ۲۳۳)۔

جب آخری سلجوقی سلطان طُغرِل نے اپنے چچا الدِّگِزی قزل ارسلان کے خلاف بغاوت کی تو امیر حسن بن قِفجاق اس کی مدد پر تھا اور اس کے ساتھ مل کر اس نے ۵۸۵ھ میں اُرمیہ کا محاصرہ کیا، شہر پر حملہ کر کے اس پر قبضہ کر لیا اور اُسے تاخت و تاراج کر ڈالا (البُنداری، ص ۳۰۲)۔ اسی سلجوقی دور میں سمجھنا چاہیے کہ سہ گُنبدان کی تعمیر ہوئی، جس پر خانیکوف Khanykov نے ابومنصور بن موسیٰ کا نام اور ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء کی تاریخ پڑھی ہے۔

۶۰۲ھ میں تبریز کے اتابک ابوبکر نے اُشنُو (کذا بجاے اُشنُوا) [قاموس الاعلام: اشنہ؛ جغرافیای مفصل ایران: اُشنویہ، اُرمیہ سے ۵۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر؛ اُشنُوا مضافاتِ نیساپور میں سے ہے] اور اُرمیہ نیز مراغہ [رکّ بآں] کے اتابک علاؤالدین کے حوالے کر دیا، تاکہ اس کے ہاتھ سے جو مراغہ کا شہر نکل چکا تھا اس کی تلافی ہو سکے (ابن الاثیر، ۷ : ۱۵۷)۔ ۶۱۷ھ میں یاقوت نے اُرمیہ کی سیاحت کی۔ اُس نے اسے غیر محفوظ بتایا ہے، کیونکہ اس کا اِلدگیزی حکمران اوزبک بن پہلوان ایک کمزور حاکم تھا۔

جس زمانے میں آذربیجان پر جلال الدین خوارزم شاہ کی حکومت تھی تو اُرمیہ، سلماس اور خوی کے اضلاع اُس سلجوقی شہزادی کی ذاتی جاگیر میں شامل تھے جسے جلال الدین خوارزم شاہ اس کے پہلے خاوند الدگیزی ازبک کے ہاں سے لے آیا تھا۔ ۶۲۳ھ میں اِیوائی ترکمانوں نے اُرمیہ پر قبضہ کر کے اس پر خراج عائد کر دیا۔ جلال الدین خوارزم شاہ نے اپنی ملکہ، یعنی مذکورۂ بالا شہزادی، کی سکونت پر اپنی فوجیں بھیج دیں، جنھوں نے ترکمانوں کو شکست دی (ابن الاثیر، ۱۲ : ۳۰۱)۔ پھر بعد میں اُرمیہ سابق الدگیزی اُزبک کے ایک غلام بُوغدی نامی کو دے دیا گیا (قب النَّسوی، طبع Houdas، ص ۱۱۸، ۱۵۳، ۱۶۵)۔

اس کے برعکس الجُوَینی (۲ : ۱۶۰، ۱۸۳) کے قول کے مطابق جنگ گَرنی کے موقع پر گرجستان کے دو سپہ سالار شَلْوا اور اِیوان گرفتار ہو گئے تھے اور شروع میں جلال الدین نے انھیں عزت کے ساتھ رکھا اور کچھ عرصے کے لیے مَرَند، سلماس، اُرمیہ اور اُشنُو کی حکومت بھی ان کے سپرد کر دی۔ ۶۲۸ھ/۱۲۳۰-۱۲۳۱ء میں جب اس پر مغلوں کا دباؤ بڑھ رہا تھا تو خوارزم شاہ نے اُرمیہ و اُشنُو کے علاقے میں موسم سرما بسر کیا (قب ابوالفرج، طبع Pococke، ص ۴۷۰؛ رشیدالدین، طبع Blochet، ص ۳۲)۔ اس کے اس قیام ہی سے اس روایت کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے کہ

خوارزم شاہ نے سہ گنبدان (قب اوپر) تعمیر کیا تھا نیز یہ کہ وہ ارمیہ ھی میں دفن ھوا (قب Bittner، ص ۷۵؛ Hörnle، ص ۳۸۸)۔

خانیکوف Khanykow کا قول ہے کہ ارمیہ کی مسجد جامع پر ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء کی تاریخ کندہ ہے [ایلخان اباغا [اباقا] کا دورِ حکومت]۔

تیمور: مقامی تاریخ نویس نکیتین Nikitine نے لکھا ہے کہ تیمور نے ارمیہ افشار قبیلے کے ایک شخص گرگین بیگ کو بطور جاگیر دے دیا تھا، جس نے اپنا مستقر قلعۂ طوبراق میں بنا لیا تھا، جو ارمیہ سے ایک چوتھائی فرسخ کے فاصلے پر ہے، لیکن ظفرنامہ، ۱ : ۴۳۴، میں مذکور ہے کہ ارمیہ کا حاکم ایک شخص تیزک (؟) تھا اور اس کے حقوق کی توثیق تیمور نے ۷۸۹ھ/۱۳۸۷ء میں کی تھی۔

برادوست: [تاریخ] عالم آراء (ص ۵۵۹) میں مذکور ہے کہ شاہ طہماسپ [صفوی] کے زمانے میں ارمیہ پر بعض بڑے امراء حکمرانی کرتے تھے اور برادوست قبیلے کے کرد قرہ تاج کو، جسے شاہ سیون کا لقب حاصل تھا، ترجفار (Tärgävär) اور مرجفار (Märgävär) کے ضلعے دے دیے گئے تھے۔ ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء میں شاہ عباس [صفوی] نے ارمیہ اور اشنو کا علاقہ امیر خان برادوست کو اس کی وفاداری کے صلے میں دے دیا تھا، کیونکہ اس نے عثمانلی ترکوں کی اطاعت قبول نہیں کی تھی، لیکن امیر خان نے یہ بہانہ کر کے کہ ارمیہ کا قلعہ شکستہ ہے اپنا مرکز دِیمدِیم میں قائم کر لیا (یہ جگہ ارمیہ کے جنوب میں دریاے قاسم لو کے دھانے پر براندوز میں ہے)؛ اسی وجہ سے اس پر شک کی نگاہ پڑنے لگی؛ چنانچہ ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۰ء میں دِیمدِیم پر قبضہ کر لیا گیا اور ارمیہ کا ضلع (اولگا Olgä)، قبان خان بجدلی Bagdäli کو دے دیا گیا، لیکن برادوست نے ایک فوجی چال چل کر پھر دِیمدِیم پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد قبان خان کی جگہ (تبریز کے) بوداق خان بوزنک کو مقرر کیا گیا اور پھر اس کے بعد آقا خان مقدّم المَراغی کو؛ لیکن اسی کتاب (ص ۷۶۲) میں سلطنت کے ارکان و عمائد کی فہرست میں ارمیہ کا حاکم کلب علی سلطان ابن قاسم خان کو بتایا گیا ہے، جو افشار قبیلے کی شاخ ایمانلی سے تعلّق رکھتا تھا۔

صفویوں کے زمانے میں ارمیہ میں شیعہ مذہب (قب اوپر) کی تبلیغ و اشاعت ایک محدود پیمانے ھی پر ھوئی: چنانچہ ارمیہ کے علاقے میں کرد اور بعض دیہات (بالو Balow) کے باشندے اب تک سنّی ھیں۔ اھل السنّت میں نقشبندی مشائخ کے اثر کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۶۲۹ء میں سلطان مراد نے دیاربکر میں ارمیہ کے جن شیخ محمود کو قتل کرایا تھا اُن کے مرید تیس چالیس ھزار کے قریب تھے۔ شیخ کے آباء و اجداد بھی ارمیہ کے مشائخ میں سے تھے (قب ہامر v. Hammer، در *GOR*، طبع دوم، ۳ : ۱۸۷؛ جہان نما، ص ۳۸۵)۔

اولیا چلبی: ۱۰۶۵ھ/۱۶۵۵ء کے بارے میں ھمارے پاس اولیا چلبی کا بہت واضح بیان (۴ : ۱۷۱ تا ۳۱۸) موجود ہے۔ یہ شخص وہاں سے ارمیہ اس لیے گیا تھا کہ خانِ ارمیہ (جس کا نام مذکور نہیں) اور بیس دوسرے خوانین کردوں کے ایک قبیلے پنیانش کی بھیڑوں کے جو گلے ھنکا لے گئے تھے انھیں واپس لائے۔ بقسمتی سے وہ جن مقامات سے گزرا ان کے ناموں اور اس کے پورے بیان میں بہت کچھ التباس و ابہام پایا جاتا ہے۔

اس کا بیان ہے کہ قلعے کی بناء ۶۹۵ھ/۱۲۹۵ء میں غازان [خان] نے رکھی تھی اور ۹۳۰ھ/۱۵۲۴ء میں شاہ طہماسپ نے اس کی توسیع کی۔ جب ترکوں نے ارمیہ کو سلطان سلیمان کے عہد میں فتح کر لیا تو سلیمان پاشا اور جعفر پاشا نے اس کی قلعہ بندی کو مستحکم کرایا۔ قلعے کا عام نام

طوپراق قلعہ ہے، لیکن ایرانی (؟) مؤرخین اسے سُرتلای غازان لکھتے ہیں۔ قلعے کی دیواریں گچ کی تھیں، اس لیے یہ قلعہ ''ایک سفید ہنس'' کی طرح نظر آتا تھا۔ اس کا محیط دس ہزار قدم تھا، دیواریں ستّر ہاتھ (ذراع) اُونچی اور تیس ہاتھ چوڑی تھیں، خندق اسّی ہاتھ چوڑی تھی اور اس کا محیط پندرہ ہزار قدم تھا۔ رات کے وقت دیواروں پر مشعلیں روشن رہتی تھیں۔ قلعے میں چار ہزار فوج تھی اور تین سو دس (؟) توپیں۔ خان کی ملازمت میں پندرہ ہزار سپاہی اور بیس ہزار نوکر تھے.

قلعے اور شہر کے درمیان بندوق کی ایک مار کا فاصلہ تھا۔ شہر میں ساٹھ محلّے، چھے ہزار گھر اور آٹھ جامع مسجدیں تھیں۔ ان میں سے ایک مسجد اُوزون حسن کی بنوائی ہوئی ہے، جسے اس کے فرزند سلطان یعقوب نے مکمّل کیا۔ اُرمیہ کے میدانی علاقے (اوالکا) میں ڈیڑھ سو گاؤں تھے، جن میں تین لاکھ مزارع آباد تھے.

اولیا چلبی کا کہنا ہے کہ شہر نہایت خوشحال تھا۔ اس نے یہاں کی خانقاہوں (حضرت کوچفہ سلطان)، مدرسوں، مکتبوں اور قہوہ خانوں کی بھی تفصیل دی ہے اور بیان کیا ہے کہ یہاں اشیاء کی قیمتیں مقرّر تھیں (''نرخ شیخ صفی'').

افشار: اٹھارھویں صدی میلادی میں اُرمیہ کی قسمت بہت قریبی طور پر افشاریوں کی قسمت سے وابستہ رہی، جو یہاں کے میدانی علاقے میں رہتے تھے (قب اوپر)۔ ان کے سردار کا منصب بِگلربیگی کا تھا۔ ان میں سے جو لوگ زیادہ مشہور ہیں وہ (بقول Nikitine) حسب ذیل ہیں:-

خداداد بیگ قاسم لو: ۱۱۱۹ تا ۱۱۳۴ھ / ۱۷۰۷ تا ۱۷۲۲ء؛
فتح علی خان اَرشلو: ۱۱۵۷ تا ۱۱۷۲ھ / ۱۷۴۴ تا ۱۷۵۸ء؛
رضا قلی خان: ۱۱۸۲ تا ۱۱۸۵ھ / ۱۷۶۸ تا ۱۷۷۱ء؛
امام قلی خان: ۱۱۸۶ تا ۱۱۹۷ھ / ۱۷۷۲ تا ۱۷۸۳ء؛
محمد قلی خان: ۱۱۹۸ تا ۱۲۱۱ھ / ۱۷۸۴ تا ۱۷۹۶ء؛
حسین قلی خان قاسم لو: ۱۲۱۱ تا ۱۲۳۶ھ / ۱۷۹۶ تا ۱۸۲۱ء؛
نجف قلی خان: ۱۲۳۶ تا ۱۲۸۲ھ / ۱۸۲۰ تا ۱۸۶۵ء (قب Fraser، ۱: ۵۶).

یہ امراء اپنے پڑوسیوں سے برابر جنگ کرتے رہتے تھے (شمال میں خوی کے دُنبلی اور جنوب میں زرزا اور مکری کُرد) اور ہرج مرج کے زمانے میں (جیسا کہ اٹھارھویں صدی میں اکثر رہتا تھا) یہ لوگ بحیرۂ اُرمیہ کے مشرقی علاقوں میں بھی تگ و تاز کرتے رہتے تھے.

۱۷۲۳ء کی مہم میں عثمانلی ترکوں نے ہکّاری کُردوں سے یہ کام لیا کہ افشاریوں کی جانب سے فوجی سامان رسد کو جو خطرہ پیدا ہو گیا تھا اس کا سدّ باب کریں۔ جب ۱۷۲۵ء میں ترکوں نے ملک کا نظم و نسق درست کیا تو اُرمیہ کی خانی قاسم لو (افشار؟) کے گھرانے میں موروثی تسلیم کر لی گئی۔ ۱۷۲۹ء میں نادر [شاہ افشار] نے ترکوں سے مراغہ، ساوُج بولاق اور دیمدیم دوبارہ چھین لیے (قب *Histoire de Nadir*، مترجمۂ جونس Jones، ص ۱۰۳)، لیکن ۱۷۳۱ء میں حکیم اوغلو خاندان کے دو امیروں علی پاشا اور رستم پاشا نے ایک مہینے کے سخت مقابلے کے بعد اُرمیہ کو دوبارہ لے لیا اور ہکّاری امیر بنابشن کے حوالے کر دیا (قب v. Hammer، ۴: ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹)۔ اس کے بعد آذربیجان سے ترکوں کی بےدخلی ۱۷۳۶ء کے معاہدے کے بعد ہی ممکن ہو سکی.

آزاد خان: ۱۱٦۱ھ / ۱۷۴۸ء میں نادری امیر ابراھیم شاہ کے بعد اس کا جرنل آزاد خان، جو ایک افغان امیر کی اولاد میں سے تھا، اول تو شہرزور کی طرف چلا گیا اور پھر اس نے افشاریوں کے اندرونی خلفشار سے فائدہ اٹھاتے ہوے اُرمیہ پر قبضہ کر لیا، جہاں فتح علی خان نے اس کا ھمدردی سے استقبال کیا؛ چنانچہ اُرمیہ آزاد خان کی قلیل المدّت ریاست کا صدر مقام قرار پایا۔ اُرمیہ کے شمال میں اوغان داغی پہاڑ کا نام بظاھر اسی افغان حکومت کی یادگار ہے۔

قاچار: ۱۱۷۸ھ میں محمّد حسن خان قاچار نے آزاد کو گیلان میں شکست دے کر اُرمیہ پر قبضہ کر لیا۔ فتح علی خان افشار محمّد حسن سے مل گیا۔ محمد حسن کے مرنے کے بعد فتح علی خان پھر اُبھرا اور اُس نے اُرمیہ میں متمکّن ہو کر مراغہ اور تبریز پر قبضہ کر لیا۔ ۱۱۷۳ھ / ۱۷۵۹ء کے موسم سرما میں کریم خان زند نے مؤخّرالذکر کو تبریز میں محصور کر لیا۔ پھر اگلے سال میانہ کے قریب قرہچمن کا معرکہ ہوا، جس کے بعد آذربیجان پر کریم خان کا قبضہ ہو گیا۔ سات ماہ کے محاصرے کے بعد اُرمیہ پر بھی قبضہ ہو گیا۔ اس کے بعد فتح علی کو کریم خان کے اصطبلوں میں نظربند کر دیا گیا (ان سالوں کے متعلّق قب صادق نامی: تاریخ گیتی کشا)۔ زند خاندان کے خاتمے کے بعد اُرمیہ کے افشار، سراب کے شقاقی [رك بان] اور خوی کے دُنبلی سب کے سب قاچاریوں کے خلاف متحد ہو گئے، لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔ فتح علی شاہ نے محمّد قلی خان کو قتل کرا دیا، لیکن حسین قلی خان افشار کی بہن سے شادی کر لی (Fraser، ۱: ۵۵)۔ اسی [حسین قلی خان] کے بیٹے، اُرمیہ کے پہلے ایسے حاکم تھے جنھیں تہران کی مرکزی حکومت کی طرف سے مقرّر کیا گیا۔

۱۸۲۸ء میں جب روس اور ایران کے مابین جنگ ہو رہی تھی تو کئی مہینے تک روسی فوجوں نے اُرمیہ پر قبضہ جمائے رکھا۔ حاکم شہر، یعنی شہزادہ ملک قاسم میرزا، کی عدم موجودگی میں شہر کا انتظام بیگلربیگی نجف قلی خان افشار کے سپرد رہا (قب: Gangeblov: کتاب مذکور)۔

عُبَیدُاللّٰہ: ۱۸۸۰ء میں شیخ عُبَیدُاللّٰہ الشَّمدینان [رك بان] نے آذربیجان پر حملہ کر دیا۔ کُردوں نے اُرمیہ کا محاصرہ کر لیا اور قریب تھا کہ شہر ہتھیار ڈال دے کہ خان ماکو [رك بآن] کی فوجیں آ گئیں اور شہر بچ گیا۔

ترکوں کا قبضہ: اگست ۱۹۰٦ء میں مشرق بعید میں [جاپانیوں کے ھاتھوں] روسیوں کو جو ہزیمتیں ہوئیں ان کے بعد ترکوں نے اس بہانے سے کہ ترکی۔ ایرانی سرحد کا کبھی تصفیہ نہیں ہوا اُرمیہ کے ضلع پر قبضہ کر لیا، ماسواہ خاص شہر کے، جو درمیان میں محصور رہا (قب Nicolas: کتاب مذکور)۔ جنگ بلقان شروع ہوئی تو ترکی فوجوں کو واپس بلا لیا گیا۔ دسمبر ۱۹۱۱ء میں تبریز [رك بان] کے ہنگاموں کے بعد اُرمیہ پر روسی فوجوں کا قبضہ ہو گیا۔ پہلی جنگ عظیم میں اُرمیہ پر کئی بار کبھی ایک حکومت کا قبضہ ہوا کبھی دوسری کا۔ ۹۔ ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۴ء کو پہلی دفعہ اس پر کُردوں اور ترکوں نے حملہ کیا۔ ۲ جنوری ۱۹۱۵ء کو روسیوں نے شہر خالی کر دیا۔ ۴ جنوری سے ۲۰ مئی تک اس پر ترک قابض رہے، پھر ۲۴ مئی کو روسیوں کا دوبارہ قبضہ ہو گیا۔ ۱۹۱۷ء میں روسی فوجوں کے انتشار کے بعد شہر کی اصل حکومت آشوری عیسائیوں (مسوی) کی ایک مجلس کے ہاتھ میں چلی گئی۔ پھر چند نہایت ہولناک اور خونریز واقعات رونما ہوے (۲۲ فروری ۱۹۱۸ء کو عیسائیوں کے ہاتھوں اُرمیہ کے مسلمانوں کا قتل عام؛ ۲۵ فروری کو ایک کُرد سردار سِمکو کے

ساتھیوں کے ہاتھوں بطریق مارشمون کا قتل؛ بیس ہزار ارمن مہاجرین کی وہاں سے آمد؛ آشوریوں اور ترکوں کے درمیان لڑائیاں) ۔ ان واقعات کے بعد تمام آشوری آبادی، اُرمیه کے میدان میں جمع ہو گئی ۔ پچاس سے ستّر ہزار کی تعداد میں یه لوگ جنوب کی طرف روانه ہوے تا که برطانیه کی حمایت میں چلے جائیں (یه واقعه آخر جولائی اور شروع اگست کا ہے) ۔ اس خروج میں عورتیں، بچے اور مویشی بھی ان کے ساتھ تھے ۔ یه لوگ صاین قلعه اور ہمدان کی راہ سے چلے تھے اور بیچ بیچ میں ترکی فوجوں اور کردوں کے ساتھ بھی جھڑپیں ہوتی رہیں ۔ ان پناہ گزینوں کو بغداد کے شمال میں بعقوبا کے مقام پر آباد کیا گیا (قب Rockwell، Caujole، Wigram، Shklowski: کتب مذکور) ۔ آشوریوں کے نکل جانے کے بعد یکم اگست ۱۹۱۸ء کو کیتھولک اسقف Mgr. Sontag اور اصطباغی (Baptist) فرقے کے مبلغ H. Pflaumer کو اُرمیه میں قتل کر دیا گیا ۔

امن بحال ہونے تک اُرمیه برباد اور اجاڑ ہو چکا تھا اور مرکزی حکومت به تدریج ہی اس قابل ہو سکی که بحیرۂ اُرمیه کے مغرب میں اپنا اقتدار دوباره قائم کر لے ۔

آبادی: ہم شروع میں وہ اعداد و شمار لکھ چکے ہیں جو (۱۶۵۵ء میں) اولیا چلبی نے دیے ہیں اور جو غالباً مبالغه آمیز ہیں ۔ انیسویں صدی میلادی کے ابتدا میں اُرمیه میں چھے سات ہزار گھرانے تھے ۔ ان میں سے سو گھرانے عیسائی تھے، تین سو یہودی اور باقی شیعی مسلمان (قب ایرانی یادداشت، شائع کردۂ بِٹنر Bittner) ۔ بقول فریزر Fraser (۱۸۲۱ء) اُرمیه میں بیس ہزار لوگ آباد تھے؛ Hörnle (۱۸۳۵ء) نے سات آٹھ ہزار خاندان بتائے ہیں، جن میں سے اکثر سنّی (؟) تھے، تین سو یہودی اور سو نسطوری عیسائی ۔ ۱۸۷۲ء میں Arsanis نے آٹھ ہزار گھر بتائے ہیں، جن میں چالیس ہزار آدمی رہتے تھے ۔ ۱۹۰۰ء میں Maximović نے پورے صوبے کی آبادی تین لاکھ بتائی ہے؛ اس میں سے پینتالیس فی صد عیسائی تھے، جن میں چالیس ہزار نسطوری، تیس ہزار آرتھوڈوکس، تین ہزار کیتھولک، تین ہزار پروٹسٹنٹ اور پچاس ہزار (؟) ارمن تھے ۔ شہر میں تین ہزار پانسو گھر تھے ۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران میں ڈاکٹر کازول Dr. Caujole نے اُرمیه کے باشندے تیس ہزار شمار کیے ۔ ان میں ایک چوتھائی آشوری تھے اور ایک ہزار یہودی، جو ایک خاص محلے میں رہتے تھے ۔ نکتین Nikitine (*Ethnographie*، ۱۹۲۶ء، ص ۵۲) نے اُرمیه کے میدانی علاقے میں ستّیس ایسے دیہات بتائے ہیں جن میں صرف عیسائی رہتے تھے اور باقی اُنسٹھ مواضعات میں مخلوط آبادی تھی ۔

ہمیں یه معلوم نہیں که آرامی عیسائی ("Syrians" = ''شامی'')، جو جنگ عظیم کے بعد سے اپنے آپ کو آشوری (Assyrians) کہنے لگے ہیں، کس زمانے میں اُرمیه آئے ۔ مشرقی یابائی اسقفی اضلاع (dioceses) کی قدیم ترین فہرستوں میں اس شہر کا کوئی ذکر نہیں (قب Guidi، در *ZDMG*، ۱۸۸۹ء و Chabot: *Synodicon Orientale*) ۔ Assemani (۲: ۳۳۹، ۳۵۳) ۱۱۱۱ء اور ۱۲۸۹ء میں اُرمیه میں نسطوری اُسقفوں کا ذکر کرتا ہے ۔ اسی مصنف کا قول ہے که ۱۵۸۲ء میں نسطوری بطریق نے اُرمیه میں سکونت اختیار کی (کتاب مذکور، ۳/۱: ۶۲۱) ۔ ۱۶۵۳ء کی ایک دستاویز میں ایک کلدانی (Uniate) بطریق سائمن نے (خسروہ، واقع سلماس، سے روم خط لکھتے ہوے) سلماس، اُرنه (؟)، مفتان (؟)، ترجفار، اُرمیه، انزل (اُرمیه کا شمال مشرقی ضلع)، سلدوز اور اشنوخ (اشنو) میں اپنی جماعتوں کی فہرست دی ہے؛ قب وہی کتاب، ۲/۱: ۶۲۲

و Perkins : Residence، ص ۹؛ نولڈیکہ Nöldeke : Grammatik d. neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan، لائپزگ ۱۸۶۸ء، ص xxiii و Hoffmann : Auszüge، ص ۳۰۲)۔

۱۸۳۵ء میں ”نسطوری تبلیغی مشن“ کے پہلے امریکی مبلّغ (پرکنز، Perkins، گرانٹ A. Grant) آرمیه میں آ کر سکونت‌پذیر ہوے۔ ان کے بعد لازاری فرقے (Lazarists) کے لوگ بھی ۱۸۴۰ء میں آ گئے اور ایک کیتھولک اسقف آرمیه میں متعیّن کر دیا گیا۔ ۱۸۵۹ء میں امریکنوں نے آرمیه میں ”انجیلیه“ (Evangelists) کی ایک جماعت قائم کی۔ اس صدی کے آخری دنوں میں کینٹربری Canterbury کے اسقف اعظم (Archbishop) نے انگلستانی کلیسا کے مبلّغ آرمیه بھیجے۔ ۱۹۰۰ء میں ایک اہم روسی آرتھوڈوکس مشن نے عیسائیوں کے اندر کام کرنا شروع کر دیا، لیکن ایران اور سوویٹ روس کے درمیان ۲۸ فروری ۱۹۲۱ء کو جو معاہده طے ہوا اس کی رو سے یه مشن توڑ دیا گیا۔

مآخذ: (۱) متن میں موجود ہیں؛ نیز قب (۱) حدود العالم، طبع بارتولڈ Barthold، ۱۹۳۰ء، ورق ۳۲ ب، آرمنه = آرمیه، ایک بڑا، خوشحال اور دلپسند شہر ہے؛ (۲) قزوینی، ص ۳۹۱؛ (۳) یاقوت، ۱ : ۲۱۹، ۵۱۳؛ (۴) حمداللہ المستوفی، GMS، ص ۸۰، ۸۵، ۲۴۱؛ (۵) حاجی خلیفه: جہان نما، ص ۳۸۵ اور بحیرے کے ارد گرد کا نقشه؛ نسخهٔ خانوار و آسامی ولایت آرومی (ایک قلمی نسخه، جس میں آرمیه کے مواضعات کی فہرست ہے) کے بارے میں دیکھیے: (۶) Dorn : Die Sammlung ... welche die Kaiserl. Akademie im Jahre 1814 von Herrn v. Chanykow erworben hat، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۵ء، ص ۳۲، عدد ۱۱۳؛ (۷) M. Bittner : Der Kurdengau Uschnûje und die Stadt Urûmije، در Sitzungsb. Akad. Wien، Phil.-hist. Classe، ۱۳۲ / ۳، ۱۸۹۶ء، ص ۱ تا ۹۷ (ایک ایرانی یادداشت کا متن اور ترجمه ہے، جس کی تکمیل تاریخی و جغرافی تعلیقات کے ساتھ انیسویں صدی کی ابتداء میں ہوئی)؛ (۸) صنیع الدّوله: مرآة البلدان، ج ۱، ۱۲۹۴ھ، بذیل ماده ارمیه؛ (۹) نکیتین Nikitine (ارمیه کا سابق روسی قونصل): Les Afšars d'Urumiyeh، در JA، جنوری تا مارچ ۱۹۲۹ء، ص ۶۷ تا ۱۲۳، ایک ایرانی یادداشت کا خلاصه، جو ۱۹۱۷ء میں تیار کیا گیا [غالبًا یه تاریخ آرمیه ہی کا خلاصه ہے، جس کا ایک قلمی نسخه آرمیه کے ایک ممتاز فرد مجدُ السّلطنة کے پاس ۱۹۱۰ء میں موجود تھا]؛ (۱۰) M. Kinneir : A geographical memoir، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۱۵۳ تا ۱۵۵؛ (۱۱) Drouville : Voyage en Perse (۱۸۱۲ء)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۱۹ تا ۱۸۲۱ء، ۲ : ۲۳۳؛ (۱۲) Ker Porter : Travels (۱۸۱۹ء)، لنڈن ۱۸۲۱ - ۱۸۲۲ء، ۲ : ۵۷۱ تا ۵۷۶ (The circuit of the lake Urmiya)؛ (۱۳) Fraser : Narrative of a journey into Khorasan (۱۸۲۱ء)، لنڈن ۱۸۲۵ء، ص ۳۲۲؛ (۱۴) A. S. Gangeblov : Vospominaniya، ماسکو ۱۸۸۸ء، ص ۱۳۸ تا ۱۶۶ (یه ۱۸۲۸ء میں روسیوں کے اقتدار کا تذکره ہے)؛ (۱۵) Monteith : Journal of a tour، در JRGS، ۱۸۳۳ء، ص ۵۳ تا ۵۶؛ (۱۶) E. Smith و A.G.O. Dwight : Missionary researches ..... including ... a visit to ... Oormiah، بوسٹن ۱۸۳۳ء، ۲ : ۱۷۵ : تبریز سے گنی Güney سے سلماس سے آرمیه؛ (۱۷) G. Hörnle و E. Schneider : Auszug aus d. Tagebuche ....über ihre Reise nach Urmia، در (Baseler) Magazin f. d. neueste Geschichte d. evangelischen Missions-und Bibelgesellschaft، ۱۸۳۶ء، ص ۳۸۱ تا ۵۱۰؛ (۱۸) Wilbraham: Travels (۱۸۳۷ء)، لنڈن ۱۸۳۹ء، ص ۳۷۰ تا ۳۷۷ (اس

[سفرنامے] کی وقعت کچھ زیادہ نہیں ہے)؛ (۱۹) Fraser:
Travels in Koordistan (۱۸۳۴ء)، لندن ۱۸۴۰ء،
۱: ۵۱ تا ۵۸؛ (۲۰) Southgate: Narrative of a tour
through Armenia، لندن ۱۸۴۰ء، ۱: ۲۹۸ تا ۲۷۹
(خوی سے سلماس)، ۳۰۰ تا ۳۱۱ (آرمیہ)، ۳۱۲ (آرمیہ سے
دلمان سے خوی)؛ (۲۱) E. Boré: Correspondance
et mémoires، پیرس ۱۸۴۰ء، ج ۲، بمواقع کثیرہ
(کیتھولک زاویۂ نگاہ سے پروٹسٹنٹ تبلیغ)؛ (۲۲)
A. Grant: The Nestorians، لندن ۱۸۴۱ء، ص ۵ و
۸۳؛ (۲۳) Ritter: Erdkunde، ۹، ۱۸۴۰ء: ۹۳۲ تا
۹۵۰؛ (۲۴) Perkins: A residence of 8 years in
Persia (۱۸۳۳ تا ۱۸۴۱ء)، Andover ۱۸۴۳ء، ص ۱۷۷
تا ۲۰۰، ۲۲۷ تا ۲۶۱؛ (۲۵) Perkins: Journal
of a tour from Oormiah to Mosul (۱۸۴۹ء)، در
JAOS، ج ۲، ۱۸۵۱ء: ص ۶۹ تا ۱۱۹؛ (۲۶)
D. W. Marsh: The Tennesseean (= A. Rhea) in
Persia and Kurdistan (۱۸۵۱ء)، فلاڈلفیا Philadelphia
۱۸۶۹ء، ص ۵۰ تا ۹۲ (ایک عیسائی مبلغ A. Rhea کا
سفرنامہ)؛ (۲۷) Badger: The Nestorians، لندن
۱۸۵۲ء، ج ۱، بامداد اشاریہ؛ (۲۸) Wagner: Reise nach
Persien، لائپزگ ۱۸۵۲ء؛ (۲۹) خانیکوف Khanykov:
Poyezdka v Persidskii Kurdistan، در Véstnik Imp.
Geogr. Obshé.، ۱۸۵۲ء، حصہ ۶، فصل ۵: ص ۱ تا
۱۰۸ (جرمن ترجمہ در Archiv f. wissensch. Kunde
v. Russland، ج ۱۳، ۱۸۵۴ء)؛ (۳۰) Čirikov:
Putevoi Žurnal (۱۸۵۲ء)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء
(Zap. Kavk. Otdéla Russ. Geogr. Obshé.، جلد ۹)،
ص ۵۶۳ تا ۵۷۴؛ (۳۱) خورشید افندی: سیاحت نامۂ حدود
(۱۸۵۲ء)، روسی ترجمہ، ۱۸۷۷ء، ص ۲۹۵ تا ۳۰۲
(آرمیہ کے کوہستانی اضلاع)؛ (۳۲) Seidlitz: Rundreise
um d. Urmiyasee (۱۸۵۶ء)، در Petermann's Mitt.،
۱۸۵۸ء، ص ۱۲۷؛ (۳۳) Sandreczki: Reise v. Smyrna
bis Mossul، Stuttgart ۱۸۵۷ء، ۲: ۲۰۳ تا ۲۸۵
(موصل سے عکرہ سے برازگیر سے تری سے مرجنار سے آرمیہ)
و ۳: ۱ تا ۱۳۸ Überblick d. Geschichte d. Mission)
(unter Nestorianern، ۱۳۹ تا ۲۲۴ Aufenthalt)
(in Urmia؛ (۳۴) Blau: Vom Urmia-See nach d.
Wan-See، در Peterm. Mitt.، ۱۸۶۳ء، ص ۲۰۱ تا
۲۱۰؛ (۳۵) Kiepert: Z. Topographie d. Umgegend
v. Urmia، در Zeitschr. d. Gesell. f. Erdk.، برلن
۱۸۶۷ء، ص ۵۳۸ تا ۵۴۵، نقشہ (جو J. Arsenis
کے مطابق ہے)؛ (۳۶) M. Binder: Au Kurdistan،
پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۷۱ تا ۹۸ (تبریز سے سلماس سے آرمیہ)،
ص ۹۹ تا ۱۳۰ (آرمیہ سے پردک سے باش قلعہ سے
محمودی سے وان)؛ (۳۷) Müller-Simonis و Hyvernat:
Du Caucase au Golfe Persique (۱۸۸۸ تا ۱۸۸۹ء)، پیرس
۱۸۹۸ء، ص ۱۳۳ تا ۱۸۸ (آرمیہ؛ عیسائی مشن؛ ماحول؛
براہ آرمیہ سے برادوست سے دیزہ سے پلنکغ Pelunkegh سے
ختی بابا سے باش قلعہ سے محمودیہ سے وان)؛ (۳۸)
S. G. Wilson: Persian life and customs، لندن
۱۸۹۶ء، ص ۸۱ تا ۱۰۸ (A circuit of Lake Urmia)؛
(۳۹) M. Bittner: Der Kurdengau Uschnûje und die
Stadt Urûmija، در Sitzungsb. Akad. Wien،
phil.-hist. Classe، ج ۱۳۳ / ۲، ۱۸۹۶ء، ص ۱ تا
۹۷؛ (۴۰) Maksimovič-Vasilkowsky: Otčet o
poyezdke، تفلیس ۱۹۰۳ء، ۱: ۱۰۴ تا ۱۲۱ و ۲:
۱۴۷ تا ۲۵۹؛ (۴۱) Frangian: Atrpatakan
(ارمنی زبان میں)، تفلیس ۱۹۰۵ء، ص ۸۱ تا
۹۰؛ (۴۲) Ghilan (Nicolas—): Les Kurdes persans
et l'invasion ottomane، در RMM، مئی ۱۹۰۸ء،
ص ۱ تا ۲۲؛ اکتوبر ۱۹۰۸ء، ص ۱۹۳ تا ۲۱۰؛ (۴۳)
Lehmann-Haupt: Armenien einst und jetzt، ج ۱،
برلن ۱۹۱۰ء: ص ۲۰۰ تا ۲۲۳، ۲۶۲ تا ۳۰۲ و ۳۰۶
تا ۳۱۳؛ (۴۴) Graf v. Westarp: Unter Halbmond

u. Sonne (1911)، برلن بدون تاریخ، ص ۲۳۵ تا ۲۷۶؛ (۴۵) A. Wigram اور E. Wigram : The Cradle of Mankind، لنڈن ۱۹۱۴ء، باب ۱۰، ص ۱۹۶ تا ۲۲۱؛ (۴۶) Hubbard : From the Gulf to Ararat، ۱۹۱۶ء، ص ۲۵۰ تا ۲۶۱ (۲۰ مئی ۱۹۱۵ء تک کے واقعات)؛ (۴۷) مِنورسکی Minorsky : Turetsko-pers. razgraničeniye، در Izv. Russ. Geogr. Obshč.، ج ۵۲، ۱۹۱۶ء: ص ۳۸۲ تا ۳۸۳؛ (۴۸) W. Rockwell : The Pitiful Plight of the Assyrian Christians in Persia and Kurdistan، نیویارک ۱۹۱۶ء (۱۹۱۵ تا ۱۹۱۶ء کے واقعات)؛ (۴۹) Dr. Caujole : Les tribulations d'une ambulance française en Perse (1917)، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۸ تا ۱۱۸؛ (۵۰) W. A. Wigram : Our smallest Ally، لنڈن ۱۹۲۰ء (اگست ۱۹۱۴ء سے نومبر ۱۹۱۹ء تک کے واقعات)؛ (۵۱) Nikitine : Une petite nation ... Les Chaldéens، در Revue des sciences politiques، ج ۴۴، اکتوبر ۱۹۲۱ء، ص ۶۰۲ تا ۶۲۵ (ماخذ اور واقعات قریبہ کی تاریخیں)؛ (۵۲) Nikitine : Superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmiah، در Revue d'ethnogr.، ۱۹۲۳ء، شمارہ ۱۴: ص ۱۴۹ تا ۱۸۱؛ (۵۳) Nikitine : La vie domestique des Assyro-Chaldéens du plateau d'Ourmiyah، در Ethnographie، ۱۹۲۵ء، ص ۱ تا ۲۵؛ (۵۴) A. Monaco : L'Azerbeigian persiano، در Boll. R. Soc. Geogr. Italiana، ۱۹۲۸ء، سلسلہ ۶، ج ۵، شمارہ ۱ تا ۲: ص ۸۱ تا ۸۶ (Urmiya = Rezaie)؛ (۵۵) Shklowski : Santimental'noye puteshestviye، ماسکو ۱۹۲۹ء، ص ۹۲ تا ۱۶۷ (اُرمیہ، اواخر ۱۹۱۷ء).

بحیرۂ اُرمیہ: یہ جھیل شمالاً جنوباً تخمیناً نوّے میل لمبی اور شرقاً غرباً پینتیس میل چوڑی ہے۔ اس کا رقبہ دو ہزار دو سو تیس مربع میل ہے۔ اس میں جو ندیاں گرتی ہیں وہ بیس ہزار دو سو پینسٹھ مربع میل رقبے کا پانی جمع کر کے لاتی ہیں۔

جھیل میں گرنے والے دریاؤں میں ذیل کے دریاؤں کو سب سے زیادہ اہمیّت حاصل ہے :-

مشرق میں (الف) اُجی چای (''دریاے تلخ'')، یہ سراب اور تبریز کو پانی دیتا ہے؛ (ب) سُوفی چای و موردی چای، یہ دونوں دریا کوہ سہند [قبّ مراغہ] کے جنوب مغربی رُخ سے بہتے ہیں؛ جنوب میں جغتو؛ تتسو اور ساوج بلاق [رکّ بان]؛ جنوب مغرب میں گادر [جادر] [قبّ سُلدوز و اُشنو]؛ مغرب میں دریاے اُرمیہ (قبّ اوپر) اور دریاے سلماس [رکّ بان]؛ شمال میں کوہ مشو نے شمالی کنارے کی تنگ پٹی پر سایہ کر رکھا ہے [قبّ طسّوج و تبریز].

جھیل کے جنوبی نصف حصّے میں متعدّد آباد جزیرے ہیں، لیکن ان سے کہیں زیادہ اہم شاہی (شاہا، شاہو) کا پہاڑی جزیرہ نما ہے، جسے اب ایک نہر مشرقی کنارے سے الگ کرتی ہے۔ اس نہر کو ایک پایاب مقام سے عبور کیا جاتا ہے.

آشوریوں کے قدیم نوشتوں میں جس ''بالائی مشرقی جھیل'' کا ذکر ہے وہ بظاہر یہی اُرمیہ کی جھیل ہو گی۔ شٹریک Streck (ZA، ۱۵ : ۲۶۳) نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ آشوریوں نے مزموہ کے قریب جس ''سمندر'' کا ذکر کیا ہے وہ بھی یہی جھیل اُرمیہ ہے، لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ ''سمندر'' بحیرۂ زربار ہو۔ سرگون Sargon کی آٹھویں مہم کے بیان (۷۱۴ ق۔م؛ طبع Thureau-Dangin، پیرس ۱۹۱۲ء) میں اس بحیرے کا نام مذکور نہیں ہے.

شترابو Strabo نے، ج ۱۱، باب ۱۳، میں اس جھیل کو Σπαῦτα کہا ہے (جسے مارٹن St. Martin نے اصلاح کر کے Καπαῦτα = Kapōt، یعنی ''نیلا''، پڑھا

ہے)، اور ج ۱، باب ۱۳ میں Μαντιανή - بطلیموس Ptolemy، ج ۶، باب ۲ میں اسے Μαρτιανή (Μαντιανή؟) کہتا ہے (قب مراغہ) - عام طور پر Mantiane کا نام میتینوئی قوم (Matienoi People) سے منسوب سمجھا جاتا ہے، جن کے علاقے میں ہیروڈوٹس Herodotos (۱: ۱۸۹، ۲۰۲ و ۵: ۵۲) دریاے الرّس Araxes (؟) اور دیالا (Gyndes) کا منبع بتاتا ہے - Marquart (Südarmenien، ۱۹۳۰ء، ص ۱۳۴) کا خیال ہے کہ یہ میتینوئی Matienoi (یا منتیانوی Mantianoi) ہی منائی Mannaeans (Mannai، Mana) (قب اوپر) تھے - شاید مناسب یہ ہو کہ منتیانا Mantiana کا تعلق ماندا Manda سے سمجھا جائے، جو نام قدیم ترین زمانے سے ''انڈو - یورپین'' لوگوں کے لیے مستعمل تھا؛ قب Reinach: *Les Matiènes*، در *Revue des études grecques*، ج ۷، ۱۸۹۳ء، ص ۳۱۳ تا ۳۱۸؛ Forrer: *Die Inschriften d. Ḫatti Reiches*، در *ZDMG*، ۱۹۲۲ء، ص ۱۷۳ تا ۲۰۹؛ اور Meyer: *Gesch. d. Altertums*، ۲ / ۱، طبع ثانی، ص ۳۵، حاشیہ ۲.

اوستا *Avesta* میں اس جھیل کو چائچستا Čaēčasta کے نام سے یاد کیا گیا ہے، یعنی ''گہری جھیل، جس کا پانی نمکین ہے'' - Bartholomae: *Altir. Wört.*، عمود ۱۰۵۷ نے اس نام کے معنی ''سفید چمکدار'' (weissschimmernd) لیے ہیں - اس بحیرے کے کنارے پر کے خسرو (Kawi Haosrawah) نے تورانی افراسیاب (فرن رسیان Franrasyān) کو قتل کیا تھا (یشت ۹: ۱۸ وغیرہ) - بندھشن (۱۷: ۷، ترجمۂ ویسٹ West) کے مطابق اسی کیخسرو نے وہ بت خانہ (ہیکل) بھی توڑا تھا جو بحیرۂ چیچست کے قریب تھا (قب شاہ نامہ، طبع ولرز Vullers، ۲: ۱۳۳۳، جہاں ''خنجست'' کی بجاے ''چیچست'' پڑھنا چاہیے) - جھیل کے جنوب میں جو خانقاہ ہے اور جسے راولنسن Rawlinson نے تخت سلیمان سمجھا ہے، اس کا عربی نام شیز (= غزنہ، غنزہ) ضرور اسی چیچست سے نکلا ہوگا [جیسا کہ Hoffmann (*Auszüge*، ص ۲۵۲) نے بیان کیا ہے - شیز کا محلّ وقوع لیلان کو قرار دینا غالباً بہتر ہے].

ایک اور پرانا نام، جو اس جھیل کے لیے مستعمل تھا، کبوتان، یعنی نیلا، ہے (قب اوپر) - ساتویں صدی میلادی کے ایک ارمنی جغرافیے میں اس کا نام Kaputan دیا گیا ہے (قب Marquart: *Ērānšahr*، ص ۱۳۷؛ ابن حوقل، ص ۲۳۷: کبوذان).

الاصطخری (ص ۱۸۰) اس جھیل کو بحیرۃ الشراۃ لکھتا ہے، یعنی ''خارجیوں کی جھیل''، لیکن زیادہ تر یہ ان شہروں کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہے جو اس کے قریب ہیں، یعنی ارمیہ، شاہی، طسوج [ورکہ بان].

شاہی کا نام اگرچہ مؤخر زمانے میں پایا جاتا ہے تاہم اس کا تعلق اس قدیم قلعے سے ہے جو جھیل کے شمال مشرق میں واقع جزیرہ نما میں تھا - قلعۂ شاہی سے طبری واقف تھا؛ چنانچہ ۳: ۱۱۷۱ و ۱۳۷۹ پر اس نے اس کا تذکرہ ۲۰۰ھ / ۸۱۵ء کے تحت کیا ہے - خوارزم شاہ جلال الدین کے عہد میں بھی یہ نام ملتا ہے (النسوی، ص ۱۰۷) - اسی شاہی میں پہلے مغل ایلخان ہلاکو خان اور اباقا خان بھی مدفون ہیں (قب رشید الدین، طبع قاترمیئر Quatremère، ص ۴۱۶؛ حافظ ابرو، منقول در لیسٹرینج Le Strange: کتاب مذکور، ص ۱۶۱؛ d' Ohsson: *Hist. des Mongols*، ۳: ۴۳۴) - ابوالفداء نے اس جھیل کو بحیرۃ تلا کہا ہے - یہ صاف نہیں ہوتا کہ تلا سے مراد شاہی ہے یا کچھ اور - الاصطخری کے فارسی ترجمے میں (قب د خویہ de Goeje، در ابن حوقل، ص ۲۳۷، حاشیہ m)

ان دونوں ناموں میں فرق کیا گیا ہے، اور النسوی، ص ۵۲، تا ۵۳، نے جس حصنِ تلا کا ذکر کیا ہے اس کا تعلق مغربی کنارے سے سمجھنا زیادہ بہتر ہوگا (قب یاقوت، ۳ : ۵۳۱، جس نے اسے فارسی لفظ قرار دیا ہے) ۔ اس صورت میں اسے قلعۂ گورچن میں تلاش کرنا چاہیے، جو پہاڑ کی اس چوٹی پر ہے جو سلماس کی طرف جھیل پر سایہ فگن ہے (قب Ker Porter : *Travels*، ۲ : ۵۹۳؛ خانیکوف Khanykov، در *Poyezdka, Vestnik Geogr. Obshč.*، ۱۸۵۲ء، ج ۶ (خانیکوف Khanykov نے قلعۂ گورچن میں کسی شخص ابو ناصر (ابوالنصر) حسین بہادر خان کا کتبہ دیکھا ہے [کیا یہ حسن نامی شخص اوزون حسن ہو سکتا ہے؟ کیونکہ اس کی کنیت ابوالنصر ھی تھی]) و Lehmann-Haupt : *Armenien*، ۱ : ۳۰۶ تا ۳۱۴۔

دوسری طرف یہ دیکھنا باقی ہے کہ قلعۂ گورچن وھی بگندر (بگدر) کا قلعہ تو نہیں جس کا ذکر الطبری نے شاھی کے ساتھ کیا ہے اور جو ممکن ہے کوہ بکیر کی مناسبت سے ہو، جسے بگندر پڑھا جا سکتا ہے (قب بندھشن، ۱۲ : ۲ اور ۲۰)، جہاں افراسیاب (فرنگ رسیان) نے پناہ لی تھی ۔ اوستا، یشت ۵ : ۴۹ و ۹ : ۱۸ میں ہے کہ خسرو نے افراسیاب کو ”بحیرۂ چیچست کے پیچھے“ قتل کیا تھا، جس سے بظاھر جھیل کے مغرب کا علاقہ مراد ہے [بعد کی روایت میں افراسیاب کا قتل، آران میں بتایا گیا ہے (قب شاھنامہ اور بالخصوص النسوی : سیرۃ جلال الدین، ص ۲۲۵؛ ترجمہ، ص ۳۷۵]۔

عرب جغرافیا نگاروں کو علم تھا کہ اس بحیرے کے نمکین پانی میں حیوانی زندگی ممکن نہیں؛ چنانچہ الطبری، ۳ : ۱۳۸۰، کا قول ہے کہ اس جھیل میں مچھلی یا اور کوئی قیمتی چیز نہیں پائی جاتی ۔ صرف الاصطخری (ص ۱۸۹) اور الغرناطی (در [تاریخ] القزوینی، ص ۱۹۴) ھی نے اس کے خلاف لکھا ہے: چنانچہ مقدم الذکر نے ایک ”مچھلی کی قسم کے جانور“ یعنی ”دریائی کتے“ کا ذکر کیا ہے! الغرناطی کو قسم قسم کے عجیب قصّوں کا شوق ہے، جنھیں بعد کے زمانے میں اولیا چلبی نے بھی دھرایا ہے۔

مآخذ: خاص طور پر جھیل اور اس کے طبقات ارضی کے بارے میں: (۱) کاترمیر Quatremère: اپنی طبع رشیدالدین، ص ۲۱۶ تا ۲۲۰ میں؛ (۲) Abich: *Vergleichende chem. Untersuchung d. Wässer d. Casp. Meeres, Urmia-und Wan-Sees*، در *Mém. Acad. de St. Pétersbourg*، علوم ریاضی ۱۸۵۶ء، سلسلہ ۶، ۷ : ۱ تا ۵۷؛ (۳) خانیکوف Khanykov: *Notices physiques et géographiques sur l'Azer-baidjan*، در *Bull. de la classe phys.-mathem. de l'Acad. de Russie*، ج ۱۶، ۱۸۵۸ء: ص ۳۴۷ تا ۳۵۰ (پانی کا کیمیاوی تجزیہ، جزیروں کا نقشہ اور پانی کی مختلف گہرائیاں)؛ (۴) Pohlig: *Entstehungsgeschichte des Urmiasees*، در *Verhandl. Nat. Vereins*، بون ۱۸۸۶ء، ص ۱۳؛ (۵) Rodler: *Der Urmia-See und d. nordwestl. Persien*، در *Schriften d. Vereins z. Verbreit. naturwiss. Kenntnisse*، ویانا، ج ۲۷، ۱۸۸۶ تا ۱۸۸۷ء: ص ۵۳۵ تا ۵۷۵؛ (۶) Borne: *Der Jura am Ostufer des Urmiasees*، Halle ۱۸۹۱ء؛ (۷) Günther: *Contrib. to the geogr. of Lake Urmia*، در *Geogr. Journ.*، ۱۸۹۹ء، ۱۴ : ۵۰۴ تا ۵۲۱؛ (۸) وھی مصنف: *Contrib. to the natural history of Lake Urmia*، در *J. Linnean Soc.*: علم حیوانات، ۱۹۰۰ء، ۲۷ : ۳۴۵ تا ۴۵۳ (ماھرین کے متعدد مقالات کے ساتھ)؛ (۹) Günther و Manley: *On the waters of the Salt Lake of Urmi*، در *Proc. Royal Soc.*، ۶۵ : ۳۱۲ تا ۳۱۸؛ (۱۰) Mecquenem:

Le lac d'Ourmiah، در Ann. Géogr.، ۱۹۰۸ء، ۱۷ : ۱۲۸ تا ۱۴۴؛ (۱۱) E. Zugmayer : Eine Reise durch Vorderasien (1904)، برلن ۱۹۰۵ء (مراغه سے جزائر بحیرۂ ارمیه سے خوی)؛ (۱۲) Beuck : Der Urmiasee in Persien، در Pet. Mitt.، ۱۹۱۶ء، ۶۲ : ۳۴۴ (غیر اہم حاشیه)؛ (۱۳) K. Kaehne : Beitr. z. phys. Geographie des Urmia-Beckens، در Zeit. d. Gesell. f. Erdkunde، برلن ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۴ تا ۱۳۱ (نہایت عمده بحث، جو روسی نقشے پر مبنی ہے، جس کا پیمانه ہے دو ورسٹ versts = ایک انچ [ایک ورسٹ = $\frac{2}{3}$ میل])۔

(V. MINORSKY مِنورسکی)

* **ارنیط** : ہسپانوی آرنیدو Arnedo، صوبۂ "لوغرونیو" Logroño کا ایک چھوٹا سا قصبه اور ایک قضاء (partido judicial) کا صدر مقام ہے۔ اس کی آبادی کوئی دس ہزار ہے اور دریاے سیداس Cidacos کے بائیں کنارے پر آباد ہے۔ یه ندی دریاے ایبره (Ebro) کی معاون ہے، جو صدر مقام سے تقریباً ۳۲ میل (۵۴ کیلومیٹر) کے فاصلے پر ہے۔ ارنیط (Arnedo) ایبیریائی Iberian (یعنی قدیم ہسپانوی) اصل کا ایک مقامی نام ہے جو برغش (Burgos)، البسیط (Albacete) اور "لوغرونیو" کے صوبوں میں ملتا ہے اور جو مؤخر الذکر صوبے میں اسم تصغیر (Arnedillo) کی شکل میں بھی موجود ہے۔ چھٹی/بارھویں صدی میں بقول الادریسی اسلامی ہسپانیه کا ملک چھبیس اقلیموں (خطوں) میں منقسم تھا، جن میں ارنیط بھی شامل تھا اور اس کے مشہور شہر قلعة ایوب (Calatayud)، دروقه، سرقسطه، وشقه (Huesca) اور تطیله (Tudela) تھے۔ عربی مآخذ میں سے صرف روض المعطار میں اس کا ذکر آیا ہے۔ اس کا مصنف لکھتا ہے که "یه الاندلس کا ایک قدیم شہر ہے، جو تطیله سے اکتیس میل کے فاصلے پر واقع ہے اور اس کے ارد گرد زرخیز اور شاداب مزروعه میدان ہیں۔ یه بڑا مستحکم ہے اور سب سے زیاده اہم مقامات میں شمار ہوتا ہے۔ اس کے قلعے پر سے عیسائی علاقه نظر آتا ہے"۔ ارنیط، تطیله اور اُنیت Oñate کے شہر بنو قسی کی ریاست (seigniory) کے بڑے شہر تھے۔ عبدالرحمٰن ثالث نے مویز Muez کی مشہور مہم میں، جو نبره (Navarre) کے خلاف تھی، قلهره (Calahorra) پر قبضه کر لیا، جسے صرف دو سال پہلے سانچو غرسیه (Sancho Garcés) نے فتح کیا تھا اور اسے اس بات پر مجبور کر دیا که وه ارنیط میں جا کر پناه لے۔ سانچو ارنیط سے اس وقت چلا گیا جب عبدالرحمٰن نے بنبلونه (Pampeluna) کا رخ کیا، جہاں اس نے نبره اور لیون Leon کی متحده فوج کو Valdejunquera کی خونریز جنگ میں شکست فاش دی۔

مآخذ: (۱) الادریسی، عربی متن: ص ۱۹۷؛ ترجمه: ص ۲۱۱؛ (۲) لیوی پرووانسال E. Levi-Provençal : La Péninsule ibérique، عربی متن: ص ۱۳؛ ترجمه: ص ۲۰؛ (۳) ابن حزم: جمهرة الانساب، ص ۱۸۸، سطر ۱۷ تا ۱۸؛ (۴) Dic. geog.، ۲ : ۵۸۲؛ (۵) J. M. Lacarra : Exp. musul. contra Sancho Garcés، در Revista del Principe de Viana، ۱۹۴۰ء، ۱ : ۴۱ تا ۷۰۔

(A. HUICI MIRANDA میرانڈا)

اروڑ : (Aror) جسے الروڑ بھی لکھا جاتا ہے، سندھ کا ایک قدیم شہر۔ خیال کیا جاتا ہے که یه شہر بادشاه موسیقانوس Musicanus [یونانی] کا صدر مقام تھا، جسے سکندر اعظم نے شکست دی تھی اور یه که ساتویں صدی میلادی کے چینی سیاح ہیونگ تسانگ (Hiung tsang) نے بھی اپنے سفر نامے میں اس شہر کا ذکر کیا ہے۔ [آٹھویں صدی میں اس شہر پر والی سندھ راجه داہر بن چچ کی حکومت تھی۔ اسے شکست دے کر مشہور فاتح] محمد بن قاسم نے ۹۴ھ/۷۱۲ء سے پہلے اس پر

قبضہ کر لیا تھا (البلاذری : فتوح البلدان، ص ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۵؛ الاصطخری، ص ۱۷۲، ۱۷۵؛ البیرونی، ہند، طبع زخاؤ Sachau، ص ۱۰۰، ۱۳۰)۔ البیرونی کے بیان کے مطابق یہ شہر ملتان سے جنوب مغرب کی جانب تیس فرسخ [موجودہ ۲۴۰ میل] اور المنصورہ سے دریاے سندھ کے بہاؤ کے خلاف بیس فرسخ [یعنی ۱۶۰ میل] کے فاصلے پر واقع تھا۔ دریاے سندھ پہلے اس شہر کے قریب سے بہتا تھا، بعد میں اس نے اپنا راستہ تبدیل کر لیا، جس سے شہر کی رونق اور خوش‌حالی جاتی رہی؛ اس تبدیلی کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میلادی کے مقامی مؤرخین (قب Elliot-Dowson : *History of India*، ۱ : ۲۵۶ تا ۲۵۸) اس سلسلے میں ایک قصّہ نقل کرتے ہیں۔ قدیم محلِّ وقوع سے پانچ میل جانب غرب ایک چھوٹا سا قصبہ روھڑی نام واقع ہے، جو اسی نام کے تعلقے کا صدر مقام ہے (*Imperial Gazetteer of India*، آوکسفورڈ ۱۹۰۸ء، ۶ : ۴ و ۲۰ : ۳۰۸)۔ [صاحبِ چچ نامہ، طبع داؤد پوتا، ص ۱۴ تا ۱۵، کے بموجب الرُّور ہند و سند کا دارالملک تھا اور اس میں طرح طرح کے محلات، باغ، نہریں، حوض اور چمن وغیرہ تھے۔ اس شہر کے آثار اور کھنڈر ابھی تک قصبۂ روھڑی سے چھے سات میل کی مسافت پر موجود ہیں۔ داھر کے اس قلعے کی دیواروں کے آثار بھی ہنوز باقی ہیں، جسے محمد بن قاسم الثّقفی نے سر کیا تھا]۔ جپسی (خانہ بدوش) قوم کے ایک نام لُولی۔ مشتق از رُوری۔ کا تعلّق بھی الرُّور سے ہو سکتا ہے [دیکھیے مادّۂ لُولی]۔

مآخذ : (۱) یاقوت، ۲ : ۸۲۳؛ (۲) H. Cousens : *The Antiquities of Sind*، کلکتہ ۱۹۲۹ء، ص ۷۶ تا ۷۹؛ (۳) منورسکی V. Minorsky، در *JA*، ۱۹۳۱ء، ص ۲۸۵؛ (۴) اس مصنّف کی طبع : حدود العالم، ص ۲۳۶؛ [(۵) علی بن حامد الکوفی : فتح نامۂ سندھ، معروف بہ، چچ نامہ، طبع داؤد پوتا، دھلی ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء، اشاریہ؛ (۶) محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، طبع داؤد پوتا، بمبئی ۱۹۳۸ء، اشاریہ]۔

مِنورسکی (V. Minorsky)

اریوان : Eriwan، [قدیم] ارمینی ھرستن Hrastan، [موجودہ نام : یِریوان Yerevan،] روسی ماوراے قفقاز میں ارمنی حکومت کا صدر مقام؛ جاے وقوع : ۴۰ درجہ ۱۴ ثانیہ عرض البلد شمالی، ۴۴ درجہ ۳۸ ثانیہ طول البلد مشرقی (گرینچ)، سطح سمندر سے تقریباً تین ہزار فٹ بلند، دریاے زنگہ Zanga کے بائیں کنارے پر، جو دریاے الرّس (Araxes) کا ایک معاون ہے؛ آبادی (۱۸۹۷ء) تقریبا تیس ہزار اور بعض اور اسناد کے مطابق پندرہ ہزار۔ ارمن مآخذ کی رو سے اس کی تاریخ بہت دور کے زمانے تک جاتی ہے (دیکھیے St. Martin : *Mémoires sur l'Arménie*، ۱ : ۱۱۶)۔ ترکی دورِ حکومت ہی میں جا کر اس شہر نے، جسے سرکاری طور پر روان Rewān لکھا جاتا ہے، تاریخ اسلام میں ایک حدّ تک خاصی اہمیّت حاصل کر لی۔ اولیا نے جو روایت نقل کی ہے اس کی رو سے اس شہر کی تاسیس نویں / پندرھویں صدی کے مؤخر زمانے میں ہوئی [یعنی امیر تیمور کے تجّار میں سے ایک شخص خواجہ خان لہجانی نے اس نام کا ایک گاؤں آباد کیا] اور اس کے قلعے کی بنیاد اس کے بھی سو سال بعد شاہ اسماعیل (اوّل) کے عہد میں [اس کے وزیر دیوان ولی خان کے زیر اہتمام] رکھی گئی۔ مراد ثالث کے عہد میں ترکوں نے اریوان کو، جو شروع میں صفوی خاندان کے زیر نگیں تھا، لڑ کر جیت لیا اور اسے مستحکم کر دیا۔ [یہ کامیابی زیادہ‌تر فرھاد پاشا کی سعی سے حاصل ہوئی، جس نے شہر کے استحکام اور اس کی زیب و آرایش پر بہت روپیہ صرف

کیا ۔] ۱۶۰۴ء میں شاہ عبّاس اوّل نے اسے دوبارہ حاصل کر لیا ۔ کئی مسلسل جنگوں کے بعد، جن کا نتیجہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے فریق کے حق میں نکلتا رہا، آخر کار مراد چہارم نے اس پر قبضہ کر لیا، لیکن اس کے بعد جلد ھی وہ دوبارہ ایرانیوں کے ھاتھ میں چلا گیا ۔ اس شہر کی تاریخ کا مختصر سا حال مادّۂ آرمینیہ میں دیکھا جا سکتا ھے ۔ ۱۸۲۷ء میں اس شہر پر روسی جنرل Paskewitch نے قبضہ کر لیا، جسے اس فتح کے اعزاز میں اریوانسکی (Eriwanski [یعنی امیرِ اریوان]) کا لقب [اور دس لاکھ روبل انعام] دیا گیا ۔ ۱۸۲۸ء کے صلحنامے کے بعد سے اریوان روس کے پاس رھا ھے ۔ [۱۹۱۸ء میں جب جنوبی قفقازیہ میں آذربیجان، گرجستان اور آرمینیہ کی جمہوریتیں بن گئیں تو اریوان ارمینیہ میں شامل کر دیا گیا اور اب اس جمہوریہ کا صدر مقام ھے ۔] یہاں مسجدیں، جو اپنی کاشی کاری کے لیے مشہور ھیں اور دیگر اہم عمارتیں آٹھویں صدی ھجری اور اس کے بعد کی ھیں [جن میں گوک مسجد، سردار مسجد کا ایک حصہ اور زنگی صُو کا ایک تاریخی پل شامل ھیں ۔ یہاں کے مشہور لوگوں میں حسین بے آشفتہ اور صاحبِ دیوان شاعر مطلع نیز میرزا سلیم اریوانی کے بیٹے وزیرِ اعظم میرزا عباس فخری کا ذکر کیا جا سکتا ھے، جو خود ایک اچھا شاعر تھا (م ۱۸۴۹ء)]۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : جِہان نُما (قسطنطینیۃ ۱۱۴۵ء)، ص ۳۹۱ ؛ (۲) اولیا آفندی : *Travels* (ترجمہ ھامر von Hammer)، ۲ : ۱۵۰ ببعد ؛ (۳) Binder : *Au Kurdistan*، ص ۲۵ ببعد ؛ (۴) Müller-Simonis : *Du Caucase au Golfe persique*، ص ۵۹ تا ۶۵ ؛ (۵) A. V. Williams Jackson : *Persia Past and Present*، (نیویارک ۱۹۰۶ء)، ص ۱۷ تا ۱۹ ؛ (۶) Sarre : *Denkmäler persischer Baukunst*، ص ۲۵ ببعد، لوحہ ۵۴ ؛ [(۷) آ، ت، بذیل مادّہ اور وہ مآخذ جو وھاں مذکور ھیں]۔

(R. Hartmann ھارٹمان)

اَرْیوْلَہ : (Urihuela)، مشرقی ھسپانیہ (Levante) کا ایک شہر، جو مرسیہ Murcia سے ۱۵ میل شمال مشرق میں واقع ھے ۔ یہ ایک انتظامی ضلعے (Partido) نیز اسقفی حلقے کا صدر مقام ھے ۔ نواحی علاقوں سمیت، جن کی آبادی بہت گنجان ھے، اس کے باشندوں کی کل تعداد ۳۵۰۰۰ نفوس ھے ۔ اس شہر پر مسلمانوں کے قبضے کا وھی زمانہ ھے جو کورۂ تُدْمِیْر [رَکَّ بآن] کے دوسرے شہروں کی فتح کا ھے ۔ مرسیہ سے پہلے طویل مدّت تک یہ اس کورے کا صدر مقام رھا ھے ۔ جب تک یہ مسلمانوں کے زیرِ نگیں رھا اس کی تاریخ مرسیہ کی تاریخ سے وابستہ رھی، تاھم چھٹی صدی ھجری کے وسط / بارھویں صدی میلادی کے درمیانی حصے میں یہ شہر بہت تھوڑی مدّت کے لیے ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست کا صدر مقام رھا ۔ اس ریاست کا حکمران قاضی احمد بن عبدالرحمٰن بن علی بن عاصم تھا۔

مآخذ : (۱) الادریسی، طبع ڈوزی Dozy و دخویہ de Goeje، متن : ص ۱۷۵ و ۱۹۵، ترجمہ : ص ۲۱۰ و ۲۲۴ ؛ (۲) یاقوت : مُعجم البلدان، طبع وُسْتنفلْٹ Wüstenfeld، ۱ : ۴۰۳ ؛ (۳) ابوالفداء : تقویم البُلدان، طبع Reinaud و de Slane، متن : ص ۱۷۹ و ترجمہ : ص ۲۵۶ ؛ (۴) ابن عبدالمنعم الحمْیَری : الروضِ المِعْطار، ھسپانیہ، بذیل مادّہ ؛ (۵) ابن الخطیب : أعلام، ھسپانیہ، طبع لیوی پرووانسال Lévi-Provançal، رباط ۔ پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۲۹۷ تا ۲۹۸ ؛ (۶) E. Tormo : *Levante* (Guias Calpe)، میڈرڈ ۱۹۲۳ء، ص ۲۹۷ تا ۳۰۶ ۔

(Lévi-Provançal لیوی پرووانسال)

اُڑیسہ : (Odra-deça) انڈیا کا ایک صوبہ، ⊗

جس کا کل رقبہ ۵۹۸۳۹ مربع میل اور کل آبادی ۱۴۶۴۵۹۴۶ ہے۔ یہ صوبہ مہاندی اور آس پاس کے دریاؤں کے ڈیلٹا کو گھیرے ہوئے ہے اور ایک طرف خلیج بنگال سے لے کر مدھیا پردیش کی سرحد تک پھیلا ہوا ہے اور دوسری طرف دریاے سبرنریکھا سے لے کر جھیل چلکا تک چلا جاتا ہے۔ گزشتہ زمانے میں یہ علاقہ قدرتی طور پر ناقابلِ گزر تھا، اس لیے ہر قسم کے حملوں سے محفوظ رہا؛ البتہ اس کے ساحلی علاقے بعض اوقات فتح ہوتے رہے، لیکن اندرون ملک کے پہاڑی علاقے میں نیم خود مختار یا باج گزار ریاستیں قائم رہیں۔ یہ علاقہ قدیم زمانے کی سلطنتِ کالنگا کا ایک حصّہ تھا، جسے امن پسند قوم آجوکا A-çoka نے فتح کر لیا تھا اور یہی لوگ وہاں آباد تھے، لیکن مملکتِ موریا کے انتشار کے بعد یہ علاقہ دوبارہ کالنگا کی ریاست میں شامل کر لیا گیا۔ گیارھویں صدی کے آخر تک اس علاقے کی تاریخ میں بڑا الجھاؤ ہے، لہٰذا جو لوگ اس زمانے کی تاریخ کے معموں کو حل کرنا چاہیں انہیں چاہیے کہ وہ بنرجی کی تاریخ اڑیسہ کا مطالعہ کریں۔

موجودہ اڑیسہ کے بعض حصّوں کو سلطان محمّد بن تغلق کی مملکت میں شامل کر لیا گیا تھا اور وہ جاج نگر کے صوبے میں شمار ہوتے تھے۔ اڑیسہ کا اصل فاتح اکبر کا مشہور سپہ سالار راجہ مان سنگھ تھا، جس نے اس علاقے کو بنگال کے افغانوں سے بزورِ شمشیر چھین لیا، جو کسی طرح وہاں متمکّن ہو گئے تھے۔ اکبر کے زمانے میں اڑیسہ کو صوبۂ بنگال کا ایک حصّہ سمجھا جاتا تھا، تا آنکہ جہانگیر کے عہد میں اسے ایک علیحدہ صوبہ بنا دیا گیا۔ مغلیہ سلطنت کے زوال پذیر ہونے پر اڑیسہ بھونسلا مرہٹوں [رک بآن] کے قبضے میں آ گیا۔ ۱۷۶۵ء کے انتقالِ اختیاراتِ دیوانی کے معاہدے کے مطابق گو یہ علاقہ براے نام انگریزوں کے ماتحت ہو گیا تھا تاہم ۱۸۰۳ء تک اسے باقاعدہ طور سے فتح نہیں کیا گیا۔

ضلع سنبول پور کو چھوڑ کر وہ علاقہ جسے آج کل اڑیسہ کہتے ہیں بشمول بنگال اکتوبر ۱۹۰۵ء تک ایک ہی نظامِ حکومت میں شامل رہا۔ اس کے بعد مارچ ۱۹۱۲ء تک اس کا الحاق مغربی بنگال سے رہا؛ اور پھر بہار اور اڑیسہ کے دو صوبے علیحدہ علیحدہ بنا دیے گئے۔

۱۹۳۶ء میں او ڈانل O'Donell کمیٹی کی سفارشات کے تحت چھے ضلعوں (بالا سور، کٹک، گنجم، رابت پوری، اور سنبھل پور) کا ایک علیحدہ صوبہ بنایا گیا۔ ۱۹۴۸ء میں اڑیسہ کی چوبیس چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو بھی اسی صوبے میں مدغم کر دیا گیا۔ اس کے بعد سرائے کلا اور کھرسوان کے علاقے صوبۂ بہار میں منتقل کر دیے گئے۔ یکم اگست ۱۹۴۹ء کو تمام سابقہ ریاستوں کو پرانے اضلاع میں شامل کر دیا گیا؛ چنانچہ جدید اڑیسہ میں اب کُل تیرہ اضلاع ہیں۔

مہاندی اور اس کے معاون شمال میں چھوٹے ناگپور کی پہاڑیوں اور جنوب میں مشرقی گھاٹ کو تقسیم کرتے ہیں۔ طبقات الارض کی تقسیم کے مطابق چھوٹے ناگپور کی پہاڑیاں اور مشرقی گھاٹ کے علاقے پالیوزوی Palaeozoic [یا Primary] عہد سے تعلّق رکھتے ہیں، جو زیادہ تر گونڈوانہ طریقِ تقسیم کے مطابق ہیں۔ ان علاقوں میں معدنیات کثرت سے ہیں۔ خاص خاص معدنیات یہ ہیں: کوئلا، منگنیز (manganese) اور چونے کا پتھر؛ لیکن صنعت و حرفت کے اعتبار سے یہ علاقہ پس ماندہ ہے۔ ساحلی علاقے کے نصف سے زیادہ میدان مہاندی، برھمنی اور بیتارانی اور ان کے معاونوں کے مشترکہ ڈیلٹے کی وجہ سے معرضِ وجود میں آئے ہیں۔

ان دریاؤں کی زرخیز وادیوں میں اکثر سیلاب آ جاتے ہیں، لیکن ان سے بچنے کے لیے اب ایک عمدہ منصوبہ تیار ہو رہا ہے۔ عام پیشہ زراعت ہے۔ سب سے زیادہ فصل چاول کی ہوتی ہے۔ دوسری فصلیں یہ ہیں: پٹسن، گنّا، تِل اور دالیں۔ اس صوبے میں ۱۳۰۰۰ مربع میل میں جنگل ہیں۔

آب و ہوا معتدل ہے۔ اوسط بارش ۵۵ انچ سالانہ کے قریب ہو جاتی ہے۔

علاقے کا صدر مقام کٹک ہے، جو ایک صنعتی مرکز اور اُتکل یونیورسٹی کی جائے قیام ہے۔ ایک نیا صدر مقام بھوبھنیشور Bhubaneswar کے تاریخی شہر کے قریب تعمیر ہو رہا ہے، جسے کٹک سے کئی پلوں کے ذریعے ملایا جائے گا۔ اس صوبے میں اچھوت قوموں کی اکثریت ہے۔ یہ ہندوؤں کا گڑھ ہے اور پوری کے مشہور جگن ناتھ مندر میں، جو سمندر کے کنارے واقع ہے، ہزاروں یاتری آتے جاتے رہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) بینرجی R.D. Bannerjee: *History of Orissa*، ۲ جلد، کلکتہ ۱۹۳۰ - ۱۹۳۱ء؛ (۲) W. W. Hunter: *Orissa*، ۲ جلد، لنڈن ۱۸۷۲ء؛ (۳) Gobden Ramsay: *Feudatory States of Orissa*، کلکتہ ۱۹۱۰ء؛ (۴) *Report of the Orissa Committee*، ۲ جلد، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۵) G. A. Toynbee: *Sketch of the History of Orissa from 1803 to 1828*، کلکتہ ۱۸۷۳ء؛ (۶) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۸ء؛ (۷) *India and Pakistan Year Book*، ۱۹۵۴ - ۱۹۵۵ء؛ (۸) رپورٹ مردم شماری انڈیا، ۱۹۰۱ء.

C. COLLIN DAVIES ڈیویز)

[باضافہ از قاضی سعیدالدین احمد]

* **اَزارِقہ:** خوارج [رَکَ بآن] کے بڑے فرقوں میں سے ایک۔ یہ نام اس فرقے کے قائد نافع بن الأزرق الحنفی الحنظلی کے نام سے بنا ہے، جس کے بارے میں الاشعری کا بیان ہے کہ اُس نے خوارج کے مابین سب سے پہلے اس نظریے کی تائید کر کے اختلاف پیدا کیا کہ جملہ مخالفین کو ان کی عورتوں اور بچوں سمیت قتل کر دینا چاہیے (اِستعراض)۔ اس شخص کے ذاتی حالات یہ ہیں کہ وہ ایک یونانی الاصل آزاد شدہ لہار کا بیٹا تھا۔ ۶۴ھ / ۶۸۳ء میں وہ عبداللہ بن الزبیرؓ کی مدد کے لیے آیا، جب کہ شامی سپہ سالار حصین بن نُمَیر السَّکُونی کے عساکر نے مکّے میں ان کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ جب یہ محاصرہ اٹھا لیا گیا تو نافع دیگر خارجی رہنماؤں کے ساتھ، جن میں نَجْدۃ بن عامر اور عبداللہ ابن اِباض بھی شامل تھے، بصرے کو لَوٹ آیا۔ یہاں پہنچ کر اس نے فوراً ان فسادات سے فائدہ اٹھایا جو یزید بن معاویہؓ کی وفات کے اعلان پر ظہور میں آئے تھے، چنانچہ اسی کے زیر قیادت خوارج نے بصرے کے والی مسعود بن عامر العَتَکی کو قتل کیا، جسے عُبیداللہ بن زیاد نے نامزد کیا تھا اور بعد ازآں عبداللہ بن الزبیرؓ کے بھیجے ہوئے والی عمر بن عبیداللہ کو بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عمر بن عبیداللہ کو شہر کا قبضہ حاصل کرنے کے لیے طاقت استعمال کرنا پڑی۔ اس کام میں اسے اہلِ شہر کی امداد بھی حاصل تھی، جن کے لیے خوارج کی پیہم فرمائشیں برداشت کرنا دشوار ہو رہا تھا۔ جب خوارج کو بصرے سے باہر نکال دیا گیا تو نافع نے شہر کے دروازوں کے باہر ڈیرے ڈال دیے اور مزید لشکر جمع کر کے سخت لڑائی کے بعد عمر بن عبیداللہ کو شکست دی اور شہر پر دوبارہ قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ بصرے میں صورتِ حال کی اصلاح کے لیے ابن الزبیرؓ نے مسلم ابن عُبَیس کی سالاری میں ایک لشکر روانہ کیا۔ غالباً اسی موقع پر بصرے میں خوارج کے انتہاپسند اور اعتدال پسند عناصر کے درمیان تفرقہ

پیدا ہوا اور وہ دو فرقوں — ازارقۃ اور اباضیۃ — میں منقسم ہو گئے۔ از روے روایت یہ اسی سال ۶۵ھ / ۶۸۴-۶۸۵ء کا واقعہ ہے۔ اباضیہ نے، جو نسبۃً کم ہمت تھے، مسلم بن عُبَیس سے جنگ نہ کرنے کو ترجیح دی اور بصرے ہی میں مقیم رہے، لیکن ازارقہ نے آخر تک لڑنے کا تہیہ کر لیا اور شہر چھوڑ کر نافع کی سرکردگی میں خوزستان (اھواز) کی طرف چلے گئے۔ مسلم نے دولاب کے مقام پر انھیں جا لیا اور یہاں جو گھمسان کا رن پڑا اس میں نافع اور زبیری سپہ سالار [مسلم] دونوں مارے گئے (۶۵ھ / ۶۸۵ء)؛ تاہم ازارقہ نے عبیداللہ بن الماحوز کی سرکردگی میں اپنے کو از سرِ نو منظّم کر لیا اور جنگ جاری رکھی، یہاں تک کہ مدّ مقابل فوجیں تھک کر اور ہمت ہار کر بصرے کو لوٹ گئیں۔ کئی ماہ تک بصرے اور اھواز کا درمیانی علاقہ قتل و غارت اور آتش زدگی کی آماجگاہ بنا رہا، کیونکہ ازارقہ ان تمام لوگوں کا قتل عام کر دیتے تھے جو ان کے فرقے کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ بصرے کے باشندوں نے خوف زدہ ہو کر المُہَلَّب بن ابی صُفْرۃ کو بلا بھیجا اور اس نے ازارقہ کے خلاف معرکے کی قیادت کرنے کی حامی بھر لی۔ المہلّب نے پہلے انھیں دجلہ (کے علاقے) سے بے دخل کیا اور بعد ازآں دُجَیل کے مشرق میں سُلّبری کے نزدیک شکست فاش دی (۶۶ھ / ۶۸۶ء)۔ اس شکست کے بعد ازارقہ فارس کی طرف پسپا ہو گئے۔ عبیداللہ بن الماحوز اس لڑائی میں مارا گیا اور [خارجی] لشکر کی سپہ سالاری اس کے بھائی زبیر کے ہاتھ میں آئی، جس نے تھوڑے ہی عرصے میں اپنے حامیوں کو نئے سرے سے منظّم کیا اور پھر لڑنے کے لیے چل پڑا۔ عراق میں دوبارہ وارد ہو کر وہ مدائن تک بڑھتا چلا گیا۔ اس شہر کو اس نے تاراج اور باشندوں کا قتلِ عام کیا، لیکن جب کوفے سے آنے والی ایک فوج سے سامنا ہوا تو اس نے پلٹ کر اصفہان پر حملہ کر دیا، جس کا والی عتّاب بن وَرْقاء تھا۔ شہر کے قریب مقابلے میں ازارقہ نے شکست کھائی اور زبیر بن الماحُوز کے مرنے پر وہ بالکل تتّر بتّر ہو کر فارس کی طرف فرار ہو گئے اور وہاں سے کرمان کے پہاڑوں میں چلے گئے (۶۸ھ / ۶۸۷-۶۸۸ء)۔ لُرستان کے ایک جنگجو سپاہی قَطَری بن الفجاۃ نے، جو بے انتہا مستعد ہونے کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ خطیب اور شاعر ہونے کی غیرمعمولی صلاحیتیں بھی رکھتا تھا، ازارقہ کے جوش کو از سرِ نو ابھارنے اور ان کی پراگندہ صفوں کو از سرِ نو منظّم کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ کچھ وقت گزارنے کے بعد وہ سر گرمِ عمل ہوا اور الاھواز پر قبضہ جما لیا۔ وہاں سے اس نے عراق کی سرزمین میں پھر داخل ہو کر بصرے کی طرف پیش قدمی کی۔ شہر کے نئے والی مُصْعَب بن الزبیر کو چونکہ یقین تھا کہ صرف المہلّب ہی ازارقہ کا مقابلہ کرنے کی اہلیت رکھتا ہے اس لیے اس نے اُسے موصل سے، جہاں اسے والی بنا کر بھیج دیا گیا تھا، واپس بلا لیا اور ازارقہ کے خلاف مہم کی قیادت پر مامور کر دیا۔ المہلّب نے اگرچہ ازارقہ کے اس جنگ جو سردار کے خلاف وسیع پیمانے پر جارحانہ اقدامات کیے، تاہم وہ المہلّب کو بڑی مدّت تک روکے رکھنے میں کامیاب رہا، بلکہ اس نے اس وقت بھی جب کہ مَسْکِن کے مقام پر مُصْعَب کے شکست کھانے کے بعد عراق عبدالملک [بن مروان] کے ہاتھ میں چلا گیا (۷۱ھ / ۶۹۰ء) نہر دُجَیل کے بائیں کنارے اپنے قدم جمائے رکھے۔ اس صورت حال میں اس وقت تک کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی جب تک کہ الحجّاج بن یوسف نے مغربی عرب میں امن و امان قائم کرنے کے بعد عراق کی حکومت اپنے ہاتھ میں نہ لے لی (۷۵ھ / ۶۹۴ء)۔ الحجّاج نے ان جنگی اقدامات کی سپہ سالاری پر المہلّب کو بحال

رکھوا اور حکم دیا کہ وہ ازارقہ پر فی الفور حملہ شروع کر دے ۔ اس پر المہلّب نے ازارقہ کے خلاف مہموں اور معرکوں کا ایک زبردست سلسلہ شروع کر دیا، جس کے نتیجے میں ازارقہ ہٹتے ہٹتے سلطنت کے بیرونی سرحدی علاقوں تک پہنچ گئے، کیونکہ شدید مزاحمت کے باوجود وہ دُجَیل کو چھوڑ کر کازِرُون کی طرف پسپا ہونے اور بالآخر فارس کو خالی کر کے کرمان تک ہٹ آنے پر مجبور ہو گئے ۔ انہوں نے جِیْرُفت کے قصبے میں اپنا صدر مقام قائم کیا اور کئی سال اپنے مورچے سنبھالے رہے، یہاں تک کہ ان کی فوج کے عربوں اور موالی کے باہمی اختلافات نے رفتہ رفتہ ان کی جمعیت کو پراگندہ کر دیا ۔ قَطَری کو عربوں کے ساتھ جِیْرُفت چھوڑ کر طَبَرِستان میں پناہ لینا پڑی اور موالی کا گروہ عبدرَبّہ الکبیر کی قیادت میں جِیْرُفت میں جما رہا (اس عبدرَبّہ کے علاوہ ہمارے ماخذ میں ایک اَور عبدرَبّہ الصغیر کا ذکر آتا ہے، جس کی نسبت خیال ہے کہ وہ قطری سے الگ ہو جانے والے ایک اَور گروہ کا سردار تھا) ۔ اب اِدھر تو المہلّب کو کرمان میں باقی ماندہ ازارقہ سے نپٹنے اور ان کا قتلِ عام کرنے میں کچھ دشواری نہ ہوئی اور اُدھر کَلبی سپہ سالار سفیان بن الاَبرد فوج لے کر والی طبرستان سے جا ملا اور اس نے نواحِ طبرستان کے پہاڑوں میں قطری کو جا لیا اور اسے فیصلہ کن شکست فاش دی ۔ یہ بہادر جنگجو اپنے گھوڑے سے گر پڑا اور اس کے ساتھی اسے تنہا چھوڑ کر چل دیے ۔ دشمن کو اس کا پتا چل گیا اور اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا (۷۸ - ۷۹ھ / ۶۹۸ - ۶۹۹ء) ۔ اس کا سر خلیفہ کے سامنے پیش کرنے کے لیے دمشق لے جایا گیا ۔ بچے کھچے ازارقہ عبیدۃ بن ہلال کی قیادت میں قُومِس کے قریب سُذُور میں مورچے بنا کر بیٹھ گئے تھے، ان کا محاصرہ طویل مدّت تک جاری رہا ۔ بالآخر انہوں نے نکل کر حملہ کیا اور اس لڑائی میں سب کے سب مارے گئے ۔ اس طرح یہ بغاوت، جو خوارج کے فتنوں میں اسلامی سلطنت کی وحدت کے لیے سب سے زیادہ خطرناک اور اپنے وحشیانہ مذہبی جنون کی وجہ سے بدرجۂ غایت خوفناک تھی، اختتام پذیر ہوئی۔

عقائد : وہ خاص خاص مذہبی نظریات جو ازارقہ کو دوسرے خوارج سے ممیّز کرتے ہیں الاشعری کے بیان کے مطابق حسب ذیل ہیں:

(۱) براءۃ القعدۃ، یعنی قتال سے پیچھے بیٹھ رہنے والوں کا اسلام سے اخراج (براءۃ)؛

(۲) مِحْنَہ، یعنی ان تمام لوگوں کا احتساب (امتحان) جو ان کے لشکر میں داخل ہونے کے خواہاں ہوں؛

(۳) تکفیر، یعنی ان مسلمانوں کو کافر سمجھنا جو ہجرت کر کے ان کی طرف نہیں آئے؛

(۴) اِسْتِعْراض، یعنی دشمنوں کی عورتوں اور بچوں کے قتل کو جائز رکھنا؛

(۵) براءۃ اہل تقیہ، ان لوگوں کو اسلام سے خارج سمجھنا جو قول یا فعل میں تقیہ کرنے کے قائل ہیں؛

(۶) یہ عقیدہ کہ مشرکین کے بچے بھی اپنے والدین کی طرح جہنمی ہیں ۔ اس کے علاوہ بقول (الشہرستانی اور البغدادی):

(۷) زانیوں کو سنگسار کرنے کی سزا کی موقوفی، کیونکہ یہ سزا قرآن میں عائد نہیں کی گئی؛

(۸) خدا کی طرف سے کسی ایسے شخص کو نبی بنا کر بھیجنے کا امکان جس کے متعلق وہ جانتا ہے کہ وہ ضرورۃً ناپرہیزگار بن جائے گا یا جو نبی بننے سے پہلے ناپرہیزگار تھا؛ مزید برآں ابن حزم کے بیان کے مطابق:

(۹) چور کا ہاتھ، یعنی پورا بازو جڑ کی ہڈی سے کاٹ دینا؛

(۱۰) حائضہ عورتوں کے لیے نماز پڑھنے اور فرض روزہ رکھنے کا لزوم؛

(۱۱) ان لوگوں کو قتل کرنے کی ممانعت جو اپنے یہودی، عیسائی یا زرتشتی ہونے کا اقرار کریں (بظاہر اس وجہ سے کہ وہ ذمّی ہیں)۔

مآخذ: (۱) الأشعری: مقالات الاسلامیین، طبع رِٹر Ritter، استانبول ۱۹۲۹ء، ص ۸۶ ببعد؛ (۲) عبدالقاہر البغدادی: کتاب الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۶۲ تا ۶۷؛ (۳) ابن حزم: کتاب الفصل و الملل و النحل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۴: ۱۸۹؛ (۴) الشہرستانی: [الملل و النحل]، طبع Cureton، ص ۸۹ تا ۹۱؛ (۵) البلاذری: فتوح، ص ۵۶؛ (۶) وہی مصنف: أنساب، ۵: ۹۵ تا ۹۶، ۹۸، ۱۰۱ تا ۱۰۲، ۱۰۵ و ۱۱۰ (طبع Ahlwardt): ۷۸ ببعد، ۹۰ ببعد، ۹۶ ببعد، ۱۲۲ تا ۱۲۵؛ (۷) ابوحنیفۃ الدینوری، طبع Guirpass و Kratchkovsky، ص ۲۶۵ تا ۲۶۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۳؛ (۸) الطبری، بہ امداد اشاریہ؛ (۹) المبرّد: الکامل، طبع Wright، بہ امداد اشاریہ؛ (۱۰) الیعقوبی، ۲: ۳۲۹ تا ۳۳۰، ۳۴۷، ۳۶۳، ۳۲۸؛ (۱۱) ابن قتیبۃ: کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، ص ۲۲۶، ۲۱۰؛ (۱۲) المسعودی: مروج، ۵: ۲۲۹؛ (۱۳) الأغانی، طبع اوّل، ۱: ۳۲ و ۶: ۲ تا ۵؛ (۱۴) یاقوت، ۲: ۳۷۴، ۵۷۵، ۶۲۳ و ۳: ۶۲، ۵۰۰؛ (۱۵) ابن الأثیر، بہ امداد اشاریہ؛ (۱۶) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغۃ، قاہرہ ۱۳۲۹ء، ۱: ۳۸۸ ببعد؛ (۱۷) ابن خلّکان، ص ۵۵۵؛ (۱۸) البرّادی: کتاب الجواہر، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۵۵، ۱۶۵؛ (۱۹) M. Th. Houtsma: *De Strijd over het Dogma in den Islām*، لائڈن ۱۸۷۵ء، ص ۲۸ ببعد؛ (۲۰) Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien*، در *Abh. G. W. Gött.*، سلسلۂ جدیدہ، ج ۲، ۱۹۰۱ء: ص ۲۸ ببعد؛ (۲۱) R. E. Brünnow: *Die Charidschiten unter den ersten Umaiyaden*، لائڈن ۱۸۸۴ء؛ (۲۲) Caetani: *Chronographia islamica*، ۳: ۷۳۱، ۷۵۳، ۷۶۳ و ۴: ۶۸، ۷۸۲، ۸۴۰، ۸۶۰؛ (۲۳) Weil: *Chalifen*، بہ امداد اشاریہ؛ (۲۴) Ch. Pellat: *Le milieu basrien et la formation de Ǧāḥiẓ*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۹ ببعد؛ (۲۵) R. Rubinacci: *Il califfo 'Abd-al-Malik b. Marwan e gli Ibāḍiti*، در *AIUON*، سلسلۂ جدیدہ، ۵ (۱۹۵۳ء): ۱۰۱۔

(R. RUBINACCI)

* **آزبک**: (اوزبک) آزبک بن محمد پہلوان بن ایلدگز (ایلدیگز؟)، آذربیجان کا پانچواں اور آخری اتابک (۶۰۷ تا ۶۲۲ھ / ۱۲۱۰ تا ۱۲۲۵ء)۔ بقول یاقوت ازبک کا لقب مظفرالدّین تھا۔

اس کی اور اس کے بڑے بھائی ابوبکر کی والدہ دونوں کنیزیں تھیں، لیکن پہلوان کے دوسرے دو بیٹے، یعنی قُتلغ اینانج اور امیر میران شہزادی اینانج خاتون کے بطن سے تھے۔ اُزبک نے آخری سلجوق سلطان طُغرل ثانی کی بیوہ مالکہ خاتون سے شادی کی تھی اور اس سے اس کا ایک بیٹا (طُغرل) تھا۔

جس طرح ہر عبوری دور میں ہوتا ہے، ازبک کے دورِ حکومت میں بھی بہت گڑ بڑ رہی۔ آذربیجان کے تخت پر متمکّن ہونے سے پہلے اس کی سرگرمیوں کا مرکز ہمذان تھا، جہاں اسے اپنے حکمران بھائی ابوبکر (۵۸۷ تا ۶۰۷ھ)، خوارزم شاہ، خلیفۂ وقت اور متعدّد جاہ طلب غلاموں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ تخت نشین ہونے کے بعد وہ گرجیوں اور مغلوں کے حملوں کا نشانہ بنا رہا، یہاں تک کہ آخر میں خوارزم شاہ جلال الدین نے اس کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ مغرب میں اس کے پڑوسی اِربِل (اَربل) کا اتابک اور خِلاط (اَخلاط) کے سلاطین ایوبی تھے۔

قبل از تخت نشینی: ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء میں جب خوارزم شاہ تکش [رک بان] نے ایران پر حملہ کیا تو اس وقت اتابک ازبک اپنے بھائی ابوبکر اتابک آذربیجان کے خوف سے بھاگ کر تکش کے پاس آ گیا اور اس نے اسے ہمذان کا علاقہ بطور جاگیر عطا کر دیا۔ (جہان گشای، ۲ : ۳۸)۔ بقول راحۃ الصدور، ص ۳۸۸، خود ابوبکر ہی نے اسے ہمذان بھیجا تھا اور اس کے ساتھ عزالدین ستمز کو بھی، لیکن جلد ہی بادشاہ ملک جمال الدین آی ابہ ؟ (جو ایک ذی رتبہ امیر اور قلعہ قزوین کا مالک تھا، قب مادۃ سلطان آباد، نیز تاریخ عتبی کے فارسی ترجمے کا مقدمہ — ریو Rieu : *Catalogue*، ۱ : ۱۰۸) ازبک کے ساتھ مل گیا اور اس کا اتابک بن کر اپنے دامادوں کو اپنا معاون بنا لیا۔ ۹ جمادی الآخرۃ ۵۹۳ھ/۲۹ اپریل ۱۱۹۷ء کو ایک فوج بغداد سے روانہ ہوئی اور اس نے ہمذان فتح کر لیا۔ آی ابہ فرار ہو گیا اور ازبک اب براہ راست خلیفہ کے ماتحت ہو گیا (قب برائے تفصیلات ابن الاثیر، ۱۲ : ۸۲)۔ بالآخر میاجق نے، جو خوارزم شاہ کا غلام اور وفادار ملازم تھا (اور قتلغ اینانج کا قاتل)، صورت حال پر قابو پا لیا، لیکن رجب ۵۹۳ھ/مئی - جون ۱۱۹۷ء میں ازبک نے ہمذان کی طرف مراجعت کی اور ابوبکر نے دوبارہ اقتدار اعلٰی حاصل کر کے اس کے لیے نئے مشیر بھیج دیے۔ راحۃ الصدور میں ازبک کا لقب ملک بتایا گیا ہے۔ یہ زمانہ پرآشوب تھا اور ۵۹۴ھ میں ازبک نے قزوین کا رخ کیا تا کہ میاجق سے نبردآزمائی کرے، لیکن اسے زنجان کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ ادھر اس کے حریف نے خلیفۂ وقت کی شہ سے ہمذان فتح کر لیا اور ۲۰ رجب ۵۹۴ھ/۲۸ مئی ۱۱۹۸ء کو خوارزم شاہ کی طرف سے بھی اس کی حکومت تسلیم کر لی گئی۔ میاجق کی خواہش تھی کہ وہ "سلطان" کا لقب بھی اختیار کر لے، لیکن آی ابہ کی سرکردگی میں ابوبکر کی فوجوں نے اسے قہا (ضلع رے) کے قریب شکست دے دی۔ تھوڑے عرصے کے لیے اتابک ابوبکر نے رے پر قبضہ رکھا، مگر ایک غلط افواہ کی وجہ سے ایسی کھلبلی مچی کہ اسے وہاں سے بھاگتے ہی بنی۔ اب میاجق پھر رے واپس آ گیا، لیکن اس کے ظلم و تعدی کی بناء پر اس کے خوارزمی مربی اس سے بددل ہو گئے اور بالآخر خوارزم ہی میں اسے قتل کر دیا گیا۔ ازبک اور اس کے نائب کوکچہ نے عراق میں خوارزمیوں کا قتل عام شروع کر دیا اور ابوبکر اس قابل ہو گیا کہ اصفہان پر قبضہ کر کے ملک تقسیم کر دے: چنانچہ ملک ازبک کے حصے میں ہمذان آیا اور کوکچہ کو رے کا علاقہ ملا۔ ان سب پر بالا دستی آی ابہ کو حاصل تھی، جو اپنے داماد کوکچہ کی بدعنوانیوں سے زائد از ضرورت چشم پوشی برتتا تھا۔ ابوبکر اپنے سب اختیارات کھو کر (اس کی کمزوری کی بابت دیکھیے ابن الاثیر، ۱۲ : ۱۲۰) ازبک کے پاس چلا گیا، لیکن آخر میں دوبارہ آذربیجان کو واپس ہوا۔ اس دوران میں تمام عراق عجم میں فتنہ و فساد کا دور دورہ رہا (قب معاصرین کی شہادت: راحۃ الصدور، ص ۳۹۸، نیز فارسی ترجمہ عتبی [قب مقدمہ، طبع تہران، ۱۲۷۴ھ، ص ۱۰]؛ قب Defrémery : کتاب مذکور).

۶۰۰ھ میں (ابن الاثیر، ۱۲ : ۱۲۸) ابوبکر نے آی توغمش کو اس غرض سے بھیجا کہ کوکچہ کو ٹھکانے لگا دے، جس نے اس عرصے میں رے، ہمذان اور جبل (Media) پر قبضہ کر لیا تھا۔ کوکچہ مارا گیا اور ازبک وہاں کا مالک بن گیا۔ آی توغمش اس کا مشیر اور محافظ تھا۔ ۶۰۲ھ میں آی توغمش ابوبکر کی مدد کو پہنچا اور اسے مراغہ [رک بان] پر قبضہ کر لینے میں مدد دی، لیکن آخر کار اسے صرف آذربیجان اور اران پر تصرف رکھنے کی

اجازت دی (وہی کتاب، ص ۱۸۶، ۱۹۴)۔

ازبک بطور اتابک: غالباً ازبک شمال کی طرف ہٹ گیا تھا اور یہیں ۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء میں وہ ابوبکر کا جانشین بھی ہوا (ابن الأثیر نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا)۔

۶۰۸ھ میں ایک اور غلام مَنْگْلی نے آی تُوغمش کی جگہ لے لی جسے ۶۱۰ھ میں بالآخر قتل کر دیا گیا تھا (وہی کتاب، ص ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷)۔ منگلی نے اپنے آقا ازبک کے ساتھ خودسرانہ رویّہ اختیار کیا، خلیفۂ وقت نے ازبک کی حمایت کی اور اربل کے اتابک کو اس کے حق میں مداخلت کا فرمان بھیجا۔ منگلی کی تمام املاک تقسیم کر دی گئیں اور ازبک نے اپنا حصّہ اپنے ایک غلام اَغْلَمِش کو دے دیا (۶۱۲ھ، وہی کتاب، ص ۲۰۱)؛ اگرچہ یہ یاد رہے کہ اَغْلَمِش خطبے میں خوارزم شاہ کا نام لیتا تھا اور موخّرالذّکر اسے اپنا نائب سمجھتا تھا (قب النَّسَوی، ص ۱۳)۔

۶۱۴ھ میں اسماعیلیوں نے اَغْلَمِش کو قتل کر دیا تو فارس کے اتابک سَعْد نے رَے پر قبضہ کر لیا اور ازبک نے اصفہان پر۔ یہ خبر سن کر خوارزم شاہ علاء الدین محمد نے جِبَل (Media) پر دھاوا بول دیا اور ان حلیفوں کو منتشر کر دیا۔ ازبک آذربیجان کی طرف پسپا ہو گیا، مگر اس کے عمائد میں سے شہزادۂ اہَر نصرت الدین بیشکِین (جو نسلاً گرجی تھا) اور وزیر ربیب الدین گرفتار ہو گئے۔ خوارزم شاہ نے ازبک سے معاملہ کر کے آذربیجان اور اَرّان کے علاقے اس کے پاس چھوڑ دیے، مگر ساتھ ہی اسے مجبور کیا کہ خطبوں میں اس کا نام پڑھا جائے اور سکّے بھی اسی کے نام کے ڈھلیں (قب ابن الأثیر، ۱۲ : ۲۰۷؛ النَّسَوی، ص ۱۷)۔

مغول: جب ۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء میں تاتاری تبریز کی شہر پناہ تک پہنچ گئے تو ازبک نے، جو شب و روز مے نوشی میں مشغول رہتا تھا، یہ بزدلانہ، مگر قرین مصلحت راستہ اختیار کیا کہ شہر کی طرف سے انھیں تاوان دینا منظور کر لیا (وہی کتاب، ص ۲۴۴)۔ گرجیوں کو جب پہلی بار تاتاریوں کے ہاتھوں شکست ہوئی تو انھوں نے یہ منصوبہ بنایا کہ ازبک اور خانِ خلاط سے اتحاد کر لیا جائے، لیکن تاتاریوں کو اس فوج کی کمک پہنچ گئی جو خود ازبک کے ایک ترکی غلام اَقُوش (اَغُوش؟) نے ان کی امداد کے لیے مہیّا کی تھی اور انھوں نے یہ منصوبہ پورا نہ ہونے دیا، کیونکہ انھوں نے تِفْلِیس [رکّ بآں] پر نئے سرے سے حملہ کر دیا اور پھر ۶۱۸ھ میں دوبارہ تبریز پر حملہ آور ہوئے۔ اس دفعہ بھی ازبک نے شہر کی طرف سے تاوان ادا کر دیا (وہی کتاب، ص ۲۴۶)۔ جب ان لوگوں نے تیسری بار تبریز پر حملہ کیا (وہی کتاب، ص ۲۵۰) تو ازبک خود نَخْجوان چلا گیا اور اپنے اہل و عیال کو خوی بھیج دیا۔ ابن الأثیر نے کہا ہے کہ "اس کے قبضے میں پورا آذربیجان اور تمام اَرّان تھا، پھر بھی وہ اپنے ملک کو دشمن سے محفوظ رکھنے میں بالکل بے بس ثابت ہوا" (وہی کتاب، ص ۲۵۰)۔

۶۱۹ھ میں قِپْچاق نے اَرّان میں شورش برپا کر دی۔ یہ لوگ دربند کے راستے ماورائے قفقاز میں داخل ہو گئے تھے اور اسی طرح بعد میں گرجیوں نے غالباً اس بات پر برافروختہ ہو کر کہ انھوں نے اتحاد کے لیے جو پیش کش کی تھی وہ ناکام رہی بَیْلَقان کو تاراج کر دیا (وہی کتاب، ص ۲۶۶)۔ اس سال کے اختتام پر (اکتوبر ۱۲۲۲ء) ہم ایک بار پھر ازبک کو تبریز میں بیکار بیٹھا پاتے ہیں، لیکن اسے کسی حد تک اثر و رسوخ ضرور حاصل تھا، کیونکہ موصل کے ایک امیر نے اپنے کو اس کے زیر حمایت کر لیا تھا (وہی کتاب، ص ۲۹۸)۔

مغلوں کے چلے جانے کے بعد جو امن و امان

کا زمانہ گزرا اس کے دوران میں ۶۲۰ھ میں ایران خوارزم شاہ کے بیٹے غیاث الدین اور اس کے چچا اِغْتَمِش کے مابین موجب نزاع ہو گیا۔ ازبک نے اپنے غلام ایبک الشّامی کی معیت میں غیاث الدین کے خلاف چڑھائی کر دی، مگر شکست کھائی (ابن الأثیر، ۱۲ : ۲۷۰)۔ النسوی (ص ۶۷) کے بیان کے مطابق جب غیاث الدین عراق میں متمکن ہو گیا تو اس نے آذربیجان (مراغہ اور اُوجان) پر دھاوے بولنا شروع کر دیے اور ازبک نے اپنی ہمشیر شہزادی نَخْچِوان کی شادی اس سے کر کے اسے رام کرنے کی کوشش کی، لیکن دوسری طرف اِغْتَمِش دو مرتبہ آیا اور آذربیجان کو تاراج کیا (قبّ ابن الأثیر، ۱۲ : ۲۸۱)۔

۶۲۱ھ میں نئی تاتاری فوجوں نے ایران پر حملہ کیا اور رےّ میں خوارزم شاہ کو شکست دی۔ باقی ماندہ لوگوں نے ازبک کے پاس پناہ لی مگر تاتاریوں نے تبریز پہنچ کر ان لوگوں کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ ازبک نے ان میں سے چند کو قتل کر کے باقیوں کو تاتاریوں کے حوالے کر دیا۔ ابن الأثیر کا بیان ہے کہ تاتاری صرف تین ہزار تھے، بحالیکہ جن خوارزمیوں کو رےّ پر شکست ہوئی ان کی تعداد چھے ہزار تھی اور ازبک کی فوج ان دونوں سے زیادہ تھی (وہی کتاب، ص ۲۷۳)۔

۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء میں گرجی تِفْلِس سے آذربیجان کی طرف بڑھے، لیکن ان کی فوج ایک تنگ پہاڑی درّے میں تباہ کر دی گئی۔ گرجی لوگ اس ہزیمت کا بدلہ لینے کی تیاری کر ہی رہے تھے کہ انھیں جلال الدین کے مراغہ پہونچ جانے کی اطلاع ملی؛ لہٰذا انھوں نے دوبارہ کوشش کی کہ ازبک سے اتحاد ہو جائے۔

جلال الدین کی آمد: جلال الدین کے پہنچنے سے پہلے ہی ازبک گنجہ کی طرف ہٹ گیا اور ایک خوارزمی سپہ سالار تبریز میں داخل ہو گیا۔ ۱۶ رجب ۶۲۲ھ / ۲۲ جولائی ۱۲۲۵ء کو جلال الدین نے شہر پر قبضہ کر لیا۔

جب جلال الدین گرجستان کی مہمّوں میں مشغول تھا تو اس کی غیر حاضری میں تبریز کے اندر ازبک کو واپس لانے کی سازش کی گئی؛ اس سازش میں شمس الدین طغرائی جیسا بڑا شخص بھی شامل تھا، مگر جلال الدین اس کے سدِّ باب کے لیے بر وقت وہاں پہنچ گیا۔ خوارزم شاہ نے ازبک کو یہ زبردست زک پہنچائی کہ اس کی بیوی سے، جو طغرل ثانی کی بیٹی تھی، نکاح کر لیا۔ اگرچہ ازبک اور اس شہزادی کا نکاح فسخ ہو جانے کی قانونی حجتیں پیدا کر لی گئیں، لیکن فضیحت و بدنامی بہت ہوئی۔ بعد میں جلال الدین نے اس شہزادی سے بے اعتنائی برتی یہاں تک کہ وہ ملک اشرف ایوبی سے امداد کی التجا کرنے پر مجبور ہو گئی؛ چنانچہ ۶۲۳ھ میں ایک مہم آذربیجان کو روانہ کی گئی اور شہزادی کو خِلاط لے آیا گیا (ابن الأثیر، ص ۳۰۷؛ النسوی، ص ۱۵۳)۔

ازبک کے ہاتھ سے گنجہ بھی جاتا رہا اور اس نے اپنے آخری دن (۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء) قلعہ اَلنِّجَہ میں گزارے (قبّ مِنورسکی Transcaucasica : Minorsky، در JA، ۱۹۳۰ء، شمارہ جولائی، ص ۹۳)۔ مصیبتوں اور ذلّتوں نے اس کی کمر توڑ دی تھی (قبّ النسوی، ص ۱۱۹؛ جوینی، ۲ : ۱۵۷) اور اسی پر اتابکوں کا وہ دورِ حکومت ختم ہو گیا جو اِلْدِگِز (اِلْدِگِیز) کے وقت سے شروع ہوا تھا۔

ازبک نے ایک بیٹا چھوڑا، جس کا نام معلوم ہوتا ہے کہ قزل آرسلان تھا (النسوی، ص ۱۹۸)، لیکن اس کے برخلاف راحۃ الصدور (ص ۳۹۳) میں اس کا نام طغرل بتایا گیا ہے۔ عام طور پر اسے ”خاموش“ کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ بہرا اور گونگا

تھا (قب النسوی، ص ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ جہاں کُشای، ۲ : ۲۳۸)۔

مؤرخین نے ازبک پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے، چنانچہ ابن الأثیر بھی اپنا معمولی منصفانہ سکون و وقار ترک کر کے جگہ جگہ اس پر طنز و تعریض کرتا ہے (۱۲ : ۲۳۴، ۲۵۰، ۲۶۷، ۲۸۱) اور اس پر یہ الزام عائد کرتا ہے کہ وہ شراب کا رسیا، عیش و عشرت کا دلدادہ اور جوا کھیلنے (القمار بالبیض، انڈوں کا جوا) کا شائق تھا۔ اتابک آرام طلبی کی زندگی بسر کرتا تھا اور مہینوں گھر سے باہر نہیں نکلتا تھا (قب نیز یاقوت، بذیل مادۂ اُرمِیة، ۱ : ۲۱۹)۔ یہ کیف زندگی کی یہ تصویر ضرور ان امیدوں کے برعکس تھی جو اس زمانے کے مسلمانوں نے جلال الدین کی ذات سے وابستہ کر رکھی تھیں، حالانکہ اپنی نجی زندگی میں وہ بھی برائی سے پاک نہ تھا (النسوی، ص ۱۸۶، ۲۳۳ تا ۲۳۴)۔ جوانی میں ازبک نے بھی متعدد مہموں میں حصّہ لیا تھا، مگر اس کی فوجیں سنگین حملوں کے مقابلے کے لیے ناکافی تھیں (اس وقت گرجی لوگ اپنے عروج کی انتہا پر تھے: قب تِفلیس) اور زبردست حریفوں، مثلاً مغل اور مجاہد اعظم جلال الدین سے نبرد آزمائی کے قابل نہ تھیں۔ ابن الأثیر (۱۲ : ۲۸۱) نے ایک کوشک کا ذکر کیا ہے، جو ازبک نے زرِ کثیر صرف کر کے تبریز میں تعمیر کرایا تھا۔ خوش گزران و رنگین مزاج اتابک کا دربار شاعروں اور فن کاروں کے لیے باعثِ کشش تھا اور ازبک کا وزیر ربیب الدین علم و ادب کا بڑا مربی تھا (النسوی، ص ۱۶۲ تا ۱۶۳؛ نیز اواخر مرزبان نامہ)۔

مآخذ: (۱) الراوندی: راحة الصدور، GMS، قب اشاریہ؛ (۲) ابن الأثیر، ج ۱۲، قب اشاریہ؛ (۳) النسوی: سیرة جلال الدین، طبع Houdas، قب اشاریہ؛ (۴) سلجوقیوں کی تاریخ اخبار الدولة السلجوقیة، Rieu: *Suppl. to the Catalogue of the Arabic Mss.*، شمارہ ۵۵۰ (جس میں اتابکوں کے متعلق کچھ تفصیلات موجود ہیں)، ابھی تک طبع نہیں ہوئی؛ قب Süssheim: *Prolegomena zu einer Ausgabe der "Chronik des Seldschuqischen Reiches"*، لائپزگ ۱۹۱۱ء؛ (۵) میر خواند: *Histoire des Sultans du Kharezm*، طبع مع تعلیقات از Defrémery، پیرس ۱۸۴۲ء، ص ۱۰۸ ببعد؛ (۶) خواند امیر: حبیب السّیر، ج ۲ تا ۳، تہران ۱۲۷۱ھ، ص ۲۰۱ (گو اس کی کوئی خاص اہمیّت نہیں)؛ (۷) منجّم باشی: صحائف الاخبار، ۲ : ۲۸۵ (مختصر حاشیہ)؛ (۸) Defrémery: *Recherches sur quatre princes d'Hamadan*، در *JA*، ۱۸۴۷ء، ۹ : ۱۴۸ تا ۱۸۶ (مملوک کوکجہ، آی تونمش، منگلی و اُغلمش کی حکومت پر بہت عمدہ مقالہ)۔

(مِنورسکی V. MINORSKY)

⊗ **اُزبکستان**: ایک جمہوریہ، جو سوویٹ سنٹرل ایشیا کے عین وسط میں واقع [اور سمرقند کے ایک بڑے حصّے، سِر دریا کے جنوبی حصّے، مغربی فرغانہ، بخارا کے مغربی میدانوں، قرہ قلپاق اے۔ ایس۔ ایس۔ آر اور خوارزم کے ازبکی علاقوں پر مشتمل] ہے۔ شاید ہی کسی دوسرے ملک کی سرحدیں اتنی آڑی ترچھی ہوں جتنی کہ ازبکستان کی ہیں۔ اس کی سرحدیں [مغرب میں] ترکمانیہ، [شمال میں] قزاقستان، [مشرق میں] قرغیزیہ اور تاجکستان کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریتوں سے ملحق ہیں اور جنوب میں وہ افغانستان کی سرحد تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا کل رقبہ ایک لاکھ اکہتر ہزار آٹھ سو چھیاسٹھ مربع میل ہے۔ ۱۹۳۶ء میں اس کی آبادی باسٹھ لاکھ بیاسی ہزار [۱۹۶۳ء میں چورانوے لاکھ بانوے ہزار] تھی، جس میں تقریباً ۷۵ فی صد ازبک اور بقیہ ۲۵ فی صد میں تاجیک، روسی، قازق، قرغیز،

ارمنی، یہودی وغیرہ شامل تھے، لیکن یہ آبادی متواتر بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ موجودہ ازبکستان ایک سوویٹ سوشلسٹ ریپبلک ہے۔ یہاں جمہوریت کا اعلان دسمبر ۱۹۲۴ء میں ہوا تھا اور ۱۱ مئی ۱۹۲۵ء سے اس کا الحاق سوویٹ یونین سے ہو گیا۔ اب اس ریپبلک کا دارالحکومت تاشقند ہے، جس کی آبادی چھے لاکھ کے قریب ہے [اور دوسرے بڑے شہر سمرقند، اندجان اور نمنگان ہیں]۔

ازبکستان دنیا کا ایک قدیم متمدّن علاقہ ہے۔ برِّصغیر [پاک و ہند] کے مسلمانوں کا ازبکستان سے گہرا تعلّق رہا ہے۔ ہندوستان میں تیموری سلطنت کا بانی ظہیر الدّین محمّد بابر ازبکستان ہی میں وادی فرغانہ میں پیدا ہوا تھا۔ تہذیبی طور پر زمانۂ قدیم سے برِّصغیر اور ازبکستان میں گہرے تعلّقات قائم رہے ہیں۔ یہ علاقہ شروع سے اہمّ سیاسی اور فوجی انقلابات کی آماجگاہ رہا ہے۔ ۳۲۹ ق۔ م میں سکندرِ اعظم نے ایرانیوں کو شکست دے کر اسے اپنی قلمرو میں شامل کیا۔ آٹھویں صدی میلادی میں عربوں نے اسے اپنے زیرِ نگین کر کے اسلام کی اشاعت کی اور بارھویں صدی میں خوارزم کے شاہانِ سلجوق نے اسے فتح کیا۔ تیرھویں صدی میں چنگیز خان نے اس پر اپنا جھنڈا لہرایا اور چودھویں صدی میں تیمور نے اپنی زبردست فتوحات حاصل کرنے کے لیے اسی علاقے کے مشہور شہر سمرقند کو اپنا صدر مقام بنایا، لیکن اس کے جانشینوں کے دورِ حکومت میں اس بڑی سلطنت کی وسعت کم ہونے لگی اور پندرھویں صدی میلادی کے اواخر میں اس کا شیرازہ منتشر ہونے لگا۔ ان سارے ہنگامہ خیز واقعات کے دوران میں سمرقند، بخارا اور تاشقند، جو چین، ہندوستان، ایران اور یورپ کی تجارتی شاہراہوں پر واقع تھے، خوشحالی، تہذیب و تمدن اور عیش و عشرت کے مرکز بنے رہے۔ سولھویں صدی کے اوائل میں ازبکوں نے شمال مغرب کی طرف سے اس علاقے پر حملے شروع کر دیے۔ یہ آلتون آردو کی باقیماندہ یادگار تھے اور ایک شخص ازبک (چودھویں صدی) کو اپنا مورثِ اعلیٰ بتاتے تھے، جس پر ان کا نام بھی ازبک ہو گیا تھا۔ سولھویں صدی کے اواخر میں ازبک سردار عبداللہ نے اپنی قلمرو کی حدود ایران، افغانستان اور چینی ترکستان تک وسیع کر لیں، لیکن کچھ ہی عرصے بعد یہ سلطنت متعدّد چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی، جن میں سے خیوا، خوقند اور بخارا کی ریاستیں خاص اہمیّت کی حامل تھیں۔ ان ریاستوں کو ۱۸۶۵ اور ۱۸۷۶ء کے دوران میں روسیوں نے فتح کر لیا اور خوقند کو براہِ راست روسی سلطنت کا حصّہ بنا لیا گیا، لیکن خیوا اور بخارا کو مقامی امیروں کے تحت روس کی باجگزار حکومتوں کی حیثیت سے ۱۹۲۰ء تک برقرار رکھا گیا۔ ۱۹۲۴ء میں ازبک سوویٹ سوشلسٹ ریپبلک کی تشکیل عمل میں آئی اور تاجکستان کو بھی اس میں شامل کر لیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں تاجکستان کو ایک علیحدہ جمہوریّت بنا دیا گیا اور روسی حکومت کی صنعتی حکمتِ عملی اور ٹرانس کیسپین و ترکستان۔ سائبیریا ریلوے لائنوں کو باہم ملا دینے کی وجہ سے ازبکستان اب سوویٹ یونین کا ایک بیش بہا علاقہ بن گیا ہے۔

ازبکستان کا بیشتر حصّہ صحراؤں اور ریگستانوں پر مشتمل ہے، جو زیادہ تر غیرآباد ہیں۔ یہاں کے دریا مختلف پہاڑی سلسلوں سے نکل کر الگ الگ سمتوں میں بہتے ہیں۔ انہیں دریاؤں کے ارد گرد وسیع نخلستان واقع ہیں، جو بہت زرخیز اور گنجان آباد ہیں۔ ان میں سے وادی فرغانہ کا نخلستان سب سے بڑا ہے، جسے سیر دریا سیراب کرتا ہے۔ اس کے علاوہ تاشقند، زرافشان، قشقہ دریا، سُرخان دریا اور خوارزم بھی قابلِ ذکر نخلستانی خطّے ہیں، جو

ویران اور لق و دق صحراؤں، ریگستانوں اور پہاڑوں کے ذریعے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے ہیں۔ صرف سڑکیں اور ریلیں انھیں ایک دوسرے سے ملاتی ہیں۔ اس ملک کی آب و ہوا خشک ہے، بارش کم ہوتی ہے، لیکن ملک میں نہروں کی کثرت ہے، جس کی وجہ سے ازبکستان میں آبپاشی بہت قاعدے سے ہو رہی ہے اور یہاں کی مزروعہ زمین سوویٹ یونین کے دوسرے تمام حصوں سے بڑھ گئی ہے، جہاں زیادہ‌تر کپاس پیدا کر کے روئی حاصل کی جاتی ہے، جو اس علاقے کی خاص چیز ہے۔ اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ سوویٹ یونین کی روئی کی کل پیداوار کا تقریباً دو تہائی حصہ اسی خطے سے حاصل ہوتا ہے۔ روئی کے علاوہ ازبکستان کا قراقلی بھی دنیا بھر میں سب سے اچھا ہوتا ہے اور سوویٹ یونین کے قراقلی کی کل پیداوار کا دو تہائی حصہ اسی علاقے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح سوویٹ یونین کے ریشم کا آدھا حصہ اور اس کے چاول کی پیداوار کا نصف سے زیادہ حصہ یہیں پیدا ہوتا ہے۔ ازبکستان میں پھل بھی کثرت سے پیدا ہوتے ہیں اور سوویٹ یونین کے لوسرن lucerne [چارے] کے بیج، جو دنیا بھر میں مشہور ہیں، یہیں سے آتے ہیں۔ اس ملک میں کاشتکاری زیادہ‌تر جدید طریقوں سے کی جاتی ہے۔ ۱۹۳۸ء میں ستر لاکھ ایکڑ زمین زیرِ کاشت تھی، جس میں سے سینتیس لاکھ ایکڑ زمین پر کاشتکاری مصنوعی ذرائع آبپاشی پر منحصر تھی۔ جہاں قدرتی ذرائع سے حاصل ہونے والا پانی استعمال کیا جاتا ہے وہاں گیہوں، جو اور مکئی پیدا ہوتی ہے۔ گھوڑے، گدھے، بیل، اونٹ اور بکریاں صحرائی چراگاہوں میں پالی جاتی ہیں، لیکن منفعت کا بدرجہا زیادہ اہم ذریعہ قراقلی بھیڑوں کی پرورش ہے، جن سے دلکش اور پایدار سمور اور کھالیں حاصل کی جاتی ہیں اور سوویٹ یونین کے دوسرے حصوں کو بھیجی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ خشک میوہ، پھل، سبزی اور شراب بھی اہم برآمدی اشیاء میں سے ہیں۔

پچھلے پنج سالہ منصوبے سے قبل ازبکستان میں صنعتی ترقی نہ ہونے کے برابر تھی، لیکن زمانۂ حال میں صنعتوں میں بہت تیزی کے ساتھ ترقی ہو رہی ہے اور اب یہ ملک زرعی پیداوار کی طرح صنعتی پیداوار میں بھی آگے بڑھتا جا رہا ہے۔ اس وقت تک ملک میں تقریباً چودہ سو چھوٹے بڑے کارخانے قائم ہو چکے ہیں، جہاں کی صنعتی اشیاء سوویٹ یونین سے باہر بھی جانے لگی ہیں۔ ملک میں کوئلہ، تیل، گندھک، تانبا، چونے کا پتھر اور فاسفورس جیسی معدنیات موجود ہیں۔ ناخواندگی کو کم کرنے کے لیے بھی حکومتِ وقت نے کوشش کی ہے۔ ۱۹۳۹ء تک کل آبادی کا ستر فی صد حصہ اس قابل ہو گیا تھا کہ وہ پڑھ لکھ سکے۔ اس کے ساتھ ساتھ اعلٰی تعلیم کے لیے بھی نئے ادارے قائم کیے گئے ہیں۔ اس وقت ملک میں سو سے زیادہ تحقیقی ادارے ہیں، جن میں ازبکستان کی انجمنِ علوم (اکیڈیمی آف سائنسز) اور انجمنِ زراعت (اکیڈیمی آف ایگریکلچر) نے عالمی شہرت حاصل کر لی ہے۔ (تاشقند اور سمرقند میں یونیورسٹیاں اور طبی مدارس موجود ہیں)۔ اس ملک میں عام طور سے ازبک زبان بولی جاتی ہے، جو چغتائی ترکی کی ترقی یافتہ شکل ہے اور روسی [Cyrillic] رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔ اس زبان کے شاعر اور ادیب زندگی کے تمام سماجی، معاشی اور تہذیبی پہلوؤں کو امکانی حد تک حقیقت پسندانہ اور فنکارانہ طور پر بیان کر کے جمہوریہ میں تنقید کی قوت اور اجتماعی فکر پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ موجودہ فنکاروں میں شرف رشیدو، زلفیہ، عبداللہ

ککهار (Kokhar)، غفور گلیام اور موسی ایبک سرِ فهرست هیں ۔

مآخذ: (۱) A. Vambery : *History of Bokhara*، لنڈن ۱۸۷۳ء؛ (۲) وهی مصنف : *Central Asia*، لنڈن ۱۸۷۴ء؛ (۳) م ۔ امین بغرا : طوغو ترکستان (استانبول ۱۹۵۲ء)؛ (۴) S. Karakostov : *Ot Leningrada Do Tashkent*، صوفیا ۱۹۳۷ء؛ (۵) N. L. Korshenevskiy : *Sredniaya Asya*، تاشقند ۱۹۳۱ء؛ (۶) N. Mikhailov : *The Sixteen republics of the Soviet Union*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۷) B. G. Gafurov : *Istoria narodov Uzbekistana*، دو جلد، تاشقند ۱۹۴۷، ۱۹۵۰ء؛ (۸) *Istoria Uzbekskoy SSR*، دو جلد، تاشقند ۱۹۵۵ تا ۱۹۵۶ء؛ (۹) A. Saakian : *Üzlet ve Turkestane*، اشکا باد ۱۹۵۰ء؛ (۱۰) زکی ولیدی طوغان : بوگون کو ترک ایلی یکن تاریخی، استانبول ۱۹۴۷ء؛ (۱۱) محرم فوزی طغائی : ترکستان دنیا پولیٹیک سنده کی موقعی، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۱۲) Stefan Wurm : *Turkie Peoples of the USSR*، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۱۳) M. I. Bogolepov : *In the land of Socialism*، کلکته ۱۹۳۸ء؛ (۱۴) A. Alimov : *Soviet Uzbekistan*، دهلی ۱۹۶۰ء؛ (۱۵) آکمل ایوبی : ترقی، دهلی ۱۹۶۳ء؛ (۱۶) وکٹر وینکوورج : سوویت ازبکستان کی سیر، ماسکو ۱۹۵۹ء؛ (۱۷) ایل آسین : ترکستان سیاحت نامه سی، انقره ۱۹۶۰ء۔

(آکمل ایوبی)

اَزْد : (اَسْد کی مبدّل املاء؛ دونوں طرح سے رائج هے) قدیم عربوں کے دو قبائلی گروهوں کا نام، جو عسیر کی مرتفع سر زمین (ازد سَرات) اور عُمان (ازد عمان) میں [علیحدہ علیحدہ] آباد تھے اور عہد اسلامی میں بصرے اور خراسان میں آ کر متحد هو گئے ۔ اسی وجه سے بعد میں یه روایتیں بن گئیں که ازد یمن کے ایک قبیلے سے تھے، جس کا ایک حصّه سدِّ مارب کے ٹوٹ جانے پر شمال کی طرف اور دوسرا حصّه مشرق کی طرف هجرت کر گیا تھا؛ تاهم ان همنام قبیلوں کے درمیان کوئی بنیادی رشته ثابت نہیں کیا جا سکتا ۔ ان کے سلسلۂ نسب (الاَزْد بن الغَوْث بن نَبت بن مالک ابن زید بن کَہْلان بن سبأ، جہاں الاَزْد قبیلے کے مورثِ اعلٰی دِرْء یا دَرّاء بن الغوث کا لقب هے) میں نه صرف ازد سرات اور ازد عمان کو ملا دیا گیا هے بلکه اس میں غسّان، خُزاعه، الاَوس اور خَزرج بھی ازد هی کی شاخیں نظر آتی هیں، حالانکه ازد کے نام کا اطلاق صرف انهیں قبائل پر هو سکتا هے جن کا سلسلۂ نسب نَصْر بن الازد سے چلتا هے (سرات اور عمان میں)، بارِق اور شَکْر (سرات) پر، جو عدی بن حارثه بن عَمرو مُزیقیاء کی نسل سے هیں، العتیک اور الحِجر پر (عمان میں) جو عمران بن عمرو مزیقیاء کی نسل سے هیں نیز الهِنْو بن الاَزد، قَرْن بن عبدالله بن الازد، عَرْمن، اَلَمع اور حِجنة بن عمرو بن الازد (سرات) کے قبائل پر ۔

ازد سرات، جو کپڑا بننے کے کام میں بہت مشہور تھے، بالعموم ایک هی جگه پر آباد تھے اور ان کے مقامِ سکونت میں کوئی خاص تبدیلی نہیں هوئی ۔ دَوْس کے قبائل (سُلَیم بن فَہْم، طَرِیف بن فَہم، مُنَہِب بن دَوْس) اور بنو ماسخة وه شاخیں تھیں جو سب سے دور شمال کی طرف، یہاں تک که بعض طائف کے شمال مشرق میں، آباد تھیں ؛ لیکن زیادہ‌تر وادی دَوْقة کے بالائی حصّے میں رهتی تھیں ۔ ان کے مشرق اور جنوب مشرق میں زَهْران کے قبائل (سلامان، کَدادة، عُبَید بن عَبْرة) آباد تھے؛ زیادہ مشرق میں سَرات غامد میں نَمِر بن عثمان، ابغطاریف، زارة، آثباب، لِہب، ثُمالة، غامد، قَرن بن اَحْجَن اور دیگر قبائل تھے ۔ ان کا علاقه بالائی وادی قَنَوتا سے مشرق کی طرف پھیلا هوا تھا ۔ ان قبائل اور ان کے بھائی بند

قبائل کے درمیان جو اور زیادہ مشرق کی طرف رہتے تھے [بنو] خَثْعم حائل تھے ۔ خثعم کے مشرقی علاقے تربہ میں القَوم (حوالۃ بن الہِنو کی اولاد) آباد تھے ۔ بنو شُکْر (بنو والان)، تَبالۃ کے شمال مشرق میں اور قَرْن بن عبداللہ تبالۃ کے جنوب میں رہتے تھے ۔ مزید جنوب کی طرف اور سرات الحَجْر ہی کے علاقے میں الحَجْر بن الہِنو کی متعدّد شاخیں آباد تھیں (ان میں اہم ترین بنو شَہْر اور ان کے ساتھ بَلْ اَسْمر تھے) ۔ یہ قبائل شمال میں ذو حَبْی کے علاقے کے گرد رہتے تھے اور آگے چل کر وادی تَنُومۃ / وادی بَلْ اَسْمر کے جنوبی رقبوں میں موجود تھے ۔ ان کے اہم مراکز حلبی، الخَضْراء، نماص اور تنومۃ تھے ۔ ان میں سے کچھ افراد مزید جنوب میں وادی ذَبْل کی طرف عَنْز کے جوار میں بھی رہتے تھے ۔ قبیلۂ بارق کے لوگ مغرب میں وادی بارق کے رقبوں میں آباد تھے اور جنوب کی طرف خَثْعم کے گھیرے ہوئے علاقے کی حدبندی کرتے تھے ۔ بارق بیشتر وادیوں میں رہتے تھے اور خَثْعم مرتفع علاقوں میں آباد تھے ۔ ازد کے کچھ گروہ (اَلْمَع، بَرْقی بن الہِنو اور الحَجْر بن الہِنو کا کچھ حصّہ) ساحل بحر بر حلی کے گرد قبائل کنانۃ کی ہمسایگی میں آباد تھے ۔ ابتداءً اَزْدِ سَرات اور بھی زیادہ جنوبی اقطاع میں رہتے تھے اور نسبۃً قریب کے زمانے ہی میں خَثْعم سے مسلسل جنگ کرکے ان علاقوں میں جا گھسے جہاں وہ بعد میں آباد ہوئے ۔ عہد اسلام میں ان کے باقی ماندہ کچھ لوگ تعزّ کے جنوب مغرب میں بنو مَعافر کے ماتحت اور ذَبِینۃ میں بنو اَوْد کے ماتحت زندگی بسر کرتے رہے ۔ شَنُوءۃ کی اصطلاح، جو بار بار آتی ہے، اس کا مطلب ابھی تک واضح نہیں ہوا ۔ چونکہ یہ نام حاجِز بن عوف شاعر کی ایک نظم میں جنگی نعرے [شعار] کے طور پر استعمال ہوا ہے، اس لیے خیال ہو سکتا ہے کہ یہ اصطلاح جغرافی نہیں بلکہ غالبًا نسبی ہوگی ۔ مروّجہ تشریح (شَنُوءۃ = الحارث بن کَعْب بن عبداللہ بن مالک بن نَصْر بن الاَزْد) صریح طور پر غلط ہے؛ اس بات کی اب تحقیق نہیں ہو سکتی کہ کون کون سے انفرادی قبائل شَنُوءۃ سے تعلق رکھتے تھے ۔

اَزْدِ عمان ان قبائل پر مشتمل تھے جو اپنا نسب مالک بن فَہْم کی نسل سے بتاتے تھے (یعنی ہَنائۃ، فراہید، جَہاضِم، نوا، قرادیس، جرامِز، عقائۃ، قسامِل، صُبَیمی، اشاقر) ۔ بعض نَصْر بن زَہْران کے سلسلے سے تھے (یعنی یَحْمَد، حُدّان، مَعاوِل) ۔ بعض قبیلے وہ تھے جو عِمران بن عمرو مُزَیقیاء کی نسل سے تھے، یعنی العَتِیک اور الحَجْر بن عِمران (گمان غالب یہ ہے کہ عمران سے [یہ] رشتہ، جس کی بناء پر انصار ان قبائل کے بھائی بند بن جاتے ہیں، آل مُہَلَّب کے اعزاز میں فرض کر لیا گیا تھا ۔ صحیح رشتہ سلسلۂ نسب العَتِیک بن الاَسْد بن عمران میں محفوظ رہا) ۔ یہ منفرد قبائل کس کس علاقے میں رہتے تھے، اس کے متعلق معلومات کم ہیں ۔ معاوِل صحار اور اس کے گرد و نواح میں رہتے تھے؛ یَحْمَد اور ہَنائۃ بڑوس کے ساحلی خطّوں میں آباد تھے ۔ ہُمَیم (از صلب مَعْن بن مالک بن فَہْم) نزْوی میں بود و باش رکھتے تھے ۔ العَتِیک دَبی میں اور الحَجْر ان کے قریب ہی آباد تھے ۔ حُدّان بحری قزاقوں کے ساحل (Pirate Coast) کی عقبی سرزمین میں رہتے تھے ۔ ان کے درمیان کے علاقوں میں بعض غیر ازدی قبائل بالخصوص سامۃ بن لُؤیّ رہتے تھے، جو بعد میں مجموعی حیثیت سے نزار کے نام سے معروف ہوئے ۔ بنو جدید (قبیلۂ اشاقر سے) اسلامی عہد میں مغرب کی جانب ظُفار حضرموت تک بڑھ آئے تھے، جہاں انہوں نے مَہْرۃ سے لڑ کر ریسوت کی بندرگاہ پر قبضہ جما لیا ۔ زمانۂ قبل از اسلام میں بھی ازدِ عمان کے بعض گروہ، مثلاً سَلِمۃ بن مالک بن فَہْم، نقل مکان کرکے

خلیج فارس کے جزیروں اور کرمان میں جا پہنچے تھے۔ یہاں وہ ماہی گیری، کشتی رانی اور تجارت کرتے تھے، مگر دوسرے عربوں میں ان کی شہرت اچھی نہ تھی۔ "مزون" کا نام، جس کا اطلاق بعض اوقات ان پر کیا جاتا ہے، بظاہر ان کا لقب تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ شمال کی طرف سے نقلِ مکان کر کے آئے اور ان غیر عرب باشندوں میں جو پہلے سے اس علاقے میں آباد تھے دخل ہو گئے۔ وہ روایت جس کی رو سے کتبوں میں مذکور اسد (۲) [رک بآں] یہی لوگ تھے اور اس طرح وہ تنوخ کے حلیف تھے غلطی پر مبنی ہے۔

زمانۂ جاہلیت میں ازدِ سراۃ کا زیادہ حال معلوم نہیں، کیونکہ ان کے اشعار بہت کمیاب ہیں۔ [ان میں] صرف ایک مشہور شاعر حاجز بن عوف (از بنو سلامان) ہوا ہے، جس کے اشعار میں خثعم اور کنانۃ کے خلاف جنگوں اور آلِ غطریف کی طاقتور برادری کے خلاف (وادی قنونی میں) بعض قبائل کی لڑائیوں کا ذکر آتا ہے، جو ساتویں صدی میلادی کے آغاز میں واقع ہوئیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس خاندان کے افراد مناۃ کے اس مندر کے نگران تھے جو مُشلّل میں تھا۔ مدینے کے انساب کی فہرست میں غطریف کا جو نام نظر آتا ہے ممکن ہے کہ وہ انھی سے آیا ہو۔ ازدِ سراۃ کے دیوتاؤں میں حسبِ ذیل کا نام لیا جاتا ہے: ذوالشّریٰ، ذوالخلصۃ (اس بت کا مندر تبالۃ میں تھا)، ذوالکفّین اور عائم۔ ازدِ عمان کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں معلومات اس سے بھی کم ہیں۔ ایرانیوں اور مہرۃ کے خلاف افسانوی جنگوں کے علاوہ عبدالقیس کے خلاف ایک جنگ کا ذکر ملتا ہے۔ ان کے دیوتا کا نام باجر / باجِرْ بتایا جاتا ہے۔

ازدِ سراۃ نے ۱۰ھ / ۶۳۱ء میں اسلام قبول کیا۔ رِدّۃ کے دوران میں معمولی شورشیں رونما ہوئیں، جنھیں ۱۱ھ / ۶۳۲ء میں عثمان بن العاص والی طائف نے جلد فرو کر دیا۔ ۱۳ھ / ۶۳۴ء میں ازد کے کچھ لوگ اس دستۂ فوج میں شامل تھے جو [حضرت] عمر رضا نے فرات کی طرف بھیجا تھا۔ بصرے اور کوفے کی چھاؤنیوں میں جو لوگ پہلے پہل آباد ہوئے ان میں کچھ ازدِ سراۃ بھی تھے اور ان میں سے بعض مصر چلے گئے، مگر مجموعی طور پر انھوں نے بہت کم ترکِ وطن کیا۔ اس سے چند سال پہلے ہی اسلام عمان میں پہنچ چکا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عمان کے حکمران گروہ الجُلَندیٰ (از بنو معاول، جو صُحار میں رہتے تھے) کے دو بھائیوں جیفر اور عبد کو العَتیک اور اندرونِ ملک میں رہنے والے دوسرے قبائل کے ساتھ، جن کا سردار لقیط بن مالک العاتکی تھا، اپنے تعلقات میں مشکلات کا سامنا ہو رہا تھا۔ ۸ھ / ۶۲۹ء میں مدینے سے عمرو بن العاص کو صُحار بھیجا گیا اور ان کی مدد سے ان دو بھائیوں نے اپنا اقتدار پورے طور پر بحال کر لیا۔ لقیط نے رِدّۃ کے ایام میں ایک بار پھر قسمت آزمائی کی اور عمرو کو پیچھے ہٹنا پڑا، لیکن ۱۱ھ / ۶۳۲ء میں عِکْرِمۃ بن ابی جہل نے بغاوت کی سرکوبی پوری طرح کر دی۔ بنو الجُلَندیٰ کئی سال تک بلا شرکت غیرے عملاً عمان پر حکمران رہے۔ [حضرت] عثمان رضا کے عہد میں عبّاد بن عبد بن الجُلَندیٰ فرماں روا بنا۔ وہ ۶۹ھ / ۶۸۹ء میں یمامۃ کے خوارج کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ اس کی جگہ اس کے بیٹے سعید اور سلیمان مسندنشین ہوئے اور کہیں الحجّاج کے عہد میں جا کر ان دو بھائیوں کو آخرکار عمان کی حکومت سے برطرف کیا جا سکا اور ان کا علاقہ ازسرِ نو خلافتِ اسلامی میں شامل کر لیا گیا۔ ازدِ عمان کی ایک بڑی تعداد ۶۰ - ۶۱ھ / ۶۷۹ - ۶۸۰ء میں نقلِ مکان کر کے بصرے چلی گئی تھی۔ اس نقلِ مکانی کے دوران میں ان میں سے کچھ لوگ

مشرقی عرب میں رہ گئے، جہاں تیسری صدی ہجری/ نویں صدی میلادی میں زارۃ کے مقام پر ایک ازدی امارت قائم کر لی گئی۔ وہ ازدِ سراۃ کے ساتھ، جو پہلے ہی سے بصرے میں آباد تھے، متحد ہو گئے اور انھوں نے بنو ربیعۃ سے معاہدۂ دوستی کر لیا، جس کی وجہ سے وہ بنی تمیم کے حریف ہو گئے؛ چنانچہ بہت شروع زمانے، یعنی ۳۸ھ/ ۶۵۸ء، ہی میں بصرے کے ازدِ سراۃ نے تمیم کے مقابلے میں وہاں کے والی زیاد بن ابیہ کی حفاظت کی تھی۔ اس طرح ازد نے اس وقت جب کہ یزید اوّل کی وفات (۶۴ھ/ ۶۸۳ء) پر بنی تمیم نے عبیداللہ بن زیاد کے خلاف بغاوت کا عَلَم بلند کیا اس کی مدد کی۔ بعد کے قبائلی جنگ و جدال کو، جس کے دوران میں اَزْد اور ربیعۃ کے متّحدہ قبائل کا سردار مسعود بن عمرو العاتکی مارا گیا، تمیم کے سردار الاحنَف نے طے کیا؛ تاہم عداوت قائم رہی اور خراسان تک جا پہنچی، خصوصاً جب وہاں ۷۸ھ/ ۶۹۷ء کے بعد آلِ مہلّب کے زیرِ قیادت ازد نے (پھر ربیعۃ کے ساتھ مل کر) سرکردہ قبیلے کی حیثیت حاصل کر لی۔ ازد آلِ مہلّب کے برطرف کیے جانے پر بہت برافروختہ ہوئے اور ان واقعات کی ذمے داری، جن کا نتیجہ ۹۶ھ/ ۷۱۳ء [؟۷۱۴ء] میں قتیبۃ بن مسلم کی شکست اور موت پر ہوا، زیادہ تر ازد ہی پر عائد ہوتی ہے۔ وہ یزید ثانی کے عہد کے آغاز، یعنی ۱۰۱ھ/ ۷۲۰ء تک [خراسان میں] سرکردہ گروہ بنے رہے، لیکن اس کے بعد آلِ مہلّب کے حامیوں کا قلع قمع کرنے کی جو مہمّ باقاعدہ طور پر چلائی گئی اس کی وجہ سے انھیں کچھ عرصے کے لیے آلِ قیس کے والیوں کے زیرِ نگیں رہنا پڑا۔ بنو قیس سے ازد کی عداوت بھی بنو امیّہ کے سقوط کا ایک بڑا سبب بن گئی۔ بنو امیّہ کے اقتدار کے آخری ایام میں جو بدامنی رونما ہوئی اس کے دوران میں چند عارضی معاہدوں کے سوا ازد [اموی] والیِ [خراسان] نصْر بن سیّار کے مخالف رہے، جس کی وجہ سے ابو مسلم کو آگے بڑھنے میں بہت آسانی ہو گئی۔ بصرے میں بھی ازد نے عبّاسیوں کی حمایت میں اموی حکومت کے خلاف بغاوت کا عَلَم بلند کیا، اگرچہ بنو تمیم اور شاہی لشکر سے شکست کھائی۔ تقریباً اسی زمانے میں اِباضیۃ [رَكَ بآن] عقائد، جو بصرے سے آئے تھے، عمان میں مقبول ہونا شروع ہوئے۔ ۱۳۲ھ/ ۷۴۹ء میں قدیم حکمران خاندان بنو الجُلَنْدی کے ایک رکن الجُلَنْدی بن مسعود کو [اباضیہ فرقے کا] پہلا امام منتخب کیا گیا۔ وہ ۱۳۴ھ/ ۷۵۱ء میں ابوالعبّاس کے ایک سپہ سالار خازم بن خُزَیمۃ سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ بعد کے سال اس علاقے میں بہت بدامنی میں گزرے۔ یہ علاقہ برائے نام تو عبّاسی والی کے ماتحت تھا، لیکن اس میں بالعموم بنو الجُلَنْدی اور اباضیۃ کے درمیان برابر جنگ و جدال ہوتی رہی، کیونکہ بنو الجُلَنْدی اپنے سابق اقتدار کو از سرِ نو قائم کرنے کے لیے کوشاں تھے۔ آخر ۱۷۷ھ/ ۷۹۳ء میں جا کر اباضیۃ کو غلبہ حاصل ہوا اور انھوں نے ایک نیا امام ”برحق“ منتخب کر لیا۔ اس کے بعد اباضی ائمہ کا صدر مقام نَزْوٰی بن گیا۔ یہ اباضی امام بلا استثناء یحْمَد قبیلے کے تھے۔ ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء کے بعد پھر فساد پیدا ہوا۔ بنوالجُلَنْدی کی سرگرمیوں کے علاوہ ازد اور نزار کے درمیان قبائلی جنگ چھڑ گئی۔ ۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء میں بنو سامۃ بن لُؤَیّ نے خلیفہ المعتضد سے رجوع کیا کہ اباضیۃ کے خلاف ان کی مدد کی جائے۔ اباضیۃ کا آخری آزاد امام عزّان ابن تمیم ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء میں بحرین کے عبّاسی والی محمد بن نُور کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ ۲۸۲ھ/ ۸۷۵ء [؟۸۹۵ء]) کے بعد نَزْوٰی میں پھر اباضی امام رونما ہونے لگے، لیکن ان کا اقتدار محدود رہا۔

مآخذ: (۱) ”اخبار اھل عمان من اوّل اسلامھم الی

اختلاف کلمهم''، ایک گمنام عرب کی تاریخ کشف الغمّة کا باب ۳۲، طبع H. Klein، ھیمبرگ ۱۹۳۸ء؛ (۲) ابن الکلبی: الجمهرة فی النسب، مخطوطۂ اسکوریال Escorial، شمارہ ۱۶۹۸، ص ۲۳۷، ۳۱۳ بعد، ۳۲۵ بعد؛ (۳) ابن دُرَید: الاشتقاق (طبع وُسٹنفلٹ)، ص ۲۸۷ بعد؛ (۴) الہَمدانی: [الاکلیل]، ص ۱۰ تا ۱۵، ۲۱؛ (۵) یاقوت، ۱: ۲۹۳ تا ۳۶۳ و ۲: ۱۳۸، ۱۸۷، ۳۷۷ تا ۳۷۸، ۳۸۷، ۵۳۳، ۷۳۶، ۸۸۶ و ۳: ۷۶، ۳۳۰ و ۴: ۳۸۹، ۵۲۲، ۶۵۳؛ (۶) ابن الکلبی: الاصنام (طبع Klinke و Rosenberger)، ص ۲۲، ۲۳، ۲۵؛ (۷) الطبری، ۱: ۷۳۶، ۷۵۰، ۱۷۲۹، ۱۹۷۷، ۱۹۸۰، ۱۹۸۵، ۲: ۱۸۷، ۲۳۷۸، ۲۳۹۰؛ (۸) الاغانی، طبع ثانی، ۱۲: ۴۷ تا ۵۰، ۱۵۰ تا ۱۵۳؛ (۹) ابن سعد، ۱ / ۲: ۱، ۷۱، ۷۶، ۸۰ بعد؛ (۱۰) L. Forrer: *Südarabien nach al-Hamdani* ''*Beschreibung der arabischen Halbinsel*''، لائپزگ ۱۹۴۲ء؛ (۱۱) ولھاؤزن J. Wellhausen: *Reste altarabischen Heidentums*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۶۲، ۳۶؛ (۱۲) وھی مصنف: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۳ (برلن ۱۸۸۹ء): ۱۰۲ و ۶ (برلن ۱۸۹۹ء): ۲۳ بعد؛ (۱۳) وھی مصنف: *Das arabische Reich und sein Sturz*، برلن ۱۹۰۲ء، ص ۲۶، ۱۳۰ بعد، ۱۰۰ بعد، ۲۳۸ بعد؛ (۱۴) Max Freiherr v. Oppenheim: *Die Beduinen*، ۲ (لائپزگ ۱۹۴۳ء): ۱۴۳، ۳۲۳ و ۳ (طبع W. Caskel، Wiesbaden ۱۹۵۲ء): ص ۱۵، ۹۸۔

(G. STRENZIOK)

* **الأزْدی**: ابو زکریا یزید بن محمد بن ایاس ابن القاسم، موصل کا مؤرخ، جس نے ۳۳۴ھ / ۹۴۵ - ۹۴۶ء میں وفات پائی۔ موصل پر ابراھیم بن محمد ابن یزید الموصلی نے بھی ایک کتاب لکھی تھی، جو الازدی سے ایک پشت پہلے ہوا ہے، لیکن اس کی تصنیف بظاہر محض علماے دین کے سوانح حیات پر مشتمل تھی اور الازدی نے اپنی کتاب میں ''موصل کے علماے حدیث کے طبقات'' کے علاوہ اس شہر کی سیاسی تاریخ بھی قلمبند کی ہے۔ ان دونوں موضوعوں کو اس نے یا تو ایک ہی کتاب میں لکھا یا الگ الگ مرتب کیا تھا۔ علماے حدیث کے بارے میں اس کی تصنیف کا حال محض ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے جو دوسری کتابوں میں آئے ہیں۔ ان میں اس کی تحریرات صرف ان محدود معلومات تک مخصوص نظر آتی ہیں جو اسماء الرجال کی کتابوں میں بالعموم پائی جاتی ہیں، البتہ اس نے موصل شہر کی جو سال وار سیاسی تاریخ لکھی وہ اس خاص موضوع پر پہلی کتاب تھی۔ اس تصنیف میں سے ۱۰۱ھ تا ۲۲۴ھ / ۷۱۹ - ۷۲۰ء تا ۸۳۸ - ۸۳۹ء کے حالات محفوظ ہیں۔ اس میں موصل کی تاریخ اس زمانے کی عام تاریخ کے پس منظر میں مرتب کی گئی ہے اور یہ ابتدائی دور کی اسلامی تاریخ نویسی کا ایک نہایت قابل قدر کارنامہ ہے۔

مآخذ: (۱) الذھبی: طبقات الحُفّاظ، بارھواں طبقہ، شمارہ ۳۱؛ (۲) براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۱۰؛ (۳) F. Rosenthal: *A History of Muslim Historiography*، ص ۱۰۷، ۱۳۲ تا ۱۳۴، ۴۰۵ — حاشیہ ۱، ۴۶۵؛ (۴) M. Canard: *Histoire de la Dynastie des H'amdânides*، الجزائر ۱۹۵۱ء، ۱: ۷۱۔

(F. ROSENTHAL)

ازرقوئیل: (Azarquiel) دیکھیے مادۂ الزرقالی۔

الأزْرَقی: ابوالولید محمد بن عبداللہ بن احمد، مکۂ مکرمہ اور حرم کعبہ کا مؤرخ۔ اس کے خاندان کا مورث اعلیٰ الطائف میں کَلَدَة یا الحارث بن کَلَدَة کا (رومی) غلام تھا، جسے اس کی نیلی آنکھوں کی وجہ سے الأزرق کہتے تھے۔ ابن عبدالبر کے بیان (الاستیعاب، بذیل مادۂ سُمَیّة) کے مطابق اس نے زیاد ابن ابیہ کی ماں سُمَیّة سے نکاح کر لیا تھا۔ ۸ھ / ۶۳۰ء کے محاصرۂ طائف کے دوران میں ازرق [حضرت

رسول اکرمؐ کی خدمت میں پہنچ گیا، اُسے آزاد کر دیا گیا اور وہ مکّے میں رہنے لگا۔ اس کی اولاد نے اقتدار اور رسوخ حاصل کر کے شرفاے بنو امیّہ کے گھرانوں میں شادیاں کر لیں۔ اپنی حقیر اصل کو محو کرنے کی غرض سے انھوں نے یہ دعوٰی کیا کہ وہ بنو تغلب کے خاندان عقبؔ میں سے تھے (ابن سعد : [طبقات،] ۳ / ۱ : ۱۷۹)، لیکن بعد میں جب قیس اور یمن کی باہمی مخاصمت زیادہ نمایاں ہو گئی تو [بنو] خُزاعۃ نے انھیں یمنی گروہ میں اس بہانے سے شامل ہونے کی ترغیب دی کہ الازرق عَمرو بن الحارث بن ابی شِمر کا بیٹا تھا، لہٰذا وہ بنو غسّان کے شاہی خاندان سے تھا (ابن سعد : محلِّ مذکور، نیز دیکھیے الازرقی، ص ۳۵۸ و ۳۶۰)۔

الاَزْرَق کا لکڑ پوتا احمد بن محمّد بن الولید بن عُقبۃ (م ۲۲۲ھ / ۸۳۷ء) تھا (ابن سعد، ۵ : ۳۶۷؛ السُّبکی : طبقات الشافعیّۃ، ۱ : ۲۲۲؛ ابن حَجَر : تہذیب، ۱ : ۷۹)۔ اسے مکّے اور اُس کے حرم کی تاریخ سے بڑی دلچسپی تھی، چنانچہ اُس نے اِس بارے میں سُفیان بن عُیَیْنۃ، مفتی سعید بن سالم، فقیہ الزّنجی، داؤد بن عبد الرحمٰن العطّار اور دیگر اہلِ مکہ سے متعلّقہ معلومات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا۔ اس کے جمع کردہ مواد کو اس کے پوتے ابو الولید، مصنّف اَخبار مکّۃ، نے استعمال کیا اور اس پر اپنی طرف سے بھی خاصا اضافہ کیا۔ اس کتاب میں جو روایات جمع کی گئی ہیں ان کا مرجع بالعموم ابن عباس کا دبستان ہے اور وُہ اسی دبستان کے مطابق عقائد اور قرآن کی تفسیر پیش کرتی ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں مکّے کی اساطیری تاریخ کے بارے میں اس نے ابن اسحاق، الکَلْبی اور وَہْب بن مُنَبّہ سے بھی اقتباس کیا ہے۔ مقامی جغرافی کیفیات کا بیان زیادہ تر ابو الولید کا خود اپنا ہے۔ ابو الولید نے اپنی کتاب القاری ابو محمّد اسحاق بن احمد الخُزاعی ([حضرت] عمرؓ کے مقرر کردہ والیِ مکّہ نافع بن عبدالحارث کی اولاد میں سے)، م ۳۰۸ھ / ۹۲۱ء، کے سپرد کر دی، جس نے اس پر مزید اضافے کیے، بالخصوص خانۂ کعبہ کی اس مرمّت کا حال جو ۲۸۱ تا ۲۸۳ھ / ۸۹۳ تا ۸۹۷ء میں کی گئی۔ اس نے یہ کتاب اپنے پوت بھتیجے ابوالحسن محمّد بن نافع الخزاعی (م بعد از ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) کے حوالے کر دی (جس نے اس پر صرف تین اضافے کیے)۔ یہ وہ متن ہے جسے وستنفلٹ Wüstenfeld نے شائع کیا : *Die Chroniken der Stadt Mekka*، ج ۱، لائپزگ ۱۸۵۸ء۔

۲۷۲ھ / ۸۸۵ - ۸۸۶ء کے قریب محمّد بن اسحاق الفاکہی نے الازرقی کی کتاب سے سرقہ کیا (دیکھیے وستنفلٹ : وہی کتاب، ۱ : xxiv تا xxix و ۲ : ۱)۔ نیز سعدالدین سعد اللہ بن عمر الاِسْفرائنی نے ۷۶۲ھ / ۱۳۶۱ء کے قریب اپنی کتاب زُبدۃ الاعمال لکھتے وقت اس کتاب کو استعمال کیا (دیکھیے Rieu : *Supplement*، شمارہ ۵۷۵)۔ الکِرمانی نے ۸۲۱ھ / ۱۴۱۸ء میں مختصر تاریخ مکّۃ لکھی (مصنّف کا خود نوشت مخطوطہ برلن میں ہے : Ahlwardt، شمارہ ۹۷۵۲)۔

مآخذ : (۱) الازرقی کے لیے نیز دیکھیے : ابن قتیبۃ : *Handbuch*، ص ۱۳۱؛ (۲) الطبری، ۳ : ۲۳۱۵، ۲ : (۳) اصابۃ، بذیل مادّہ ہای الازرق و سُمَیّۃ ام عمّار؛ (۴) ابوالولید الازرق کے لیے دیکھیے الفِہرِست، ص ۱۱۲؛ (۵) السّمعانی، ص ۲۸ - الف؛ (۶) براکلمان : تکملۃ، ۱ : ۲۰۹؛ (۷) J. W. Fück : *Der Ahn des Azreqi* (*Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*، ۱ : ۳۳۶ تا ۳۴۰)۔

(J. W. FÜCK)

⊗ **اَزْرَقی :** حکیم ابوالمحاسن ازرقی (لُباب، ۲ : ۸۶) یا ابوبکر زین الدّین بن اسمٰعیل الورّاق [= کتاب فروش] الازرقی (چہار مقالہ، ص ۱۷۳)، ہرات کا مشہور

شاعر۔ طغان شاہ آلپ ارسلان محمد کی مدح میں۔ وہ اپنے آپ کو جعفری لکھتا ہے (چہار مقالہ، ص ۱۷۴)۔ نظامی عروضی: چہار مقالہ (ص ۴۳) میں مذکور ہے کہ [جب سلطان محمود غزنوی ہرات آیا تو اس کے خوف سے فردوسی چھے ماہ تک] ازرقی کے والد اسمعیل الوراق کے ہاں چھپا رہا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ازرقی کے والد اور فردوسی ہم عصر اور دوست تھے۔ سلطان محمود کے بیٹے مسعود (م ۴۳۲ھ/ ۱۰۴۱ء) کے زمانے میں سرخس اور مرو کے درمیان دندانقان کے مقام پر طغرل بیگ بن میکائیل بن سلجوق اور اس کے بھائی چغری بیگ نے مل کر مسعود کو ۸ رمضان ۴۳۱ھ/ ۲۳ مئی ۱۰۳۹ء کو ایک جنگ میں (جس میں خود بیہقی موجود تھا، تاریخ بیہقی، طبع تہران، ص ۵۴۲ ببعد) شکست دی، پھر ان کے چچا موسی بیغو بن سلجوق اور یونس بن سلجوق وغیرہ نے متحد ہونے کا قول و قرار کیا اور مفتوحہ علاقوں کو آپس میں تقسیم کر لیا (سلجوق نامہ، ص ۱۷)۔ ازرقی کے ہاں یونس بن سلجوق کی مدح میں ایک قصیدہ ملتا ہے، جو غالبًا اس کا سب سے قدیم کلام ہے۔ یہ قصیدہ یوں شروع ہوتا ہے:

مگر کہ زہرہ و ماہ است نعتِ آن دلخواہ
کہ باسعادت زہرہ است و با طراوتِ ماہ

اس قصیدے کا ایک شعر ہے:

سیاہ روبہ بگردد شہا ز ہیبت تو
سیاہ شیر علامات شانِ میانِ سپاہ
(دیوان ازرقی، آصفیہ، ۹۴۳)

اس میں دشمن کے عَلَم کا نشان "سیاہ شیر" بتایا گیا ہے۔ غزنویوں کے ہاں سیاہ عَلَم اور شیر کے نشان کے استعمال کا ثبوت تو ملتا ہے (تاریخ بہرام شاہ (انگریزی)، از غلام مصطفی خان، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۲۸ تا ۳۱)، لیکن نشان "سیاہ شیر" کا کوئی واضح ثبوت مہیا نہیں ہو سکا، اس لیے خیال ہوتا ہے کہ جب علاقوں کی مذکورۂ بالا تقسیم کے بعد قاوُرد بن چغری بیگ بن میکائیل کرمان اور طبین (راحة الصدور، ص ۱۰۴) کا مالک ہوا تو غالبًا بعد میں اس کی اور یونس بن سلجوق کی کوئی جنگ ہوئی تھی، کیونکہ قاورد (بمعنی گرگ) کے جھنڈے پر "قرہ ارسلان بیگ بن چغر[ی] بیگ" نقش تھا (تاریخ افضل، ص ۴) [قرہ ارسلان = شیر سیاہ]۔ اس کے بیٹے امیران شاہ کی مدح میں بھی اس شاعر نے عَلَم کی علامت بھی بتائی ہے:

وزان کہ شیرِ سیاہ است نقشِ رایتِ او
دلیر تر بود اندر نبرد شیرِ سیاہ
(دیوان ازرقی، وہی نسخہ)

شاعر کا ایک قدیم ممدوح حسن بھی ہے، جس کا غور و غرجستان سے تعلق ہے:

شجاعِ دولتِ پایندہ سعد ملک حسن
امینِ شاہِ عجم، میرِ غور و غرجستان
(دیوان ازرقی، وہی نسخہ)

ز بہرِ زخمِ جگر گوشۂ مخالف او
بہ زخم تیر کند اژدہا بنِ دندان
(مونس الاحرار، ص ۹۲۳)

میرا خیال ہے کہ یہ ممدوح ابو علی حسن بن موسی بن [بیغو بن] سلجوق ہے، جس کے حصے میں ۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹ء میں ہرات، بوشنج، سجستان اور غور کی حکومت آئی تھی (اخبار الدولة السلجوقیة، ص ۱۷) [مگر قب راحة الصدور، ص ۱۰۴، جس کی رو سے ان علاقوں کا مالک حسن نہیں بلکہ اس کا باپ موسی تھا] اور آخری شعر میں "جگر گوشۂ مخالف" سے مراد مسعود غزنوی کا بیٹا مودود ہوگا، جس سے بعد میں ان تراکمہ کی جنگیں ہوئی تھیں۔

۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹ء کی تقسیم کے بعد طغرل بیگ جیسے طاقتور شخص کو کہیں ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۵ء میں جا کر مفتوحہ علاقوں کی طرف سے اطمینان ہوا

تھا (سلجوق نامہ، ص ۱۸؛ راحۃ الصدور، ص ۱۰۵، حاشیہ)۔ قاوَرد جب کرمان پہنچا تو وہاں ابوکالیجار بن سلطان الدولۃ کا نائب بہرام بن لشکرستان تھا (ابن الأثیر، بذیل ۴۴۰ھ)۔ اس نے اپنی کمزوری کی بنا پر قاورد کو کرمان کی ولایت پیش کر دی اور اس کی بیٹی سے قاورد کی شادی بھی ہوگئی (تاریخ افضل، ص ۴)۔ ۴۴۳ھ سے قاورد نے کرمان اور اس کے اطراف کی بھی تسخیر شروع کی۔ جبال القُفص اور عمّان کی فتح کے بعد دربند سجستان کی فتح پر ازرقی نے امیران شاہ بن قاورد کی مدح میں چونسٹھ اشعار کا ایک قصیدہ لکھا، جو یوں شروع ہوتا ہے:

همایون جشنِ عید و ماهِ آذر
خجسته باد بر شاه مظفر

یہ فتح چونکہ چھے ماہ کی جنگ کے بعد حاصل ہوئی تھی (شعر ۴ و ۵) اس لیے ماہ آذر (شعر ۱ و ۶) کے باوجود وہ اسے ’’جشنِ عید‘‘ (شعر ۱) سے تعبیر کرتا ہے۔ ازرقی نے متعدّد قصیدے امیران شاہ بن قاورد کی مدح میں لکھے ہیں، جن میں سے دو اس طرح شروع ہوتے ہیں:

آسمان گون قرطه پوشید آن چه ماهِ آسمان
مهر چهر آمد بنزدِ بنده روزِ مهرگان
(دیوانِ ازرقی، آصفیہ)

عید مبارک آمد و بر بست روزه بار
زان گونه بست بار که بیزار بست[و] بار
(دیوان ازرقی، آصفیہ)

ایک مرتبہ امیران شاہ سیستان کے مقام فراہ میں تھا، اس وقت ازرقی نے لکھا تھا:

چو آفتاب شد از اوجِ خود بخانۀ ماه
بخیشِ خانه رهِ برگ بید و باده بخواه . . .
مرا شمالِ هری بی هری چه آید خوش
چو شهریار خداوندِ من بود به فراه
همامِ دولتِ عالی، قوامِ ملّتِ حق
جمالِ مملکت شه امیر میران شاه
خدایگانی، شاهنشهی، خداوندی
که بنده هست مر او را زمانه بی اکراه

آخری شعر میں امیران شاہ کو ’’شاهنشاہ‘‘ کہا ہے، ہر چند کہ اس کی کوئی علیحدہ حکومت اپنے والد کی حکومت کے علاوہ نہیں تھی۔ ایک اور قصیدے میں بھی شاعر نے اسے شاهنشاہ کہا ہے:

شاهنشهی که شاکر و با آفرین روند
زوّارِ او ز درگه و مهمانِ او ز خوان

اس ’’شاهنشاہ‘‘ کا ’’مہمان‘‘ شاعر ہی ہوگا جو قریب دس سال سے اس کے پاس ہے۔ اب اگر قاورد کی حکومت کے آغاز (یعنی ۴۴۳ھ) سے حساب لگایا جائے تو اس قصیدے کا زمانہ ۴۵۳ھ کے قریب متعیّن ہوتا ہے۔ شاعر نے اپنے ممدوحوں میں سے اکثر و بیشتر امیران شاہ بن قاورد ہی کو ’’شاہنشاہ‘‘ کہا ہے، اس لیے اِس قصیدے میں اسی کے وزیر کا ذکر ہوگا:

چو کوسِ عید ز درگه بکوفتند پگاه
پگاه رفت به عید آن نگار زین درگاه . . .
فخارِ آلِ سری، خواجۀ عمید شرف
وزیرِ رد شهنشاه ابن شاهنشاه
ابوالحسن علی ابنِ محمّد آن که بدوست
جمالِ مسند و صدر و کمالِ دولت و جاه

ایک قصیدے میں پورا نام اور القاب اس طرح آ گئے ہیں:

سدیدِ دین، شرفِ دولت، آفتابِ کرم
ابوالحسن علی بن محمّد ابنِ سری

اس وزیر کی مدح میں اور بھی متعدّد قصیدے ہیں۔ ایک قصیدے میں القاب صرف اس قدر ہیں:

زینتِ دولت علی بنِ محمّد بوالحسن
آنکه حسنِ دولت از تدبیرِ او زد داستان

تاریخ افضل (ص ۵) میں ہے کہ جب قاورد کی تخت نشینی بردسیر میں ہوئی تو قاضی نزاری کو، جو اس وقت ’’قاضی ولایت‘‘ تھا، وزیر بنایا گیا اور

اس کے دبیر ابوالحسن کو قاضی ۔ اس ابوالحسن کے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ "قاضی و شحنہ و عامل در ولایت را بعدالت وصیّت فرمود"، اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ یہی ابوالحسن ازرقی کا ممدوح ہو۔ بہر حال جیسا کہ مذکور ہوا ۴۶۵ھ کے قریب تک شاعر کرمان میں تھا، پھر ہرات آنا ہوگا۔

چہار مقالہ (مقالۂ دوم، حکایت ششم) سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ ہرات میں طغان شاہ بن آلپ ارسلان (بن چغری بیگ) احمد بدیہی کے ساتھ نرد کھیل رہا تھا اور بازی جیتنے کے لیے دو چھکوں کے بجاے دو اکے نکلے تو وہ سخت برہم ہو گیا۔ اس وقت ازرقی نے یہ دوبیتی کہہ کر اس کا غصہ فرو کیا:

گر شاہ دو شش خواست دو یک زخم فتاد
تا ظن نبری کہ کعبتین داد نداد
آن زخم کہ کرد رای شاہنشہ یاد
در خدمت شاہ روی بر خاک نہاد

[چہار مقالہ، تہران ۱۳۳۴ شمسی، ص ۴۷؛ اور دولت شاہ، ص ۵۸: سہ (بجاے دو) اور دوسرا مصرع دولت شاہ نے اور طرح دیا ہے]۔ اس حکایت کے ساتھ طغان شاہ کے ایک ندیم ابو منصور بابوسف کا ذکر ہے، جس سے ۵۰۹ھ میں خود نظامی عروضی نے ہرات میں اس واقعے کی اور اس بادشاہ کی داد و دہش کا حال سنا تھا۔ اسی کے ساتھ روایت بھی ہے کہ "بادشاہ بود و نوذکی بود" اور چونکہ طغان شاہ کے والد آلپ ارسلان کی پیدائش کی صحیح ترین تاریخ ۴۲۴ھ ہے (زبدۃ النصرۃ، ص ۲۰ ح)، اس لیے یہ صحیح ہوگا کہ ۴۶۵ھ کے بعد ہی ازرقی نے طغان شاہ کی "نوذکی" کا زمانہ پایا، بلکہ تاریخ میں تو ۴۶۵ھ سے پہلے طغان شاہ کا ہرات میں ہونا ثابت نہیں، اس لیے کہ معین الزمجی الاسفزاری کی کتاب روضۃ الجنات فی اوصاف مدینۃ ہرات (پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ص ۹۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ الپ ارسلان محمد (۴۵۵ھ / ۱۰۶۳ء تا ۴۶۵ھ / ۱۰۷۲ء) نے ہرات میں اپنے بیٹے شمس الدولۃ طغان شاہ کو والی بنایا تھا یعنی ۴۵۵ھ کے قریب۔ اسی کتاب میں (ص ۹۳) ہے کہ بعد میں ظہیر الملک ابو منصور سعید بن محمد الموفقی نیشاپوری کو والی ہرات بنایا گیا تھا، جو الپ ارسلان کی موت تک رہا؛ پھر ملک شاہ بن الپ ارسلان کی حکومت (۴۶۵ھ / ۱۰۷۲ء تا ۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء) شروع ہوئی تو ایک بار پھر طغان شاہ اس عہدے پر فائز کیا گیا، لیکن کچھ عرصے کے بعد اس سے بغاوت کے آثار ظاہر ہوے تو اسے قلعۂ اصفہان میں محبوس کر دیا اور اس کی جگہ نظام الملک طوسی کے بیٹے مؤید الملک ابوبکر عبداللہ کو والی ہرات بنایا گیا، جو اپنے والد کی شہادت (۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء) تک وہاں رہا۔ اس شہادت کے دو ماہ بعد جب ملک شاہ کی وفات ہوئی تو ہرات میں افراتفری پھیل گئی۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ ۵۰۹ھ میں طغان شاہ کے ندیم ابو منصور بابوسف سے نظامی عروضی کی ملاقات ہرات میں ہوئی تھی، یعنی اس منادمت کا زمانہ زیادہ سے زیادہ اگر ۴۰ - ۴۵ سال بھی فرض کر لیا جائے تو بھی وہ ۴۶۵ھ کے لگ بھگ ہوگا۔ بہر حال اسی زمانے میں ازرقی نے طغان شاہ کی مدح سرائی کی ہوگی:

در سپہر حضرت آمد کامجوی و کامران
از نگار خسروی آن آفتاب خسروان
آسمان داد و همّت، آفتاب تاج و تخت
نور جان میر چغری شمع شاہ الپ ارسلان
مفخر سلجوقیان، سیف امیر المؤمنین
شمس دولت، زین ملت، کہف امت شہ طغان

(دیوان ازرقی، تصفیہ)

آخری شعر میں "سیف امیر المؤمنین" بھی

خطاب ہے، جو ممکن ہے کہ ممدوح کے اسلاف کی طرح اسے بھی خلیفۂ بغداد سے حاصل ہوا ہو۔ ایک اور قصیدے میں بھی ذکر اس طرح ہے:

کونی که ماه و مشتری از جرم آسمان
تحویل کرده‌اند بباغ خدایگان
شمس دول، گزیدۂ آباء، فخر ملک
تیغ خلیفه، مایۂ اسلام، شه طغان

(حوالۂ سابق)

ایک اور قصیدے میں القاب اس طرح آتے ہیں:

ای شکسته تیره شب بر روی روشن مشتری
تیره شب بر روی روشن مشتری در ششتری
بو الفوارس خسرو ایران و توران آن کزو سنت
از عدو ایام خالی از فتن ملک بری
شمس دولت، زین ملت، کهف آفات، شاه شرق
مایۂ عدل و ثبات ملک و قطب مشتری

(دیوان، نسخۂ آصفیه)

ایک قصیدے سے اس زمانے کی تعیین ہوتی ہے:

خوش و نکو ز پی هم رسید عید و بهار
بسی نکوتر و خوشتر ز بار و از پیرار
یکی ز جشن عجم جشن خسرو افریدون
یکی ز دین عرب دین احمد مختار
گزیده شمس دول، شهریار دین و ملل
که دین و دولت ازو گشت جفت عزّ و فخار
ابو الفوارس خسرو طغان شه آن ملکی
که شاهی از اثر جاه اوست بر مقدار

(حوالۂ سابق)

چنانچہ وہ وقت جب عیدالفطر اور نوبہار ایک ہی دن ہوئے شاید [یکم شوال] ۴۷۳ھ/۱۰ مارچ ۱۰۸۱ء ہوگا۔ (ابن الأثیر (۱۰: ۳۴) میں ہے کہ ۴۶۷ھ میں ملک شاہ نے عمر خیام وغیرہ کی کوشش سے "جلالی" سنہ قائم کیا تھا اور (۱۰ مارچ) پہلی فروردین سے [illegible] ہوا، ورنہ اس سے پہلے باقاعدگی نہیں تھی۔ تاریخ بیہقی سے معلوم ہوتا ہے کہ ۴۲۸ھ میں سلخ جمادی الآخرة کے بعد (غالباً اپریل ۱۰۳۷ء میں) نوروز ہوا (ص ۵۲۱)۔ ۴۲۹ھ میں سہ شنبہ کو جب جمادی الاولی کے ختم ہونے میں چار دن باقی تھے (یعنی ۱۸ اپریل ۱۰۳۸ء) اس وقت نوروز ہوا (ص ۵۳۳)۔ ۴۳۰ھ میں چہارشنبہ ۸ جمادی الآخرة / ۶ مارچ ۱۰۳۹ء کو (ص ۵۶۷) اور ۴۳۱ھ میں پنجشنبہ ۱۰ جمادی الآخرة / ۶ مارچ ۱۰۴۰ء کو نوروز ہوا (ص ۶۹۱)۔ ایک اور قصیدے میں اس زمانے کی زیادہ وضاحت ہے:

چون چتر روز گوشه فرو زد به کوهسار
برزد سر علامت عید از سپهر آشکار
هر کوکبی به تهنیت عید بر فلک
در زیور سماع برآمد عروس‌وار
چون برفراخت عید علامت بسمت شب
نوروز در رسید و علمهای نوبهار
شمس دول طغان شه زین امم کزوست
ایام شادمانه و افلاک بختیار

(حوالۂ سابق)

اس سال (۴۷۳ھ / ۱۰۸۱ء) سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ازرقی کا تعلق طغان شاہ سے بجائے الپ ارسلان کے ملک شاہ کے عہد میں ہوا ہوگا اور اسی سال کے قریب میں کسی وقت ابو منصور بن یوسف اس کا ندیم رہا ہوگا، جس سے ازرقی کی ملاقات ۵۰۹ھ میں ہوئی تھی۔ طغان شاہ کی مدح میں متعدد قصیدے ہیں، جن میں سے ایک کسی باغ اور قصر کی تعمیر کے وقت لکھا تھا، جو اس کے وزیر کے زیر اہتمام مکمل ہوئے۔ یہ اس طرح شروع ہوتا ہے:

بفال همایون و فرخنده اختر
به بخت موفّق و سعد موقّر

(حوالۂ سابق و لباب الالباب، ۲: ۸۸ ببعد).

ایک قصیدے میں وہ اسی وزیر اور اس کے علم و فضل کا ذکر کرتا ہے اور ایک عجیب و غریب تشبیہ استعمال کرتا ہے (قب حدائق السحر، طبع عباس اقبال، ص ۲۳۲؛ لباب الالباب، ۲: ۸۸):

ز تابِ عنبرِ پرّ تاب بر سہیلِ یمن
ہزار حلقہ شکست آن نگارِ حلقہ شکن

پھر گریز میں کہتا ہے:

اگر تو تیرِ جفا را دلم نشانہ کنی
بجانِ خواجۂ فاضل نگویمت کہ مزن
حکیم سید ابوالقاسم آن کہ شہر سرخس
ز قدرِ او بہ فلک سر همی کشد مسکن
(دیوان، آصفیہ؛ المعجم، ص ۳۸۲).

اس سرخسی وزیر کے القاب اور پورا نام سیدالوزراء عماد الملک ابوالقاسم احمد بن قوام ہے۔ وہ کہتا ہے:

بمدحِ صاحبِ فرزانہ سیدالوزراء
کجا صحیح بزرگیست روزگارِ سقیم
عمادِ ملک ابوالقاسم احمد ابن قوام
کہ قیمتی بر او حکمت ست و مرد حکیم
(حوالۂ سابق)

اس کی مدح میں اور بھی قصیدے ہیں۔ طغان شاہ کی مدح کے قصیدوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزنویوں کی طرح اس کے عَلم میں بھی ہلال تھا اور شیر کی تصویر تھی:

پلنگ و شیر بجنبند بر ہلالِ عَلم
تن از نسیمِ یمانی و جان ز بادِ شمال
چنان گریزد دشمن کہ شیرِ رایتِ او
ز هیبتِ تو نجنبد مگر بشکلِ شکال
(حوالۂ سابق)

یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے دینار میں خورشید کا نقش تھا:

بر کانِ زر ز دستِ تو گر صورتی کنند
زر نقشِ مہر گیرد و بیرون جہد ز کان
(حوالۂ سابق)

اوپر مذکور ہوا ہے کہ ہرات میں ظہیر الملک ابو منصور سعید بن محمد بن المؤمّل نیشاپوری بھی آلپ ارسلان کی طرف سے حاکم مقرر ہوا تھا۔ اس کی مدح میں بھی ازرقی نے یہ قصیدہ لکھا تھا:

بارِ دیگر بر ستاکِ گلبنِ بی برگ و بار
افسرِ زرین برآرد ابرِ مروارید بار
(حوالۂ سابق)

لیکن اس کی مدح میں صرف ایک ہی قصیدہ ہے، اس لیے غالباً اس کے عہد میں (تا وفات آلپ ارسلان) ازرقی کو [ہرات میں رہنے کا] زیادہ موقع نہ مل سکا ہوگا اور اس کے بعد جب ملک شاہ نے اپنے بھائی طغان شاہ کو والیِ ہرات بنایا تو وہ اس سے رجوع ہوا۔ بہر حال، جیسا کہ اوپر ایک قصیدے سے معلوم ہوا، ازرقی ۴۷۳ھ / ۱۰۸۱ء تک ضرور زندہ تھا اور ابتدائی کلام کے پیشِ نظر اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا زمانۂ شاعری کم و بیش چالیس سال رہا۔

مرزا [محمد] قزوینی نے (حواشی چہار مقالہ، ص ۷۷) سند باد نامہ اور الفیہ و شلفیہ کو ازرقی کی تصنیف ماننے سے انکار کیا ہے، کیونکہ اس کے خیال میں وہ در اصل دوسروں کی تصنیف کردہ ہیں اور یہ کہ اگر وہ سند باد نامہ منظوم کرنا بھی چاہتا تو یہ اس کے لیے ایک دشوار کام ثابت ہوتا، جیسا کہ طغان شاہ کی مدح میں وہ خود کہتا ہے:

شہر یار آیندہ اندر مدحتِ فرمانِ تو
گر تواند کرد بنماید ز معنی ساحری
ہر کہ بیند شہر یارا بندہای سند باد
نیک داند کاندرو دشوار باشد شاعری
من معانیہای او را یاورِ دانش کنم
گر کند بخت تو شاہا خاطرم را یاوری

[اس قصے کو ۷۷۶ھ میں کسی اور شخص نے نظم کیا تھا، دیکھیے میرزا محمد قزوینی، حوالۂ مذکورۂ بالا].

الفیہ و شلفیہ کے متعلق میرزا [محمد] قزوینی نے لکھا ھے کہ وہ بھی ازرقی کی تصنیف نہیں ھے، یہ اور بات ھے کہ طغان شاہ کے لیے اس نے اسے اپنے الفاظ میں پیش کیا ھو ۔ قزوینی (ص ۱۷۸) نے بیہقی کے حوالے سے لکھا ھے کہ الفیہ کی تصاویر سلطان مسعود بن محمود غزنوی کے لیے ھرات کے ایک قصر میں بنائی گئی تھیں، لیکن ازرقی نے طغان شاہ کے قصر کے سلسلے میں بھی تصاویر و تماثیل کا ذکر کیا ھے (دیکھیے لباب، ۲ : ۸۹) .

ازرقی کے متعلق کہا جاتا ھے کہ وہ حضرت عبداللہ انصاری ھروی (م ۴۸۱ھ) کا مرید تھا، (آتشکدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ، ص ۱۴۸؛ مجمع الفصحاء ۱ : ۱۳۹).

مآخذ : (۱) ازرقی : دیوان، کتاب خانۂ آصفیہ، حیدرآباد دکن، مخطوطہ ۹۴۲؛ (۲) احمد بن محمد بن احمد کلانی : مونس الاحرار، نسخۂ حبیب گنج؛ (۳) روضات الجنّات فی اوصاف مدینۃ ھرات، از معین الزّمجی الاسفزاری، پنجاب یونیورسٹی لائبریری؛ (۴) نظامی عروضی : چہار مقالہ، طبع قزوینی، لائڈن ۱۳۲۷ھ؛ (۵) وہی کتاب، طبع ڈاکٹر محمد معین، تہران ۱۳۳۱ ھش؛ (۶) تاریخ بیہقی، تہران ۱۳۲۴ ھش؛ (۷) ظہیر الدین نیشاپوری : سلجوق نامہ، تہران ۱۳۳۲ ھش؛ (۸) غلام مصطفے خان : تاریخ بہرام شاہ غزنوی، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۹) ڈاکٹر مہدی بیانی : تاریخ افضل، تہران ۱۳۲۶ ھش؛ (۱۰) مجمع الفصحاء، تہران ۱۲۸۵ھ؛ (۱۱) الرّاوندی : راحة الصدور، طبع محمد اقبال، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۱۲) ابن الأثیر، مطبوعۂ لائڈن؛ (۱۳) لطف علی آذر : آتشکدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ؛ (۱۴) اخبار الدولة السلجوقیۃ، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) محمد عوفی : لُباب الالباب، لائڈن ۱۹۰۳ء، ۲ : ۸۶؛ (۱۶) وطواط : حدائق السحر، تہران، طبع عبّاس اقبال؛ (۱۷) قیس رازی : المعجم، لنڈن ۱۹۰۹ء، طبع وقفۂ گب؛ (۱۸) دولت شاہ : تذکرہ، طبع براؤن، ص ۷۲ و مواضع دیگر بامداد اشاریہ.

(غلام مصطفے خان)

اَزَل : دیکھیے اَبَد.

اَزْلَجْو : دیکھیے مادۂ [فنِ کوزہ گری و] خزف، د ۱۱، لائڈن طبع دوم.

اَزَلی : بابی [رک بآن] مذھب کے ان پیروؤں کا نام جنھوں نے باب کی وفات کے بعد مرزا یحیی معروف بہ صبح ازل [رک بآن] کا اتباع کیا.

اَزَلے : (Azalay، موجودہ املا : Azalai) ایک اصطلاح، جو کئی کئی ھزار اونٹوں (یا زیادہ صحیح طور پر ساڈنیوں) پر مشتمل اُن کاروانوں کے لیے استعمال کی جاتی ھے جو موسم بہار اور خزاں میں جنوبی صحرا کے ذخائر سے نمک لاد کر ساحل (Sahel) اور سوڈان کے استوائی علاقوں کی طرف لے جاتے ھیں ۔ یہ نمک — اگر البکری (ترجمۂ دیسلان de Slane، طبع ثانی، ص ۳۲۷) کے بیان پر یقین کر لیا جائے — حبشی لوگ ھم وزن سونے کے بدلے میں لیا کرتے تھے ، لیکن اب اس کے بدلے میں کھانے پینے کی چیزیں، یعنی چاول، باجرا، شکر اور چائے وغیرہ لی جاتی ھے ۔ مغرب کی طرف ایجل کے نمک کو، جو شاید چھٹی صدی میلادی سے معروف تھا (Ravenna کی غیر موسوم کتاب)، چنگویتی Chinguitti کے کونتہ Counta کے آزاد کردہ غلام (مور) اکٹھا کر کے لاتے ھیں اور بھی مور اس نمک کو مغربی سوڈان کی منڈیوں میں لے جاتے ھیں ۔ تؤدنی Taoudenni کے ذخائر نمک نے تغازہ Teghaza کے ان ذخائر کی جگہ لے لی ھے جو ملّی اور گاو کے بادشاھوں (چودھویں صدی اور پندرھویں صدی) کی دولت و ثروت کا ایک ذریعہ تھے ۔ تؤدنی کے ذخائر میں ۱۵۸۵ء سے کام

ہو رہا ہے ۔ یہ نمک وہاں مستقل بسے ہوئے کان کن جمع کرتے ہیں اور کونتہ قبائل کے لوگ اور کچھ طوارق Tuareg کے آدمی اسے چھوٹے چھوٹے کاروانوں کے ذریعے ٹمبکٹو لے جاتے ہیں ۔ وہاں سے یہ نمک سارے مرکزی سوڈان اور بالائی وولٹہ Volta میں تقسیم ہوتا ہے ۔ مشرق میں بِلْمہ Bilma، سگوبدائن Seguedine اور فَچِی Fachi کی معادن نمک میں کنوری Kanoury لوگ کام کرتے ہیں ۔ اس نمک کو ایر Air اور دمرگو Damergou کے طوارق ازلے بنا کر مختلف اطراف میں لے جاتے ہیں اور وہ نائجیریا اور نائجر کی نوآبادی میں فروخت ہوتا ہے ۔ بورکو Borku (فیہ Faya) اور اِینّدی Ennedi کا نمک فرانسیسی استوائی افریقہ کے میدانوں میں بسنے والے حبشیوں کو مہیّا کیا جاتا ہے ۔ امدرور Amadror کا نمک، جو تمنرست (Tamanrasset) کے شمال میں واقع ہے، اسے کِل آہگر Kel Ahaggar اور کِل اجِر Kel Ajjer کے لوگ اکٹھا کر کے دوسرے مقامات کو لے جاتے ہیں ۔

بڑے بڑے کاروانوں کی اقسام میں سے ازلے ہی ایک ایسی قسم ہے جو باقی رہ گئی ہے ۔ جنوبی صحراء کے خانہ بدوش لوگوں کے لیے نمک کی یہ تجارت ہمیشہ سے دولت کا ذریعہ رہی ہے اور باوجود یورپ سے آنے والے نمک اور کاؤلک Kaolak کے سمندری نمک کے ذخیروں سے مقابلے کے ابھی تک جاری ہے ۔

مآخذ: Capot-Rey : *Le Sahara français*، پیرس، طبع ثانی، ۱۹۵۹ء (مع مآخذ) ۔

(J. Despois)

ازمُوْر: [آزمور] (فرانسیسی: Azemmour، ہسپانوی اور پرتگیزی: Azamor)، ایک شہر، جو مراکش کے اوقیانوسی ساحل پر کاسابلانکا Casablanca کے جنوب مغرب میں ۷۵ کلومیٹر اور مزگن Mazagan کے شمال مشرق میں ۱۰ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے اور وادی ام الربیعۃ Oum er Rabi'a کے بائیں کنارے پر اور اس کے دہانے سے ۳ کلومیٹر دور ہے ۔ ۱۹۵۲ء میں اس کی آبادی بارہ ہزار کے لگ بھگ تھی، جس میں غالب اکثریت مسلمانوں کی ہے ۔ ان کے علاوہ ایک قلیل تعداد میں یہودی (مِلّاح) اور بہت تھوڑے سے یورپی بھی آباد ہیں ۔ شہر کا یہ نام بربری زبان کے لفظ اِزمور (خود رو زیتون) سے ماخوذ ہے ۔ یہ شہر شَد (shad) مچھلی کے شکار کی وجہ سے بہت شہرت رکھتا ہے اور یہی اس شہر کی آبادی کا بڑا اور اہم ذریعۂ معاش ہے ۔ یہ شکار ہر سال دسمبر سے لے کر مارچ تک کیا جاتا ہے ۔ اس شہر کا مربّی ولی ایک سیّد مولاے بوشعیب (مولاے ابو شعیب) ہے، جو موحّدین خاندان کے عہد میں گزرا ہے ۔

ازمور کی اس وقت تک کی تاریخ تاریکی میں ہے جب تک کہ اسے ہسپانویوں اور پرتگیزوں سے واسطہ نہ پڑا تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہسپانویوں نے کسی نامعلوم اور غیر معیّن تاریخ سے لے کر ۱۴۸۰ء تک، جب کہ طلیطلہ (Toledo) کے مقام پر ہسپانیہ اور پرتگال کے معاہدۂ Alcaçovas کی توثیق ہوئی، زیریں اندلس کے بحری ساحل سے چل کر اس شہر پر متعدّد بار چڑھائی کی ۔ اس معاہدے کی رو سے ہسپانیہ نے مراکش کا اوقیانوسی ساحل پرتگال کے لیے چھوڑ دیا ۔ ۱۴۸۶ء میں یہ شہر پرتگال کے بادشاہ جان دوم (۱۴۸۱ تا ۱۴۹۵ء) کے زیر سیادت تھا ۔ بیس سال کے بعد بلاشبہ مقامی سرداروں کی بنائی ہوئی ایک جماعت کی انگیخت پر، پرتگیزوں نے اس شہر کو مؤثّر طریق سے اپنے قبضے میں لانا چاہا اور اگست ۱۵۰۸ء میں مینوئل (Manuel the Fortunate) کے عہد (۱۴۹۵ تا ۱۵۲۱ء) میں انھوں نے اپنے اس ارادے کی تکمیل کی کوشش کی، جو ناکام رہی ۔ ستمبر ۱۵۱۳ء کے

آغاز میں ڈیوک آف برگنزا Braganza کے زیر کمان انھوں نے پھر کوشش کی اور اب کے ان کی کوشش پوری طرح کامیاب ہو گئی۔ پرتگیزوں نے مراکش کے دوسرے مقامات کی طرح، جو ان کے قبضے میں تھے، ازمور میں بھی بڑے مضبوط قلعے تعمیر کیے، جو تمام و کمال اب تک موجود ہیں۔ جب مارچ ۱۵۴۱ء میں سانتا کروز کبو ڈی گوئے Santa Cruz del Cabo de Gué اغادیر Agadir کے سقوط کی وجہ سے پرتگیزوں کے قدم جنوبی مراکش میں متزلزل ہو گئے (دیکھیے مادۂ اغادیر) تو شاہ جان سوم (۱۵۲۱ تا ۱۵۵۷ء) نے فیصلہ کیا کہ اپنی جملہ افواج کو مزگن Mazagan کے مقام پر مجتمع کر لے؛ چنانچہ اکتوبر ۱۵۴۱ء کے اواخر میں جب سفی Safi (دیکھیے مادۂ اَسفی) کو خالی کیا گیا تو اسی زمانے میں ازمور سے بھی فوجیں ہٹا لی گئیں۔ اس طرح ازمور جہاد کا ایک مرکز بن گیا اور ۱۷۶۹ء تک مزگن کے خلاف برابر بر سر پیکار رہا، یہاں تک کہ پرتگیز آخرالذکر مقام کو بھی چھوڑ کر چلے گئے۔ فرانس کی فوجوں نے ازمور پر پہلے ۱۹۰۸ء میں قبضہ جمایا اور ۱۹۱۲ء میں اسے فرانس کی زیر حمایت ریاست (Protectorate) میں شامل کر لیا گیا۔

ازمور غالباً اس مراکشی حبشی استیبنیکوڈی ازمور Estebanico de Azamor کا وطن تھا جو براعظم امریکہ کے حالات کی تحقیق کی تاریخ میں بہت مشہور ہے اور جس نے ۱۵۲۸ء اور ۱۵۳۶ء کے درمیان ہسپانوی کبیزہ ڈی واکہ Cabeza de Vaca کی عظیم نقل مکانی میں حصّہ لیا، جو موجودہ ریاستہاے متحدۂ امریکہ کے جنوبی حصّے کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک کی گئی تھی۔

مآخذ: (۱) دیکھیے فہرست کتب، جو مادۂ ''اَسفی'' کے نیچے دی گئی ہے، بالخصوص *Sources inédites*, etc.؛ اور (۲) Ricard: *Études*, etc.؛ ان کے علاوہ: (۳) *Villes et tribus du Maroc*، ج ۱۱؛ (۴) *Région des Doukkala*، ج ۲؛ (۵) *Azemmour et sa banlieue*، پیرس ۱۹۳۲ء (تاریخی حصّہ کچھ غیر یقینی ہے) اور (۶) Ch. Le Coeur: *Le rite et l'outil*، پیرس ۱۹۳۹ء۔

(R. RICARD)

اِزْمِید: (قدیم تر صورتیں: اِزْنِقْمِید، اِزْنِقْمِیْد؛ ابن خُرْدَاذْبَه اور الادریسی کے ہاں نِقُومِیدِیَه، [ترکی کتابوں میں اِزْنِقمید، جسے مخفف کر کے ازمید بنا لیا گیا اور] آج کل اسے سرکاری کاغذات میں اِزْمِیت لکھا جاتا ہے)؛ اسے قدیم زمانے میں نِقُومیدیا Nicomedia کہتے تھے؛ ازمید کی مستقل لِوا (مُتَصرّفلق) کا دارالحکومت (قب قوجہ ایلی)، [جو اب ولایت قوجہ ایلی کا صدر مقام ہے]۔ اس شہر کو سلجوقیوں نے اپنے ایشیاے کوچک پر حملے کے دوران میں گیارھویں صدی کے اختتام پر فتح کیا۔ یہ شہر سلیمان بن قُتُلمِش (۴۷۰ تا ۴۷۹ھ / ۱۰۷۸ تا ۱۰۸۵ء [کذا، ۱۰۸۶ء]) کی مملکت میں شامل رہا، جس نے نیقیۃ Nicaea کو اپنا دارالسّلطنت بنا لیا تھا۔ سلیمان کی وفات کے تھوڑی ہی مدّت بعد Alexius I Comnenus نے اُسے دوبارہ فتح کر لیا (Anna Comnena، طبع Reifferscheidt، ۱: ۲۱۲، قب ص ۲۳۷ و ۲: ۲۷)۔ اگر اس قلیل مدّت (۱۲۰۴ تا ۱۲۰۷ء) سے، جس کے اندر اس پر قسطنطینیۃ کے لاطینی شہنشاہوں کا قبضہ رہا، قطع نظر کر لی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ شہر برابر بوزنطیوں کے قبضے میں رہا تاآنکہ اسے اُورخان کی سرکردگی میں عثمانلی ترکوں نے، ترکی مآخذ کے بیان کے مطابق، ۷۲۷ھ/ (۱۳۲۵-۱۳۲۶ء [کذا، ۱۳۲۶-۱۳۲۷ء]) میں یا ۷۲۶ھ / ۱۳۲۶-۱۳۲۷ء [کذا، ۱۳۲۵-۱۳۲۶ء] یا ۷۳۱ھ / ۱۳۳۰-۱۳۳۱ء [کذا، ۱۳۳۰-۱۳۳۱ء] میں تسخیر کیا اور بوزنطی مآخذ کے بیان کے مطابق ۱۳۳۸ء میں، قب v. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، ۱: ۸۵ و ۵۸۰؛ (ترکی فتح

کے متعلق افسانوں کے لیے دیکھیے Leunclavius : *Hist.*، ص ۱۸۶ تا ۱۹۰؛ سعدالدین، ۱ : ۴۴ تا ۴۷؛ Christo Papadopulos، ص ۶۵ ببعد) ۔ ۱۳۹۹ء میں مارشل Boucicaut کو اس شہر کی مضبوط دیواروں سے پیچھے ھٹنا پڑا (J. Delaville Le Roulx : *La France en Orient au XIVe Siècle*، ص ۳۷۱) ۔ ۱۴۰۲ء میں تیموری فوج کے ایک دستے نے اسے تاخت و تاراج کیا (Ducas، مطبوعۂ بون، ص ۷۲) ۔ ترکوں کے عہد میں اِزمید کو بحری اسلحہ خانے کے طور پر اور چھوٹے تجارتی جہازوں کے بنانے کی وجہ سے خاص اھمیت حاصل ہو گئی ۔ ان جہازوں کی ساخت کے لیے لکڑی آس پاس کے گھنے جنگلوں سے دستیاب ہوتی تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ اس اسلحہ خانے کی بنیاد کوپرولو خاندان نے رکھی تھی ۔ اسے گذشتہ صدی کے وسط سے یہاں ھٹا لیا گیا تھا، لیکن بعد ازاں انگریز انجنیروں کی نگرانی میں اس کی دوبارہ تعمیر شروع ہونے کو تھی ۔ یہاں کی آبادی [۱۹۰۰ء میں ۳۵۵۶۳ تھی]، جس میں اکثریت مسلمانوں کی ہے ۔ غیر مسلم عنصر میں ایک طاقتور آرمن برادری شامل ہے (یہ لوگ سترھویں صدی کی ابتداء میں ایران سے ھجرت کر کے یہاں آ گئے تھے) ۔ اس کے علاوہ چند سو یونانی اور ایک چھوٹی سی آبادی یہودیوں کی بھی ہے ۔ ۱۸۷۳ء سے اِزمید کو بذریعۂ ریل قسطنطینیۃ سے ملا دیا گیا ہے (اس لائن کا آخری سٹیشن حیدر پاشا ہے؛ مسافت ۷۰ میل) اور ۱۸۹۲ء سے انقرہ، [نیز قونیۃ اور ازمیر] سے بھی ۔ قدیم اور وسطی زمانوں کی عمارتوں کے جو ویرانے یہاں موجود ہیں وہ کچھ اھمیت نہیں رکھتے؛ بوزنطی عہد کے پہاڑی مورچے بہتر حالت میں ہیں، جنھیں Busbecq اور Belon نے سولھویں صدی تک ان کی اصلی صورت میں دیکھا تھا ۔ ترکی عمارتوں میں سے قابلِ ذکر یہ ہیں: سلطان اُورخان کا قائم کیا ہوا مدرسہ، جو شہر کے بالائی حصے میں ہے (یہ دراصل گرجا تھا جسے عبدالمجید نے از سرِ نو مرمت کرا دیا تھا)؛ پرتو پاشا، محمد بیگ اور عبدالسلام بیگ کی مسجدیں، جنھیں سنان نامی مہندس نے تعمیر کیا؛ اس کے علاوہ رستم پاشا کے حمام اور پرتو پاشا کی خان (کاروانسرائے) بھی ہیں؛ عیدی باغ (سرای باغچہ سی)، مع اس کی تفریح گاہ کے، جسے [سلطان] مراد رابع نے تعمیر کیا تھا، مگر اب ناپید ہے؛ ایسا ھی ایک باغ محمود ثانی نے بنایا تھا اور عبدالعزیز نے اس کی تجدید و ترمیم کی تھی ۔ یونانی گرجاؤں میں سے قدیم ترین گرجا St. Panteleimon کا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ یہیں اس قدیس کی قبر بھی ہے جسے اس شہر کا محافظ ولی مانا گیا ہے؛ مراد رابع کے عہد میں یہ گرجا تباہ کر دیا گیا تھا، مگر ۱۷۰۰ء میں دوبارہ تعمیر ہوا اور ۱۸۶۱ء میں اس کی پھر سے مرمت کی گئی ۔ اِزمید کے قرب و جوار میں چیچک میدانی (Champ des Fleurs) واقع ہے، جہاں ٹرانسلوانیا Transylvania کے شہزادے Emerich Thökely نے جلاوطنی اختیار کر کے اپنی عمر کے آخری ایام گزارے تھے اور ۱۳ ستمبر ۱۷۰۵ء کو وفات پائی تھی (De la Motraye : *Voyages*، ۱ : ۳۰۹؛ Paul Lucas : *Voy. dans la Grèce, l'Asie Min., etc.*، ایمسٹرڈم ۱۷۱۳ء، ۱ : ۳۹)؛ اس کی لاش، جو ارمنی قبرستان میں دفن کر دی گئی تھی، ۱۹۰۶ء میں لوحِ مزار سمیت ھنگری لائی گئی (قب ھامر von Hammer : *Umblick*، ص ۱۹۲).

[پہلی جنگِ عظیم کے بعد ۶ جولائی ۱۹۲۰ء کو اس شہر پر انگریزی اور یونانی افواج کا قبضہ ہو گیا، لیکن ۲۷ جون ۱۹۲۱ء کو ترکوں نے اسے واپس لے لیا ۔ اگرچہ ازمید کی بعض پرانی صنعتیں، جو قرونِ وسطٰی تک باقی رہیں، اب غائب ہو چکی ہیں، تاہم ۱۹۳۳ء سے یہاں کاغذ سازی کے کئی کارخانے قائم ہو گئے ہیں اور اس کے ساتھ ہی یہ شہر بعض کیمیاوی اشیاء، مثلاً کلوریم (chlorium)،

گندھک کے تیزاب (sulphuric acid) وغیرہ کی تیاری کا مرکز بن گیا ہے، جس سے اس کی اقتصادی حالت بہت بہتر ہو گئی ہے اور آبادی میں بھی برابر اضافہ ہو رہا ہے؛ چنانچہ آبادی جو ۱۹۲۷ء میں صرف ۱۵۳۰۰ تھی، ۱۹۵۰ء میں بڑھ کر ۳۵۰۰۰ سے زائد ہو گئی۔ قوجہ ایلی کی پوری ولایت کی آبادی اسی سال کی مردم شماری کی رو سے ۳۳۴۰۰۰ تھی اور اس میں یہ قضائیں شامل تھیں: ازمیت، آطہ پازاری، آق یازی، گبزہ، گیوہ، گولجک (دگرمن درہ)، خندق، قرہ مرسل اور قرہ صو].

مآخذ: (۱) Tomaschek: *Zur histor. Topographie von Kleinasien*، ص ۷؛ (۲) Tavernier: *Les six Voyages*، ۱: ۵ تا ۶؛ (۳) Grelot: *Rel. nouvelle d'un Voyages à Constantinople* (پیرس ۱۶۸۱ء)، ص ۴۸ تا ۵۲؛ (۴) اولیا: *Travels*، ۲: ۳۱ ببعد (طبع ترکی [: سیاحت نامہ] ۲: ۶۳ تا ۶۵)؛ (۵) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۶۶؛ (۶) De la Motraye: *Voyages*، ۱: ۲۸۸ ببعد؛ (۷) R. Pococke: *Descr. of the East*، ۲: ۲، ۹۶ ببعد؛ (۸) v. Hammer ہامر: *Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa*، پسٹ Pest ۱۸۱۸ء، ص ۱۳۲ تا ۱۷۴؛ (۹) Texier: *Descr. de l'Asie Mineure*، ۱: ۱۷ تا ۲۸؛ (۱۰) *Ausland*، ۱۸۵۷ء، ص ۲۰۰ تا ۲۰۶؛ (۱۱) v. d. Goltz: *Anatolische Ausflüge*، ص ۷۷ تا ۸۱؛ (۱۲) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۴: ۳۰۶ ببعد؛ (۱۳) Christo Papadopulos: Βιθυνικά (قسطنطینیة ۱۸۶۷ء)، ص ۶۴ تا ۷۷؛ (۱۴) O. F. Wulff و P. B. Pogodin: *Nikomedia*، در *Nachrichten des Russ. Arch. Inst. in Konstantinopel* (اوڈیسا Odessa ۱۸۹۷ء)، ۲: ۷۷ تا ۱۸۴ (روسی زبان میں)؛ [(۱۴) آ، ت، بذیلِ مادّہ؛ (۱۵) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیلِ مادّہ].

(J. H. MORDTMANN)

اَزْمِیر: (سمرنا Smyrna) ترکی ایشیا کا مشہور ترین تجارتی شہر اور صوبۂ آیدین کے والی کا صدر مقام۔ [جمہوریہ کے قیام کے بعد سے ازمیر کی ایک مستقل ولایت بنا دی گئی ہے۔ اس میں یہ سترہ قضائیں ہیں: ازمیر، بایندر، برمگہ، چشمہ، دِکیلی، فوچہ، قرہ بورون، کمال پاشا (یا نیف)، قنق، قوش آضہ سی، کراز، (کلیس)، منمن، اودمیش، سفری حصار، تیرہ، توربہ لی اور اورلہ۔] نام کی شکل اِزْمِیر (ابن بطوطة: یَزْمِیر) اس شکل کے مطابق ہے جو مغرب کے لوگ قرونِ وسطٰی میں استعمال کرتے تھے، یعنی سمیرہ Smire، زمیرہ Zmirra وغیرہ (Tomaschek، ص ۲۸؛ Ram Muntaner (تقریبًا ۱۳۰۲ء) میں Esmira؛ Schiltberger کے ہاں Ismira)۔ جب سلجوقیوں نے گیارھویں صدی کے آخر میں ایشیاے کوچک پر یورش کی تو ایک ترک سردار تکش (Tzachas) (صرف Anna Comnena میں Τζαχᾶς) نے، جو قلیج آرسلان اوّل کا خسر تھا اور نیقیة Nicaea میں رہتا تھا، سمرنا پر اپنا تسلط قائم کر لیا اور وہاں سے مجمع الجزائر کے جزیروں اور درۂ دانیال (Hellespont) کو فتح کرنے کی غرض سے حملے شروع کر دیے۔ جب سلجوق نیقیة سے نکالے گئے (جون ۱۰۹۷ء) تو سمرنا دوبارہ بوزنطی حکومت کے قبضے میں آ گیا اور نیقیة کے شاہنشاہ جون وتاسز ڈوکاس John Vatatzes Dukas (۱۲۲۲ تا ۱۲۵۵ء) نے Pagus کی پہاڑی [تلّ باغوش] پر مورچہ بندی کا ایک بڑا سلسلہ قائم کیا (*Corp. Inscr. Graec.*، شمارہ ۸۷۳۹)۔ اس پہاڑی پر سے شہر بالکل سامنے نظر آتا ہے۔ قونیة کی سلجوقی سلطنت کے زوال کے بعد شہر اِفسوس Ephesus کے امیر آیدین نے ۱۳۲۰ء میں شہر پر قبضہ کر لیا اور شہر سے تکش کے عہد کی طرح ایک بار پھر مجمع الجزائر کے جزیروں اور فرنگیوں کے تجارتی جہازوں پر تاخت شروع ہو گئی۔ اسے بند کرنے کے

لیے تمام آفت رسیدہ بحری طاقتیں پاپائے روم کی سرپرستی میں متحد ہو گئیں اور انھوں نے ۸۲ اکتوبر ۴۴۳۱ء کو سمرنا پر بزورِ شمشیر قبضہ کر لیا (Heyd: *Histoire du Commerce du Levant*، ۱ : ۵۳۸) ۔ روڈس Rhodes کے شہسواروں (Knights) نے، جنھیں شہر کی حفاظت سپرد کی گئی تھی، بندرگاہ پر سینٹ پیٹر St. Peter نامی قلعہ تعمیر کیا، جہاں بعد میں وہ محصول‌خانہ بنا جو آج سے تقریباً پچاس سال پہلے تک موجود تھا ۔ دوسری جانب شہر کا قلعہ آیدین اوغلو کے ہاتھ ہی میں رہا ۔ بایزید اوّل نے انھیں وہاں سے بے دخل کر کے ایک صوباشی (حاکمِ شہر) مقرّر کر دیا ۔ جنوری ۳۰۴۱ء تک یہی حالت رہی، یہاں تک کہ تیمور نے فرنگیوں کے قلعے پر دھاوا کر کے انھیں سمرنا سے نکال دیا (شرف الدین: ظفر نامہ، ۲ : ۴۴۴ تا ۷۷۳؛ Dukas، ص ۷۲ ببعد؛ Chalkokondylas، ص ۱۹۱؛ قبّ ہامر von Hammer: *Gesch. d. osm. Reiches*، ۱ : ۳۳۲ ببعد و ۶۲۶ ببعد) ۔ ایشیائے کوچک سے تیمور کی واپسی پر قسمت آزما سردار جُنید [رکّ بآں] نے شہر پر قبضہ کر لیا، مگر تقریباً ۵۲۴۱ء میں اسے شکست ہوئی اور یہ شہر قطعی طور پر حکومت عثمانیہ کے زیر نگیں آ گیا ۔

اس شہر کی بعد کی تاریخ کوئی عام دلچسپی نہیں رکھتی ۔ ۳۱ ستمبر ۲۷۴۱ء کو وینس کے بحری بیڑے نے پیترو مسینیجو Pietro Mocenigo کی سرکردگی میں سمرنا پر حملہ کر کے اسے لوٹا اور آگ لگا دی (Hopf: *Chroniques Gréco-Romanes*، ص ۲۰۷؛ Cippico: *Delle Guerre de' Veneziani nell' Asia*، ص xxvi ببعد؛ Zinkeisen: *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۲ : ۵۰۳) ۔ اس کے بعد یورپی بحری طاقتوں کی ترکوں سے جو بحری جنگیں ہوئیں ان میں یورپی باشندوں کی کثرتِ تعداد کو مدّنظر رکھتے ہوئے یورپی طاقتوں کو اس شہر پر حملہ کرنے سے کئی بار احتراز کرنا پڑا، مثلاً جب خیاؔز (Chios) کے سقوط کے بعد ترکی بحری بیڑہ خلیج سمرنا میں پیچھے ہٹ آیا تو وینس والوں نے ۴۹۶۱ء کے موسمِ خزاں میں سمرنا پر حملہ کرنے سے ہاتھ روک لیا (Kantemir: *Gesch. des Osman. Reiches*، ص ۹۳۹؛ Zinkeisen: وہی کتاب، ۵ : ۱۷۵) اور ۰۷۷۱ء میں جب روسیوں نے چشمہ Česhme کے پاس ترکی بیڑے کو تباہ کیا (Ypsilanti: Tà μετὰ τὴν ἅλωσιν، ص ۴۶۶ ببعد؛ قبّ ہامر v. Hammer: *Gesch. d. Osman. Reiches*، ۸ : ۳۰۸) تو انھوں نے بھی یہی کیا ۔ سمندر کی جانب سے اس قسم کے حملوں کی روک تھام کے لیے بابِ عالی نے وینس سے لڑائی کے دوران میں درۂ دانیال کی جنگ (۶۲ جون ۶۵۶۱ء) کے بعد آبنائے کے تنگ ترین حصّے میں راس سنجق بورنو پر دفاعی استحکامات تعمیر کیے، جنھیں سنجق قلعہ سی (سلامی لینے والا قلعہ) یا ینگی قلعہ کہا جاتا تھا ۔ یہ استحکامات ۰۱ جولائی ۸۸۶۱ء کے زلزلے میں بالکل تباہ ہو گئے اور پھر انھیں کچھ نامکمل طور پر دوبارہ تعمیر کیا گیا ۔ زمانۂ حال میں یہاں دوبارہ توپیں نصب کی گئیں اور بحری سرنگیں بچھا کر ناکہ بندی کر دی گئی ۔

خشکی کی طرف سے جلالی اور رعایا کے سرکش قبائل نے سمرنا کو کئی بار لوٹا ۔ یہ لوگ سترھویں صدی کی ابتدا سے اناطولیہ کے لیے وبالِ جان بنے ہوئے تھے، مثلاً ۰۰۶۱ء میں قلندر اوغلو اور قرہ سعید کی فوجوں نے لوٹ مار مچائی (Sandys: *Travailes*، طبع ششم، لنڈن ۸۵۶۱ء، ص ۲۱؛ قبّ ہامر v. Hammer: وہی کتاب، ۴ : ۳۹۸)؛ ۵۲۶۱ء میں قرنی کے جنّت اوغلو نے (Roe: *Negotiations*، ص ۳۱۰؛ Zinkeisen: وہی کتاب، ۴ : ۵۵ ببعد) اور ۶۳۷۱ء میں خوناس کے صاری بک اوغلو نے (Pococke، ج ۲، حصّہ ۲ : ص ۳۸؛ Ipsilanti: وہی کتاب، ص ۳۳۴) ۔ بلادِ بربر کے بحری قزّاقوں کی بار بار آمد و رفت سے بھی لوگ اسی طرح خائف رہتے

تھے، کیونکہ جب تک فرانسیسیوں نے الجزائر فتح نہیں کر لیا باب عالی کی طرف سے ان بحری قزاقوں کو اجازت تھی کہ وہ اپنے جہازران سمرنا اور اس کے آس پاس کے علاقوں سے بھرتی کر لیا کریں [؟] (Dumont : *Voyages*، ۱۶۹۹ء، ۳ : ۱۰۶ ببعد؛ Tournefort، ۲ : ۱۹۸؛ جودت : تاریخ، ۳ : ۲۳ و ۷ : ۱۸۳ و ۱۰ : ۲۳۳) ۔ سترھویں صدی میلادی میں سمرنا کی یہودی آبادی میں سے ایک مسیحی ملحد ساباتائی صبی Sabbatai Şebi اٹھا، جس نے دونمہ Dönme [رَکْ بآن] (باطنی مسلمان یہودی) فرقے کی بنا ڈالی ۔ اس کے پیرووں میں سے کچھ لوگ اب بھی پائے جاتے ہیں (قب سمرنا کے انگریزی قنصل Rycaut کا معاصر بیان، جو Knolles کی *History of the Turks* کے ملحقات، ۲ : ۱۷۳ ببعد میں درج ہے).

اس شہر میں دو بار زلزلہ آیا اور دونوں مرتبہ یہ شہر تقریباً بالکل تباہ ہو گیا ۔ پہلے زلزلے میں، جو ۱۰ جولائی ۱۶۸۸ء / ۱۲ رمضان ۱۰۹۹ھ کو آیا، سنجق قلعہ سی سمندر کی لہروں میں غرق ہو گیا، زیادہ تر عمارتیں گر گئیں اور ہزاروں لوگ، کم از کم پانچ ہزار نفوس، شکستہ عمارتوں میں دب کر فنا ہو گئے (راشد : تاریخ، ۱ : ۱۳۷ الف؛ Rycaut : *Turkish History*، ص ۳۰۱ ببعد؛ Carayon : *Relations inédites des Missions de la Compagnie de Jésus*، ص ۲۹۱ ببعد؛ Pacificus Smit : *Vier jaren in Turkije*، ص ۱۷۸ ببعد، ۲۳۶ ببعد؛ De la Motraye : *Voyages*، ۱ : ۱۸۲ ببعد؛ Slaars، ص ۷۶، ۱۲۸) ۔ دوسرا زلزلہ ۳ اور ۵ جولائی ۱۷۷۸ء کو آیا ۔ اس میں بھی، خصوصاً گرتی ہوئی عمارتوں میں آگ لگ جانے کی وجہ سے، اسی قدر نقصان ہوا (Björnståhl : *Briefe*، ۳ : ۱۳۱ تا ۱۳۷؛ Slaars، ص ۱۲۲ ببعد) ۔ اس کے علاوہ وہ بلوہ بھی کچھ کم خطرناک نہ تھا جو ۱۳ مارچ ۱۷۹۷ء کو سیفالونیا کے باشندوں (Cephaloniots) اور کروٹ کروات (Croats) کے درمیان جھگڑا ہو جانے کی وجہ سے برپا ہوا؛ چنانچہ شہر میں آگ لگ گئی اور بہت سے لوگ مارے گئے (جودت : وہی کتاب، ۶ : ۲۲۰؛ Zinkeisen : وہی کتاب، ۷ : ۱۳ ببعد) ۔ باب عالی اور مصر کے درمیان جنگ (۱۹ فروری ۱۸۳۳ء) کے دوران میں ابراہیم پاشا جب ترکوں کو قونیہ پر ۲۱ دسمبر ۱۸۳۲ء کو شکست دے کر کوتاهیہ کی طرف بڑھا تو اس کے گماشتوں نے محمّد علی [خدیو مصر] کی طرف سے سمرنا پر قبضہ کر لیا، لیکن چند ہفتوں بعد وہ اسے چھوڑ کر چلے گئے (Rosen : Gesch. der Türkei، ۱ : ۱۷۱) [پہلی جنگ عظیم کے بعد کچھ عرصے تک ازمیر پر یونانیوں کا قبضہ رہا، لیکن ستمبر ۱۹۲۲ء میں غازی مصطفی کمال پاشا نے انہیں وہاں سے نکال کر اسے دوبارہ ترکی مملکت میں شامل کر لیا].

سمرنا میں تاریخی یادگاریں بہت ہی کم ہیں؛ آثار قدیمہ میں سے کوئی قابل ذکر چیز باقی نہیں رہی ۔ وہ ایمفی تھیئٹر amphitheatre اور سرکس circus، جس میں سمرنا کا مربّی قدّیس پولی کارپ Polycarp مارا گیا تھا، دونوں سترھویں صدی میں تباہ کر دیے گئے اور ان کا مال مسالہ بزستان [یعنی مسقّف نخّاس] اور وزیر خان (دیکھیے بیانِ ذیل) کی تعمیر میں لگا دیا گیا ۔ پولی کارپ کی مزعومہ قبر کو، جو سرکس کے قریب تھی، اٹھارھویں صدی کی ابتداء میں بدل کر ایک مسلمان ولی کی تربت قرار دے دیا گیا ۔ بوزنطی عہد کا قلعہ، جو جبلِ باغوش Pagus پر واقع ہے، سالہا سال سے غیر آباد ہے اور کسمپرسی کی حالت میں ویران ہوتا چلا جا رہا ہے، قدیم مسجد اور بڑا حوض (قرق دیرک)، جو دونوں غالباً بوزنطی اصل کے ہیں، ویران ہو چکے

ہیں اور جون وتاسز John Vatatzes کے اس تاریخی کتبے کو جو اس کی بنیاد رکھتے وقت نصب کیا گیا تھا نیز اس قدیم اور عظیم سر کو جسے امیزان (Amazon) کا سر کہا جاتا تھا اور جو پہلے قلعے کے صدر دروازے کی دیوار میں چنا گیا تھا اور شہر کا امتیازی نشان سمجھا جاتا تھا حال ہی میں بڑی بے دردی سے تباہ کر دیا گیا ہے۔ ترک اس سر کو قیدفا ملکۂ سبا کا سر خیال کرتے تھے؛ چنانچہ وہ اس قلعے کو قیدفا قلعہ سی کہتے تھے، جو عام لوگوں کی زبان میں بگڑ کر قطیفہ قلعہ سی (مخمل کا قلعہ) بن گیا ہے۔ یہاں کی متعدد مساجد میں سے (جن میں تقریباً بیس بڑی اور چھیالیس چھوٹی مسجدیں ہیں) مندرجۂ ذیل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں: حصار جامع، ... شادِروان جامع، کِستانہ بازاری جامع، ... سہ کمر آلتی جامع، حاجی حسین جامع، وزیرخان اور بزستین Bezistin کی بڑی کاروانسرائیں (۱۶۷۵ تا ۱۶۷۷ء میں صدرِ اعظم احمد کوپرولو نے تعمیر کرائی تھیں)۔ دیگر قدیم خانوں (یعنی سراؤں) میں سے درویش اوغلوخان، مَلّمہ‌خان اور قرہ عثمان‌زادہ خان قابلِ ذکر ہیں۔ سمرنا کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہاں کے فرنگی حصّے میں متعدد مسقّف بازار ہیں، جنھیں فرخانہ کہتے ہیں جو (فرنگ خانہ کی بگڑی ہوئی صورت ہے)۔ ۱۱۰۸ھ / ۱۶۹۶ - ۱۶۹۷ء) میں سمرنا میں سونے کی اشرفیاں اور چاندی کے قروش بنانے کے لیے ایک ٹکسال قائم کی گئی، لیکن چند سال بعد بند کر دی گئی (راشد: تاریخ، ۱: ۲۲۶ الف؛ قب اسمٰعیل غالب: تقویمِ مسکوکاتِ عثمانیہ، عدد ۵۹۷ تا ۹۰۰)۔ سترھویں صدی میں سمرنا نے اس لحاظ سے بڑی اہمیت حاصل کر لی کہ اس سر زمین کی پیداوار اور اندرونِ ملک کی مصنوعات (یعنی گوند، انجیر، روئی، خشخاش، افیون، بلوط کا کچّا پھل [valonia جو دباغت (چمڑا رنگنے کے کام آتا ہے]، اصل السُّوس، قالین، وغیرہ) یہاں سے باہر بھیجی جاتی تھیں۔ زیادہ دور کے علاقوں کی مصنوعات مثلاً ایران کے ریشمی اور انقرہ کے اونی کپڑے اُن دنوں بھی اور آج تک بھی سمرنا کے راستے سے مغرب کو جاتے ہیں۔ بہت سے انگریز اور ولندیزی تاجر وہاں آ کر آباد ہو گئے۔ انگریزوں کی نوآبادی نے اس ملک کی اقتصادی اور ثقافتی ترقی میں بہت کام کیا ہے۔ ایران اور انقرہ کے ساتھ تجارت کی وجہ سے بہت سے ارمنی یہاں آ کر بس گئے۔ دلّالی کا کام یہودیوں (صِفَردیم) سے مخصوص تھا۔ یورپی لوگ شہر کے فرنگی محلّے میں رہتے تھے اور وہاں اپنے وطن کی طرح پوری آزادی کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے، بعد میں یونانیوں کی ایک مضبوط تاجر جماعت بھی ان سے آ ملی اور مسلمان عنصر بتدریج دب میں بنتا ہوتا چلا گیا؛ چنانچہ اس شہر کا نام کیور اِزمیر (کیور = ”کافر سمرنا“) پڑ گیا؛ شہر کا وہ حصّہ جہاں رودس Rhodes کے باشندے آباد تھے پہلے ہی تیمور کے عہد سے اس نام سے پکارا جاتا تھا، (ازمیر گبران، در شرف‌الدین [ظفر نامہ])، اس کے مقابلے میں شہر کا بالائی حِصّہ مسلمانوں کے قبضے میں رہا۔ [۱۹۱۹ - ۱۹۲۰ء میں] اس شہر کی آبادی کا اندازہ تین لاکھ تھا، جس میں نوّے ہزار مسلمان، ایک لاکھ دس ہزار یونانی، تیس ہزار یہودی، پندرہ ہزار ارمنی اور پچپن ہزار غیر ملکی تھے، جن میں تیس ہزار یونانی بھی شامل تھے۔ [گذشتہ سالوں میں ازمیر کی آبادی برابر بڑھتی رہی؛ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں باشندوں کی کل تعداد ۱۵۳۹۲۴ تھی؛ ۱۹۳۵ء میں ۱۷۰۹۵۹؛ ۱۹۴۰ء میں ۱۸۴۳۶۲؛ ۱۹۴۵ء میں ۱۹۸۳۹۶؛ اور ۱۹۵۰ء میں ۲۳۰۵۰۸؛ ۱۹۳۵ء کی تقریباً دو لاکھ آبادی میں سے ۱۵۷۰۰۰ کی مادری زبان ترکی تھی، ۱۰۷۶۱ کی یونانی اور ۳۳۲۸ کی

فرانسیسی - پوری ولایت ازمیر کی آبادی چھے لاکھ نہتّر ہزار ہے، جس میں تقریباً ساڑھے چھے لاکھ مسلمان، تقریباً سولہ ہزار یہودی اور تقریباً دو ہزار کیتھولک عیسائی (اطالوی وغیرہ) شامل ہیں].

مآخذ: (۱) ابن بطوطه: *Voyages*، ۲: ۳۰۹ تا ۳۱۲؛ (۲) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۴۰؛ (۳) B. F. Slaars: *Étude sur Smyrna*، سمرنا ۱۸۶۸ء؛ (۴) Storari: *Guida con cenni storici di Smirna*، تورنو Torino ۱۸۵۷ء؛ (۵) Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*، ص ۴۷ ببعد؛ (۶) Paul Ricaut: *The present State of the Greek and Armenian Churches*، لنڈن ۱۶۷۹ء، ص ۳۳ تا ۶۱؛ (۷) Spon: *Voyage*، ۱: ۳۰۲ ببعد؛ (۸) Cornelis de Bruyn: *Reizen* (Delft ۱۶۹۸ء)، ص ۲۲ تا ۲۹؛ (۹) De la Motraye: *Voyages*، ۱: ۱۷۸ تا ۱۸۶؛ (۱۰) Tournefort: *Voy. du Levant*، ۲: ۱۹۶ تا ۲۰۲ (ایمسٹرڈم Amsterdam ۱۷۱۸ء)؛ (۱۱) R. Pococke: *Description of the East*، ۲/۲: ۳۳ تا ۳۹؛ (۱۲) Björnståhl: *Briefe*، ۶: ۱۵ ببعد؛ (۱۳) Chandler: *Travels*، طبع ثانی، ص ۵۵ ببعد؛ (۱۴) Choiseul - Gouffier: *Voy. pittoresque de la Grèce*، ۱: ۲۰۰ تا ۲۰۳؛ (۱۵) Dallaway: *Constantinople Ancient and Modern*، ص ۱۹۶ تا ۲۰۷؛ (۱۶) De Laborde: *Voy. de l'Asie Mineure*، ص ۳ تا ۹؛ (۱۷) Prokesch von Osten: *Denkwürdigkeiten aus dem Orient* (شٹٹگارٹ Stuttgart ۱۸۳۶ تا ۱۸۳۷ء)؛ (۱۸) Arundell: *Discoveries in Asia Minor* (لنڈن ۱۸۳۴ء)، ۲: ۳۵۳ تا ۴۲۵؛ (۱۹) سمرنا کی تجارت کے متعلق: Lemonidi: *Le commerce de la Turquie*، s. l. ۱۸۳۹ء؛ (۲۰) Scherzer: *Smyrna*، Wien ۱۸۷۳ء؛ (۲۱) Démétrius Georgiadès: *Smyrne et l'Asie Mineure*، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۲۲) W. Heyd: *Hist. du Commerce du Levant*، اشاریہ؛ (۲۳) F. Rougon: *Smyrne*، پیرس ۱۸۹۲ء؛ (۲۴) *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel* verzameld door K. Heeringa, 1, II (*Rijks Geschiedkundige Publicatiën*، شمارہ ۹ تا ۱۰، ۲۳، 's-Gravenhage ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۷ء)؛ (۲۵) غیر ملکی قوموں کی تاریخ کے لیے دیکھیے: Lüdeke: *Glaubwürdige Nachrichten von dem Türkischen Reiche nebst der Beschreibung eines zu Smyrna errichteten Evangelischen Kirchenwesens*، لائپزگ ۱۷۷۰ء؛ (۲۶) Steinwald: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Evangelischen Gemeinde in Smyrna*، برلن بدون تاریخ؛ (۲۷) M. A. Perk: *De Nederlandsche Protestantsche Gemeente te Smirna*، لائڈن ۱۹۱۰ء؛ (۲۸) قدیم نظریے de Bruyn، Tournefort، نیز Choiseul-Gouffier اور de Laborde کی تصانیف میں ہیں؛ (۲۹) Storari (۱۸۵۶ء) اور Lamech Saad (۱۸۷۱ء) کے نقشے؛ [(۳۰) آ، ترکی، بذیل مادہ اور وہ ماخذ جو وہاں مذکور ہیں].

(J. H. MORDTMANN)

ازنیق: قدیم اور بوزنطی نیکیا Nicaea (ابن خرداذبه اور الادریسی: نیقیة) - عربوں نے ۷۱۷ء اور ۷۲۵ء میں روم کی مملکت پر اپنے ابتدائی حملوں کے دوران میں اس شہر کا ناکام محاصرہ کیا (Theophanes، طبع de Boor، ۱: ۳۹۷، ۴۰۵ ببعد) اور ۱۰۸۱ء کے آغاز میں یہ سلیمان بن قتلمش سلجوقی کے قبضے میں آ گیا، جس نے یہاں رہایش اختیار کر لی۔ ۱۰۹۶ء میں سلیمان کے بیٹے اور جانشین آلپ ارسلان نے نیقیة کے سامنے ان پہلے صلیبیوں کو شکست فاش دی جن کی قیادت والٹر ہابے نشتز Walther Habenichts کر رہا تھا، مگر آیندہ سال یہ شہر صلیبیوں کا مقابلہ نہ کر سکا، جن کی

سرکردگی گوڈفری Godfrey de Bouillon کے ہاتھ میں تھی؛ چنانچہ ۱۹ ۔ ۲۰ جون ۱۰۹۷ء کو اس شہر نے بوزنطیوں کی اطاعت قبول کر لی، جو صلیبیوں کے حلیف تھے۔ عثمانی حملے کے وقت تک بوزنطی اس شہر پر قابض رہے۔ کہتے ہیں کہ سلطان عثمان اوّل نے نیقیۃ پر حملہ کیا تھا، لیکن اس پر ترکوں کا قبضہ اورخان کے عہد میں ایک طویل محاصرے کے بعد ۷۳۱ھ / ۱۳۳۱ء ہی میں ہو سکا۔ کچھ دنوں کے لیے اورخان نے اس شہر کو اپنا دارالحکومت بنایا (عاشق پاشازادہ اور Leunclavius : *Hist.*، ص ۱۹۵؛ قب Nicephorus Gregoras، ۲ : ۵۰۸ ببعد)۔ ۱۴۰۲ء میں تیمور کی فوج کے ایک حملہ آور دستے نے شہر پر قبضہ کر کے اسے ویران کر دیا (Ducas، ص ۷۲؛ شرف الدین : ظفرنامہ، ۲ : ۴۵۴)، لیکن اس صدمے کے بعد یہ پھر ابھرا؛ چنانچہ شہزادہ مصطفیٰ کی بغاوت کے وقت اسے ایک آباد اور خوشحال شہر بتایا گیا ہے (Leunclavius : *Hist.*، ص ۵۲۵، سطر ۴۶)؛ کہتے ہیں کہ بایزید ثانی نے اپنے والد محمّد ثانی کی وفات کے بعد تخت سے دست بردار ہونے اور نیقیۃ میں گوشہ نشین ہونے کا ارادہ کیا تھا۔

اس شہر کا زوال تقریباً سترھویں صدی کے وسط سے شروع ہوا۔ یہاں کی آبادی، جو اس وقت تخمیناً ۱۰۰۰۰ تھی (بقول Grelot)، گھٹتے گھٹتے اب صرف ۱۵۰۰ رہ گئی ہے۔ چینی کی ٹائلوں کی صنعت، جو کبھی بڑے زوروں پر تھی اور جسے Otter (*Voyage en Turquie*، ۱ : ۴۴) نے ۱۷۳۶ء میں جاری دیکھا تھا، اب بند ہو چکی ہے۔ اس صنعت کی صرف خفیف سی یادگار، جسے اب کوئی سمجھتا بھی نہیں ہے، اس شہر کے نام چینی زلیک میں باقی ہے، جو عوام میں مشہور ہے (اور جس کی اصل ''چینی ازنیق''، ''faience Iznik'' ہے [قب اولیا چلبی، ابوبکر فیضی وغیرہ، جو اس شہر کا ایک اور نام ''چین ماچین روم'' بتاتے ہیں]۔ موجودہ گاؤں فصیل شہر کے اندر تھوڑے سے رقبے میں آباد ہے اور یہ اپنے ضلع کے ولایت خداوندگار (Brussa) میں یکی شہر کی قضاء کا ایک ناحیہ ہے، حالانکہ پہلے ازنیق قوجہ ایلی کی ایالت کی ایک قضا کا صدر مقام تھا۔ عام انحطاط نے قدیم عمارات پر بھی اثر ڈالا ہے، اس کا وہ حصہ جو بہترین حالت میں محفوظ ہے وہ رومی اور بوزنطی دیواریں ہیں جن کی ایک دوہری فصیل ہے (جس کا سب سے اچھا بیان Prokesch اور Texier نے دیا ہے (اس کی بابت قب Körte : *Mitt. des Deutsch. Arch. Instituts*، ایتھنز Athens، ۲۴ : ۳۹۸ تا ۴۰۹)۔ ان دیواروں کے عظیم الشّان دروازے اور ۲۳۸ برج ہیں (Texier)۔ ان دفاعی استحکامات کا بوزنطی حصّہ لیو Leo ثالث اسوری (Isaurian) کے عہد کا ہے، جس نے ۷۲۶ء (*Corp. Inscr. Graec.*، شمارہ ۸۸۶۴) کے عربی حملے کے بعد انھیں تعمیر کیا تھا؛ میخائیل Michael ثالث نے ۸۵۸ھ میں اور بعد میں Theodore Lascaris (*Corp. Inscr. Graec.*، شمارہ ۸۷۴۵ تا ۸۷۴۷) نے ان کی تکمیل اور اصلاح کی۔ جن اداروں کی بنیاد سلطان اورخان نے رکھی تھی ان میں سے صرف ایک مدرسہ اب تک استعمال میں ہے؛ مسجد (جسے سنان نے سلیمان اوّل کے حکم سے دوبارہ تعمیر کیا) صدیوں سے اپنے لنگرخانے سمیت کھنڈر ہو چکی ہے؛ جندرلی خیرالدین پاشا کے خاندان کی عمارتوں میں سے یشل جامع (جو ۷۸۰ تا ۷۹۴ھ میں تعمیر ہوئی) اور مکرمہ خاتون کی مسجد، جو [بانی سلسلۂ اشرفیہ] اشرف زادہ [عبداللہ] رومی کے نام سے (جو محمّد ثانی کے عہد میں گزرے ہیں [۷۵۲ تا ۸۷۳ھ / ۱۳۵۳ تا ۱۴۶۹ء، دیکھیے اشرفیہ، در اا، ترکی]؛ قب *Mitt. d. Seminars f. Or. Sprachen zu Berlin*، ۲ : ۱۶۳)

منتسب ہے، اچھی خاصی حالت میں محفوظ ہیں؛ مقبرۂ اشرف‌زادہ کی زیارت کے لیے اب بھی لوگ بکثرت آتے ہیں۔ اُن تین گرجوں میں سے جو سولھویں صدی کے آخر تک یونانیوں کے پاس تھے (Crusius : *Turco-graecia*، ص ۲۰۳)، سینٹ تھیوڈوری St. Theodori اور سینٹ جارج St. George کے دو گرجے تو اب نیست و نابود ہو چکے ہیں؛ تیسرا گرجا، جو Κοίμησις τῆς Παναγίας کا گرجا ہے اور جسے ۱۸۰۷ء میں دوبارہ تعمیر کیا گیا تھا، نویں صدی میلادی کی ایک بوزنطی عمارت ہے، جس میں گیارھویں صدی میں کچھ اضافے کیے گئے ہیں۔ یہ عمارت اپنی قدیم رنگ برنگ کی پچّی‌کاری کی وجہ سے دلچسپ ہے۔

[عثمانی ترکوں کے عہد حکومت میں ازنیق عرصے تک علم و ہنر کا مرکز رہا۔ یہاں کئی نامور شعراء پیدا ہوے، جن میں قطبی، صدری چلبی، قربی اور خیالی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ یہاں متعدد مدارس تھے، جن میں داؤد القیصری، تاج الدین الکردی اور قرہ علاءالدین کے سے بلندپایہ علماء درس دیتے رہے۔ مدارس کا یہ درخشاں زمانہ سلطان محمّد فاتح کے دور تک قائم رہا۔ ازنیق مشایخ صوفیہ کا بھی مرکز رہا؛ اگرچہ ان مختلف طریقوں میں جو یہاں رائج تھے بعد میں اشرف‌زادہ رومی کے قدریہ طریقے کو عروج و غلبہ حاصل ہو گیا]۔

مآخذ: (۱) ابن خُرّداذبہ، ص ۱۰۷؛ (۲) ابن بطوطة، مطبوعۂ پیرس، ۲ : ۳۲۲ تا ۳۲۵؛ (۳) Busbecq : *Epistolae*، مطبوعۂ Plantin ۱۵۸۸ء، ورق ۳۱ الف؛ (۴) Grelot : *Relation nouvelle d'un Voyage à Constantinople*، ص ۳۵ تا ۴۷؛ (۵) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۳ : ۷ تا ۱۰؛ (۶) کاتب چلبی : جہان نما، ص ۶۶۳ ببعد؛ (۷) Paul Lucas : *Voyage dans la Grèce, l'Asie Mineure, etc.* (ایمسٹرڈم Amsterdam ۱۷۱۳ء)، ۱ : ۶۵ تا ۷۲؛ (۸) Pococke : *Description of the East*، ۲/۲ : ۱۲۱ تا ۱۲۳؛ (۹) Sestini : *Voyage dans la Grèce asiatique* (پیرس ۱۷۸۹ء)، ص ۲۱۳ تا ۲۲۰؛ (۱۰) v. Hammer : *Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa* (Pesth ۱۸۱۸ء)، ص ۹۹ تا ۱۲۰ و *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۱ : ۱۰۱ تا ۱۰۸؛ (۱۱) Kinneir : *Journey through Asia Minor*، ص ۲۲ تا ۳۱؛ (۱۲) محمّد ادیب : مناسک الحجّ (استانبول ۱۲۳۲ھ)، ص ۶۶ تا ۷۲؛ (۱۳) Prokesch von Osten : *Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient*، ۳ : ۱۰۵ تا ۱۲۳؛ (۱۴) Leon de Laborde : *Voyage de l' Asie Mineure*، ص ۳۶ تا ۴۳؛ (۱۵) Texier : *Descr. d. l'Asie Mineure*، ۱ : ۳۰ تا ۵۸؛ (۱۶) *Ausland*، ۱۸۵۵ء، ص ۶۸۶ ببعد؛ (۱۷) سالنامۂ خداوندگار ۲۱ : ۳۱۳ تا ۳۱۶؛ (۱۸) v. d. Goltz : *Anatolische Ausflüge*، ص ۳۰۶ تا ۵۳۳؛ تصاویر اور نقشے Pococke، de Laborde اور Texier کی کتابوں میں دیے گئے ہیں؛ یونانی گرجے کے لیے دیکھیے : (۱۹) Oskar Wulff : *Die Koimesiskirche in Nicaea und ihre Mosaiken*، سٹراس برگ Strassburg ۱۹۰۳ء؛ نیز (۲۰) Ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως εἰς Νίκαιαν ὑπὸ Θ. Καβαλιέρου Μυρχουΐζου، قسطنطینیہ ۱۹۰۹ء؛ [(۲۱) اٰ، ترکی، بذیلِ مادّہ، جہاں بعض جدید اور اہمّ ماخذ مذکور ہیں]۔

(J. H. MORDTMANN)

الأزْهَر : (الجامع الازہر) یہ عظیم مسجد، جس کے نام الازہر کے معنی ''نہایت روشن'' ہیں، زمانۂ حاضرہ کے قاہرہ کی سب سے بڑی مساجد میں شامل ہے (اس نام میں شاید [حضرت] فاطمة [الزہراءؓ] کی طرف تلمیح ہے، اگرچہ ایسی کوئی پرانی دستاویز موجود نہیں جس سے اس بات کی تصدیق ہو سکے)۔ یہ علمی مرکز، جس کی بنیاد چوتھی صدی ہجری / نویں صدی میلادی میں فاطمی خلفاء کے زمانے میں

رکھی گئی، ظاہر ہے کہ ابتداء میں اسماعیلی [فقہ و دینیات کا مرکز] تھا۔ سنّی ایوبیوں کے عہد میں اسماعیلیت کے خلاف جو ردّ عمل ہوا اس سے اس کی روشنی مدّھم پڑ گئی تھی، لیکن سلطان بیبرس کے عہد سے اس کی سرگرمیاں تازہ ہو گئیں۔ اس وقت سے یہ سنّیوں کا علمی مرکز بن گیا۔ اس جامعہ کے عالمگیر اثر و رسوخ کی وجہ ایک طرف تو یہ ہے کہ قاہرۃ کا شہر جغرافی اور سیاسی حیثیت سے (بالخصوص بغداد کی عباسی خلافت کے سقوط کے بعد سے) خاص اہمیّت کا مالک ہے، جو علماء اور طلبہ کو دور دور سے اپنی طرف کھینچتا ہے اور مغرب سے آنے والے عازمینِ حج و زیارت کی جاے قیام ہے، اور دوسری جانب اس کے مقبول ہونے کی وجہ خود اس مسجد کی وسعت اور شہر کے اس حصے میں واقع ہونا ہے جو انیسویں صدی تک شہر قاہرۃ کا مرکز تھا۔ مملوکوں کے عہد میں یہ جامعہ بھی بہت سی اور درسگاہوں میں سے ایک تھی، لیکن عثمانلی ترکوں کے دورِ اقتدار میں جب قاہرۃ کی دوسری درس گاہیں قریب قریب سب ختم ہو گئیں تو اس جامعہ کو ترقی کا موقع مل گیا اور اس نے مصری دارالحکومت میں ایسی واحد درسگاہ کی حیثیت حاصل کر لی جہاں عربی زبان اور علوم دینیّہ کی درس و تدریس قائم و جاری رہ سکتی تھی۔ اٹھارھویں صدی میلادی سے اس درسگاہ میں اگرچہ تنویرِ ذہنی کے طریقے رو بہ زوال ہو گئے، تاہم اس کی تنظیم میں وحدت و انضباط آ جانے سے اس میں ایک ہم آہنگ کلّیت کی شان پیدا ہو گئی، یعنی یہ بیک وقت ایک مدرسے اور ایک یونیورسٹی کا کام دینے لگی، لہٰذا اسی زمانے سے ہم اسے دنیاے اسلام کی سب سے بڑی دینی جامعہ سمجھ سکتے ہیں۔ بیسویں صدی میں یہ جامعہ اتنی بڑھ گئی کہ اپنی مسجد کی حدود میں نہ سما سکتی تھی، لہٰذا اس نے اسلامی تعلیم کی متعدد درسگاہوں کو اپنے سے ملحق کر لیا۔ قاہرۃ میں اس نے یونیورسٹی کے درجے کی کلّیات (faculties) قائم کر لیں اور مصر میں جا بجا ابتدائی اور ثانوی درجوں کے مدارس کھل گئے، جو براہِ راست اس سے متعلّق ہیں؛ چنانچہ ۱۹۵۳ء میں ان سب میں تیس ہزار طلّاب زیرِ تعلیم تھے، جن میں ۳۵۰۰ غیر ملکی تھے۔ اس کے علاوہ مصر سے باہر کی بعض درس گاہیں بھی الازہر کے دائرۂ اثر کے اندر کام کرتی ہیں۔ آج کل اس یونیورسٹی کے کام کو اس کے اساتذہ چلا رہے ہیں، جن میں سے بعض کو مختلف اسلامی ملکوں میں باہر بھیجا جاتا ہے۔ اس کے اثر و نفوذ کی اشاعت کا ذریعہ اس کا ماہانہ مجلّہ اور بالخصوص وہ غیر ملکی شاگرد اور طلّاب ہیں جو اس کے مختلف درسی نصابوں کی تکمیل کے لیے مصر آتے رہتے ہیں۔ ان طلّاب میں سے چند مصر ہی میں رہ جاتے ہیں، لیکن زیادہ‌تر اپنے اپنے ملکوں میں واپس چلے جاتے ہیں اور اس طرح عربی زبان کے علم اور سیاسی اور مذہبی اسلامی افکار کی نشر و اشاعت میں حصّہ لیتے ہیں.

عمارات اور سامان: جامع الازہر کی تعمیر کی اصل غایت سلطنت کے صدر مقام قاہرۃ کے لیے ایک عبادت گاہ مہیا کرنا تھا، جسے فتح مند فاطمی سپہ سالار جوہر الکاتب الصِّقلی ایک ایسا مستقل شہر بنانا چاہتا تھا جس میں اس کا آقا، یعنی فاطمی خلیفہ ابو تمیم معدّ المعزّ لدین اللہ، اپنے خدم و حشم اور عساکر کے ساتھ سکونت اختیار کر سکے۔ مسجد کی تعمیر جنوب کی طرف شاہی محل کے قریب ۲۳ جمادی الاولی ۳۵۹ھ / ۴ اپریل ۹۷۰ء کو شروع کی گئی اور دو سال تک جاری رہی۔ تکمیل کے فی الفور بعد ۷ رمضان ۳۶۱ھ / ۲۲ جون ۹۷۲ء کو اس مسجد کی افتتاحی تقریب ادا کی گئی، قبّہ اس کے کتبے کا متن، جو مسجد کے قبّے پر کندہ تھا اور اب

مٹ چکا ہے اور جس میں تاریخ بناء ٣٦٠ھ درج تھی (در المقریزی: خِطَط، قاہرہ ١٣٢٦ھ، ٤ : ٤٩ ببعد)۔ اس مسجد کو اکثر جامع القاہرۃ بھی کہتے تھے اور فی الحقیقت فاطمی عہد کے قاہرہ میں یہ اُسی حیثیت کی حامل تھی جو مصر۔ فسطاط میں عمرو بن العاص کی مسجد اور القطائع میں ابن طُولُون کی مسجد کو حاصل تھی۔ یہ تینوں مساجد اپنے اپنے محلّوں کا دینی مرکز تھیں، جو ان دنوں الگ الگ چھوٹے چھوٹے نواحی قصبے تھے۔ ان تینوں مسجدوں میں جمعے کی نماز ادا کی جاتی تھی اور وقتاً فوقتاً خلیفہ خطبہ پڑھواتا تھا۔ ٣٨٠ھ / ٩٩٠ء کے بعد نئی مسجد الجامع الانور (الحاکمی) کو، جو فاطمی زمانے کے قاہرۃ کے شمال میں تعمیر کرائی گئی تھی، وہی حقوق و مراعات حاصل تھے جو جامع الازہر کو۔ کئی فاطمی خلفاء الازہر کی ترقی کے لیے کوشاں رہے اور انہوں نے اسے تحائف و اوقاف سے مالا مال کر دیا۔ اصلی چھت کو جو بہت نیچی تھی، کسی نامعلوم وقت میں، مگر بناء کے تھوڑے ہی عرصے بعد، اونچا کر دیا گیا (خِطَط، ٤ : ٥٣)۔ العزیز نزار (٣٦٥ تا ٣٨٦ھ / ٩٧٦ تا ٩٩٦ء)، جس نے شاید تین تین دالانوں کے دو لیوانوں [ایوانوں] کا اضافہ کیا اور الحاکم بامر اللہ (٣٨٦ تا ٤١١ھ / ٩٩٦ تا ١٠٢٠ء) نے عمارات میں بعض اصلاحات کیں۔ ٤٠٠ھ / ١٠٠٩-١٠١٠ء کے ایک وقف نامے میں اس مسجد کے عملے کی تنظیم اور اس میں عبادت کے ساز و سامان پر روشنی ڈالی گئی ہے (لیکن تعلیم کے بارے میں نہیں؛ متن در خِطَط، ٤ : ٤٩ ببعد)۔ اسی دور میں وہ وسیع مرکزی صحن تعمیر ہوا جس کے ارد گرد ایرانی وضع کی محرابوں کی ڈیوڑھیاں (porticos) ہیں اور اسی طرح پانچ متوازی دالانوں (bays) کا وہ ایوانِ عبادت، جو دیوارِ قبلہ کی جانب ہے۔ تعمیر خشتی ہے، جس کی اینٹوں پر سادہ یا منقش پلستر کیا گیا ہے۔ صحن، ایوان نماز اور لیوانوں کی محرابیں پتلے پتلے ستونوں پر قائم ہیں، جو دوبارہ استعمال کیے گئے ہیں [یعنی یہ پہلے کسی اور عمارت میں نصب تھے]۔ اس سلسلے میں خلیفہ المستنصر، خلیفہ الحافظ (اصلاحات اور مغربی دروازے کے قریب سے فاطمی مقصورے کی جگہ کی تبدیلی) اور خلیفہ العامر (چوبی محراب، جو اب قاہرۃ کے عجائب گھر میں ہے) کی کارگزاریوں کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ اس تمام فاطمی عہد میں جامع الازہر اپنی تعلیمات کے ذریعے فاطمیوں کی اسماعیلی دعوت کے سلسلے میں بہت اہم کردار ادا کرتی رہی اور اسی لیے ایوبیوں کے عہد میں اہل سنت و الجماعت کے رَدِّ عمل سے اسے نقصان پہنچا (جو ٥٦٧ھ / ١١٧١-١١٧٢ء سے مصر کے حکمران رہے)۔ سلطان صلاح الدین نے اس مسجد کی بعض آرایشی چیزیں (جیسے محراب کی نقرئی پٹی) اتروا دیں اور یہاں اپنے نام کا خطبہ پڑھوایا۔ قاہرۃ میں جمعے کی نماز صرف جامع الحاکمی میں پڑھی جاتی تھی۔ اس مسجد کو کچھ عرصے کے لیے فرنگیوں (Franks) نے گرجا بنا لیا تھا، سلطان صلاح الدین نے اس میں از سرِ نو اسلامی عبادت جاری کی۔ الازہر کا وجود زوال پذیر ہونے کے باوجود قائم رہا (چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی میلادی کے آخر میں عبداللطیف بغدادی یہاں طب پڑھاتا تھا؛ دیکھیے ابن ابی اُصَیبعۃ، ٢ : ٢٠٧)، لیکن اس کی عمارتیں بے توجہی کی حالت میں پڑی ہوئی تھیں۔ مملوک سلاطین کے برسرِ اقتدار آنے سے صورت حال تبدیل ہو گئی: چنانچہ امیر عزالدین آیدمُر الحلّی، جو اس نواح میں رہتا تھا، الازہر کی تباہ حالی سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے سلطان الظاہر بیبرس کی مدد سے اس کی مرمّت کے بعض کاموں پر اپنے پاس سے روپیہ صرف

کیا اور سلطان مذکور نے ۶۶۵ھ/۱۲۶۶ء میں بعض اور باتوں کے علاوہ اس میں خطبہ پڑھنے کی دوبارہ اجازت بھی دے دی (*Corp. Inscr. Arab. Egypt*، ج ۱، شمارہ ۱۲۸) - سنّی معلّم رکھنے کے لیے کچھ اوقاف مخصوص کر دیے گئے اور اس طرح پھر الازہر میں جان پڑ گئی اور وہ توانائی آ گئی جس میں آج تک کوئی کمی نہیں ہوئی - ۷۰۲ھ/۱۳۰۲ - ۱۳۰۳ء کے مشہور اور تباہی خیز زلزلے میں اسے سخت نقصان پہنچا (''سقط'')، جس کے بعد امیر سلّار [اور بعد ازآں سلطان ناصر بن قلاوون] نے اس کی مرمّت کرائی - سنگ مرمر کا استعمال پہلی دفعہ المحراب کی مرمّت (اوائل چودھویں صدی میلادی، صحیح تاریخ غیرمعلوم) میں محتاط طریق پر کیا گیا، اگرچہ نفیس پتھر کی تین دوسری عمارتوں کی محرابوں میں، جو مسجد کے بیرونی رُخ کے مقابل بنائی گئیں اور بعد میں اسی میں شامل کر لی گئیں، سنگ مرمر کو اس طریق سے استعمال کیا گیا کہ عجیب شان پیدا ہو گئی ہے - یہ تین عمارتیں حسب ذیل ہیں: (۱) امیر طَیبَرس کا مدرسہ، جس کی بنیاد ۷۰۹ھ/۱۳۰۹ء میں مغربی دروازے کے دائیں جانب رکھی گئی؛ (۲) امیر آق بغا عبدالواحد کا مدرسہ، جو ۷۴۰ھ/۱۳۳۹ - ۱۳۴۰ء میں اسی دروازے کے بائیں جانب تعمیر ہوا اور (۳) خواجہ سرا جوہر القنقبائی کا دلکش مدرسہ، جو مسجد کے مشرقی گوشے میں تعمیر ہوا اور جس میں خواجہ سرا مذکور کو ۸۴۴ھ/۱۴۴۰ - ۱۴۴۱ء میں دفن کیا گیا - ۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء میں بھی بعض تعمیرات کا ذکر ملتا ہے اور ۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء کے قریب مقصورے ازسرنو تعمیر کیے گئے، عمارت میں کچھ اصلاحیں کی گئیں، غریبوں کو کھانا کھلانے کے لیے اور درس و تدریس کے لیے مستقل سرمایے کا بندوبست کیا گیا، مثلاً پانی کی ایک سبیل اور یتیموں کو قرآن پڑھانے کا انتظام - ایک چھوٹا منارہ، جو خطرناک طور پر ایک طرف جھک گیا تھا، گرا دیا گیا اور اسی وجہ سے تین مرتبہ ازسرِنو تعمیر کرایا گیا (۸۰۰ھ، ۸۱۷ھ، ۸۲۷ھ/۱۳۹۷ - ۱۳۹۸ء، ۱۴۱۴ - ۱۴۱۵ء، ۱۴۲۳ - ۱۴۲۴ء) - مؤخّرالذکر سال میں ایک حوض (صَہریج) اور اس کے ساتھ ایک طشتِ وضو (مِیضَئة) مسجد کے وسط میں تعمیر کیا گیا اور صحن مسجد میں چار درخت لگانے کی ناکام کوشش کی گئی - سلطان قائت بای نے بہت سے کام کرائے - اس نے مغربی دروازے کی جگہ ایک منارہ دار نفیس مسقّف دروازہ بنوایا (۸۷۳ھ/۱۴۶۹ء؛ *Corp. Inscr. Arab.*، ج ۱، شمارہ ۲۱)، بہت سے چھوٹے چھوٹے حجروں کو، جو چھتوں پر بن گئے تھے اور نہایت بدنما زوائد تھے، صاف کرا دیا (۸۸۱ھ/۱۴۷۶ء) اور عمارت کی سر تا پا تجدید کا حکم دیا (۹۰۱ھ/۱۴۹۶ء) - قانصوہ الغوری نے الازہر میں ایک اور منار کا اضافہ کیا، جس کی بدولت آج قاہرہ کے کثیر التعداد مناروں کے درمیان الازہر کو دور سے پہچانا جا سکتا ہے (۹۱۵ھ/ ۱۵۱۰ء) - اس دور میں تعلیم و تدریس کے لیے سرمایہ برابر مہیّا ہوتا رہا - جب عثمانلی ترکوں نے مصر کو سر کیا تو الازہر پر سلطان سلیم کی بھی نظرِ عنایت رہی - الازہر کی تاریخ میں اٹھارھویں صدی ویسی ہی اہمیّت کی حامل تھی جیسا کہ فاطمی دور؛ چونکہ اب الازہر کو مصر میں دینی تعلیم و تدریس کی اجارہ داری حاصل ہو گئی، لہٰذا مسجد خاصی وسیع کر دی گئی - عثمان کتخدا القزدوغلی (قاصد اوغلو) نے، جو ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء میں فوت ہوا، اندھوں کے لیے ایک قیام گاہ (زاویة العُمْیان) تعمیر کرائی، لیکن الازہر کا عظیم ترین مربّی عبدالرحمٰن کتخدا (یا کیخیا) (م ۱۱۹۰ھ/

۱۷۷۶ء تھا، جو اسی مسجد میں مدفون ہے)، جس نے حسب ذیل عمارتیں بنوائیں، اگرچہ وہ قدیم تعمیرات کے حسن کو نہیں پہنچتیں: ایوان نماز کی سمتِ قبلہ کی دیوار وسطی محراب کو چھوڑ کر، جو اب تک قائم ہے، گرا کر اس کے پیچھے ذرا اونچی کرسی دے کر سنگی محرابوں کے چار دالان در دالان (bays) اور بڑھا دیے۔ اس کے علاوہ ایک نئی محراب، ایک منبر، ایک حوض، بچوں کے لیے قرآن خوانی کا مدرسہ اور اپنا مقبرہ تعمیر کرایا۔ غریب طلّاب کے لیے خور و نوش اور اجناس کے عطیّات کا انتظام کیا۔ ایک نئے احاطے کے اضافے سے، جس میں ایک مسقّف پھاٹک تھا، مغرب کی طرف طیبرس اور آق بغا کے مدرسوں کو بھی اندر لے لیا گیا اور ان کی روکاریں از سرِ نو تعمیر کی گئیں (۱۱۶۷ھ / ۱۷۵۳ء).

الازہر کے طلّاب اور سب ملکوں کے طلّاب کی طرح وقتاً فوقتاً بازاروں اور گلی کوچوں میں مظاہرے کیا کرتے تھے؛ چنانچہ الجبرتی نے بیان کیا ہے کہ اس علاقے میں کوئی فساد ہوا تھا، جس میں انہوں نے بھی حصّہ لیا تھا۔ یہ بغاوت فرانسیسیوں کے خلاف اس وقت برپا ہوئی تھی جب وہ بونا پارٹ کی قیادت میں قاہرۃ پر قابض تھے (۱۰ جمادی الاولٰی ۱۲۱۳ھ / ۲۰ اکتوبر ۱۷۹۸ء)۔ جب اس بغاوت کو فرانسیسیوں نے فوراً بزور فرو کرنا چاہا تو الازہر اور اس کا نواحی علاقہ ہی مزاحمت کرنے والوں کا آخری مورچہ تھا۔ فرانسیسیوں کی آخری گولہ باری سے مسجد کو نقصان پہنچا اور فوج نے مسجد کی بےحرمتی بھی کی۔ محمّد علی کے عہد میں مصر کو دوبارہ اندرونی خودمختاری حاصل ہو گئی، مگر یہ الازہر کے لیے چنداں سودمند نہ ثابت ہوئی، کیونکہ اس کے اوقاف بیجا صرف کیے جانے لگے۔ بعد میں مصر کے خدیو اور پھر بادشاہ الازہر کے مربّی بن گئے اور انہوں نے اس کے معاملات کا اعلٰی اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اس کے بدلے میں وہ یہ امید رکھتے تھے کہ الازہر کے شیوخ ان کے قابو میں رہیں گے اور ان کی یہ امید عام طور پر پوری بھی ہوئی، چند موقعوں کے سوا، جب انہیں اچانک متکبّرانہ جسارت کا سامنا کرنا پڑا اور یہ واقعات آج تک موضوع بحث رہے ہیں۔ علی پاشا مبارک (الخطط الجدیدۃ، ۳ : ۱۳ تا ۲۶) نے ۱۸۷۵ء کے قریب الازہر کی عمارات اور وہاں کی زندگی کا تفصیلی نقشہ کھینچا ہے۔ اس دور میں قاہرہ کی بہت سی مسجدیں جس انحطاط اور بدحالی کا شکار تھیں اس سے مسجد الازہر بھی محفوظ نہ رہی۔ خدیو توفیق پاشا اور عباس حلمی پاشا نے مرمّت کے اہم کام کرائے۔ صحن اور اس کے گرد کی ڈیوڑھیوں کی مرمّت کی تاریخ ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۲ء ہے۔ مسجد کے مغربی کونے پر عباس حلمی پاشا نے عبدالرحمٰن کتخدا کے منار کو گرا کر اس کی جگہ ایک رواق تعمیر کرایا، جس پر اس کا نام کندہ ہے۔ یہ رواق ایک نہایت وسیع عمارت ہے، جس میں طلّاب کے اقامت خانے اور ایک مصلّٰی (oratory) بنا ہوا ہے (افتتاح در ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۸ء)۔ ۱۸۸۲ء میں عرابی پاشا کی شورش اور ۱۹۱۹ء میں برطانیہ کے خلاف معرکہ آرائی میں ازہریوں نے حصّہ لیا، تاہم ان ہنگاموں میں الازہر کی عمارات کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچا، البتہ مؤخّرالذّکر واقعے کے دوران میں درس و تدریس کا سلسلہ عارضی طور پر بند کر دیا گیا۔ ۱۹۲۵ء تک اس جامعہ میں طلّاب کی تعداد اتنی بڑھ گئی کہ درس کے بعض حصّوں کے لیے الازہر کو گرد و نواح کی مسجدوں سے کام لینا پڑا، جنھیں منسلکہ عمارات کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ ۱۹۳۰ء میں جب اعلٰی تعلیم کے تین کلّیے (faculties) الگ کیے گئے

تو ان کمیوں کو مسجد کے باہر قائم کرنے کے لیے مجبوراً قاہرۃ میں مساجد کے علاوہ اور عمارتیں بھی لے لی گئیں، لیکن جب مسجد کی پشت پر نئی عمارتیں (مع جدید لوازمات، یعنی درس کے کمرے، جن میں ڈسک اور بنچیں، کیمیاوی معمل (laboratory) وغیرہ موجود ہیں) تیار ہو گئیں تو ان عمارتوں کو خالی کر دیا گیا۔ ۱۹۳۵ - ۱۹۳۶ء میں الازہر کے شمال کی جانب عام انتظامی اغراض کے لیے ایک عمارت، نیز تین چار منزلہ عمارتیں تعمیر ہوئیں، جن کا مقصد یہ تھا کہ ابتدائی اور ثانوی مدارج کی درسگاہیں اور ایک طبی درسگاہ مع ایک ایسے شفاخانے کے مہیا کی جائے جس میں بیماروں کے رہنے کا بھی انتظام ہو۔ ۱۹۵۰ء میں پھر مشرق ہی کی طرف مجلس عظمی (Aula Magna) کے لیے اونچے منار کی ایک نئی عمارت تعمیر ہوئی، جس میں چار ہزار طلاب کے لیے گنجایش رکھی گئی تھی۔ اس کے علاوہ کلیۂ قانونِ شریعت کے لیے ایک عمارت بنائی گئی اور ۱۹۵۱ء میں عربی زبان کے کلّیے کے لیے عمارت تعمیر ہوئی۔ ۱۹۵۵ء میں، پھر مشرق ہی میں، کچھ پرانے مکان گرا دیے گئے، تا کہ آیندہ چل کر کلیۂ دینیات کے لیے (جو اس وقت تک محلۂ شبری میں ہے) جگہ نکالی جائے۔ آج کل بڑا کتب خانہ (مشتمل بر مخطوطات وغیرہ) آق بغا کے مدرسے میں ہے (جسے خدیو توفیق نے از سرِ نو تعمیر کرایا تھا)۔ نئی جمہوریۂ مصریہ کی معاشری حکمتِ عملی کو مدّ نظر رکھتے ہوئے عباسیہ کے قدیم میدان الغفیر میں غیرملکی طلاب کے لیے ایک "شہرِ جامعۃ" (University City) زیرِ تعمیر ہے (۱۹۵۶ - ۱۹۵۷ء)۔ یہ شہر ان طلاب کی مناسب سکونت کی سبیل پیدا کر دے گا جنھیں خود مسجد کے احاطے کے اندر جگہ نہ مل سکتی تھی یا جو شہر ہی میں جا کر اوقاف کے متولّیوں کی ذاتی جایدادوں یا اور لوگوں کے گھروں میں رات بسر کرتے تھے۔ نماز کا دالان اور صحن اب بھی غیر ملکی طلاب کے بعض درسوں یا مخصوص اسباق کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ بعض نو عمر ازہری طلاب اپنا آموختہ دہرانے کے لیے یہاں آ جاتے ہیں۔ وہ اِدھر اُدھر چلتے پھرتے یا فرش پر بیٹھ کر سبق یاد کرتے ہیں اور اس طرح جامع الازہر کی پرانی روایات کو قائم رکھتے ہیں۔ ان کی وجہ سے مسجد میں ہمیشہ بڑی چہل پہل نظر آتی ہے۔ علاوہ ازیں الازہری طلاب کے لیے ہر جگہ عصرِ حاضر کے مطابق ساز و سامان موجود ہے۔ اسی طرح صوبوں میں بھی مقامی درسگاہوں کے لیے مساجد کے باہر اپنی علیحدہ عمارتیں ہیں۔

مآخذ: [عربی] متون، جن میں اہمّ ترین حسب ذیل ہیں: (۱) المقریزی: الخطط، ۴: ۴۹ تا ۵۶، ۶۰ تا ۶۲، ۲۲۳ تا ۲۲۴؛ (۲) الجبرتی؛ (۳) علی پاشا مبارک اور دورِ حاضر کے لیے (۴) Van Berchem و (۵) Flury، جن کے حوالہ جات (۶) Creswell: *The Muslim Architecture of Egypt*، ۱ (آکسفورڈ ۱۹۵۲ء): ۳۶ تا ۶۴، میں نقشوں اور خاکوں کے ساتھ جمع کر دیے گئے ہیں؛ نیز دیکھیے (۷) Hautecoeur و Wiet: *Les mosquées du Caire*، پیرس ۱۹۳۲ء، دو جلدیں؛ (۹) حسن عبدالوہاب: تاریخ المساجد الأثریة، ۱، قاہرۃ ۱۹۴۶ء؛ نیز دیکھیے (۱۰) آآ، طبع اوّل، مقالہ "ازہر" فصل ۱۔

(۲) الازہر بطور عبادت گاہ و ملجا عوام: سب مساجد کی طرح الازہر کو بھی یہ دوگانہ حیثیتیں حاصل رہی ہیں۔ اس میں دن کی پنج وقتہ فرض نماز اور غیرمعمولی مواقع کی نمازیں بھی پڑھی جاتی تھیں۔ اس نقطۂ نگاہ سے اس کی تاریخ ملک کی تاریخ کے ساتھ وابستہ رہی ہے، یعنی مصیبت (مثلاً وبا، قحط یا جنگ) کے اوقات میں لوگ اللہ [تعالٰی] سے دعاء کرنے اور قرآن [پاک] یا البخاری کی مخصوص

قراءات کو سننے کے لیے یہاں جمع ہو جاتے تھے۔ یہ مسجد مہاجرین کے لیے بھی جاے پناہ کا کام دیتی رہی ہے (دیکھیے ابن ایاس، ۲ : ۱۷۷، ۳ : ۲۶۳ و ۳ : ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۶۷)۔ عصر حاضر میں بھی قومی اہمیت کے بعض واقعات کی تنظیم یہیں ہوئی۔ اس کی عمارتوں کی وسعت و گنجایش اور طلاب کی ہر وقت موجودگی بڑے بڑے اجتماعات کے لیے بہت مناسب تھی، مثلاً ۱۹۱۹ء کا اجتماع (دیکھیے مجلات الازہر، ۲۷ : ۳۹۶ تا ۴۰۰)۔ یہیں لوگوں نے جنگ فلسطین (۱۹۴۸ء) نیز ۱۹۵۱ - ۱۹۵۲ء میں نہر سویز پر انگریزوں کے خلاف بے قاعدہ (guerilla) جنگ میں جانے والے مجاہدین کا اعزاز و اکرام کیا۔ اس کے علاوہ الازہر غریبوں کے لیے گھر کا کام بھی دیتی ہے، جنھیں اس کی تعمیر کے بعد سے یہاں عارضی یا مستقل طور پر سر چھپانے کی جگہ ملتی رہی ہے۔ بہت سے لوگ رات کو یہاں قیام کیا کرتے تھے؛ چنانچہ المقریزی نے امیر سدوب ناظر الازہر کی مداخلت کے سلسلے میں لکھا ہے کہ اس نے ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ - ۱۴۱۶ء میں چاہا تھا کہ مسجد کو ان تمام طلاب یا غیر طلاب سے جو اس میں بود و باش رکھتے ہیں خالی کرا لیا جائے۔ اس کی اس مداخلت کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوٹ مار مچ گئی اور راے عامہ اس کے مخالف ہو گئی۔ پندرھویں صدی کے آغاز میں شہر قاہرۃ کے بعض باشندے، جن میں خوشحال لوگ بھی شامل تھے، رات بسر کرنے کے لیے، بالخصوص ماہ رمضان میں، یہاں آ جاتے تھے (الخطط، ۴ : ۵۴ تا ۵۵)۔ عصر حاضر میں شمالی افریقۃ اور کوہستان اطلس تک کے دور دراز علاقوں سے پا پیادہ چل کر آنے والے غریب عازمین حج (۱۹۵۴ء میں ان کی تعداد ۱۳۰۰ تھی) میں سے بہت لوگ حجاز کی طرف روانہ ہونے سے پہلے رمضان کے مہینے میں الازہر ہی میں ٹھیرتے ہیں۔ الازہر کے متعدد طلاب انھیں اخلاقی اور مادی امداد بھی دیتے ہیں (ازمنۂ وسطٰی میں مغرب کے حجاج ابن طولون [کی مسجد] میں ڈیرا لگاتے تھے (الخطط، ۴ : ۴۰)۔ باثروت مسلمان ہر زمانے میں الازہر کے غریبوں کو لاتعداد عطیات دیتے رہے ہیں۔ ازمنۂ وسطٰی میں الازہر کے دروازے صوفیہ کے لیے بھی کھلے تھے، اگرچہ اس کا اپنا رجحان زیادہ تر فقہ کی طرف تھا۔ [ابو حفص] عمر [ابن علی] بن الفارض [مشہور صوفی شاعر، م ۶۳۲ھ] نے اپنی زندگی کے آخری ایام الازہر میں بسر کرنے کو ترجیح دی (ابن ایاس، ۱ : ۸۲ تا ۸۳)۔ ایک عبارت میں ان حلقہ ہاے ذکر کا حال ملتا ہے جو یہاں منعقد ہوا کرتے تھے (الخطط، ۴ : ۵۴)۔ کہا جاتا ہے کہ آق بغا کے مدرسے میں بھی صوفیوں کا ایک گروہ مستقل طور پر رہتا تھا (وہی کتاب، ۴ : ۲۲۵)۔ جامع الازہر سب سے بڑھ کر ان اساتذہ و طلاب کے لیے "گھر" کا کام دیتی تھی جو اس کے محرابی دالانوں والی چھت کے نیچے بود و باش رکھتے تھے۔ اس اعتبار سے بھی اس کی تاریخ مصر میں اسلامیات کے درس کی تاریخ سے علیحدہ نہیں کی جا سکتی (دیکھیے ابراہیم سلامۃ : *L'enseignement islamique en Égypte*، قاہرۃ ۱۹۳۹ء)۔ اساتذہ کو اس میں امن و سکون اور رہنے کے لیے مناسب جگہ مل جاتی تھی، تاہم بعض صورتوں میں ان کی حیثیت باقاعدہ مقرر کیے ہوے استادوں کی سی نہ ہوتی تھی؛ چنانچہ بعض اوقات ہمیں کئی ایسے علماء کا ذکر ملتا ہے جو الازہر میں عارضی طور پر مسافرانہ مقیم ہوے اور کسی حکمران کی طرف سے ان کی وجہ معاش مقرر کر دی گئی۔ مزید برآں ایسے اوقاف موجود تھے جن کی آمدنی کہا جا سکتا ہے کہ علوم کا درس دینے والوں کے لیے یا خاص خاص قسم کے طلبہ پر صرف کی جاتی تھی۔

(۳) ازمنۂ وسطٰی اور ادوارِ مابعد کی تعلیم و تدریس: ابتدائی دور کے بارے میں اطلاعات ناقص اور غیرمکمل ہیں۔ فاطمی عہدِ حکومت (۳۶۵ھ/ ۹۷۵ء) میں سرکاری داعی الدعاۃ علی ابن القاضی النّعمان الازہر میں اسماعیلی فقہ کا درس دیتا تھا اور یہیں اس نے اپنے والد کی تصنیف المختصر لکھوائی (الخطط، ۴: ۱۵۶؛ براکلمان: تکملۃ، ۱: ۳۲۵)۔ وزیر نامزد ہونے کے بعد یعقوب بن کلّس اپنے گھر میں ادباء، شعراء، فقہاء اور متکلّمین (علمائے دینیات) کی مجلس منعقد کیا کرتا تھا، ان سب کو وظائف دیتا تھا اور پھر یہ لوگ مسجدِ عمرو [بن العاص] میں اسماعیلی عقائد کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ اس طرزِ عمل سے الازہر کو فائدہ پہنچا۔ ۳۷۸ھ/ ۹۸۸۔۹۸۹ء میں العزیز نے پینتیس فقہاء کو الازہر کے قریب رہنے کے لیے ایک مکان دیا اور ان کے گزارے مقرر کر دیے۔ ہر جمعے کے روز ظہر اور عصر کے درمیان ان کا جلسہ منعقد ہوتا تھا اور ان کا صدر ابویعقوب قاضی الخندق درس و تدریس کا نگران تھا (الخطط، ۴: ۴۹؛ القلقشندی، ۳: ۳۶۷)۔ المقریزی نے جامع الانور (الحاکمی) کا تذکرہ کرتے ہوئے، جس کا انھیں دنوں افتتاح ہوا تھا، لکھا ہے کہ ماہِ رمضان [المبارک] ۳۸۰ھ/ ۹۹۱ء میں اس مسجد میں سامعین کے گروہ اُن اساتذہ سے جو قاہرۃ کی مسجد، یعنی جامع الازہر، میں پڑھاتے تھے درس لیا کرتے تھے (الخطط، ۴: ۵۵)۔ اس سے ضمناً یہ معلوم ہوتا ہے کہ جامع الازہر کا ادارہ ہمیشہ ہی سے مستقل طور پر منظم رہا تھا۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ابن الہیثم نے اپنے قیام کے لیے الازہر ہی کو انتخاب کیا تھا (ابن ابی اصیبعۃ، ۲: ۹۰ تا ۹۱)۔ تاہم دینی اور دنیوی ثقافت کے سلسلے میں فاطمیوں کی قابلِ ذکر مساعی کا اظہار خاص طور پر دارالحکمۃ کی شکل میں ہوا، جس کی بنیاد الحاکم نے ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء میں رکھی تھی اور جو اس دور میں قاہرۃ کا حقیقی ثقافتی مرکز بن گیا (الخطط، ۴: ۱۵۸)۔ ایوبیوں کے عہد میں شیعی تعلیمات یک قلم ہٹا دی گئیں۔ الازہر کے دروازے اہلِ علم و فضل کے لیے ہمیشہ کھلے رہے (مثلاً عبداللطیف البغدادی کے لیے)، لیکن اب اس کی جگہ اُن سنّی مدارس نے لے لی جو اسی زمانے میں سرکاری طور پر قائم کیے گئے تھے، یہاں تک کہ مملوکوں کے عہدِ حکومت میں جا کر الازہر کو دوبارہ اپنا [قدیم] مقام حاصل ہو گیا۔

۶۶۵ھ/ ۱۲۶۶ء میں امیر بلبک الخازندار نے ایک وسیع مقصورہ تعمیر کرایا اور اس کے لیے سرمایے کا انتظام کر دیا تاکہ ایک جماعتِ فقہاء اس میں شافعی فقہ کا درس دیا کرے۔ اس نے حدیث اور علم الحقائق (یعنی معارفِ روحانی) کی تعلیم کے لیے ایک استاد، قرآن خوانی کے لیے سات قاری اور ایک مدرّس بھی وہاں مقرر کر دیا (الخطط، ۴: ۵۲)۔ ۷۶۱ھ/ ۱۳۵۹۔۱۳۶۰ء میں فقہ حنفی کا نصاب تعلیم بھی جاری کر دیا گیا اور انھیں دنوں یتامٰی کے لیے ایک مدرسۂ قرآن خوانی قائم ہوا۔ ۷۸۴ھ/ ۱۳۸۲۔۱۳۸۳ء میں سلطان برقوق کے ایک فرمان کی رو سے یہ قاعدہ مقرر ہو گیا کہ الازہر کے طلاب اپنے ایسے دوستوں کا جو لاوارث فوت ہو جائیں ورثہ پا سکیں گے (اس قسم کے انتظامات پر بحث کے لیے دیکھیے Tritton: *Education*، ص ۱۲۳)۔ المقریزی ۸۱۸ھ/ ۱۴۱۵۔۱۴۱۶ء کے واقعات قلمبند کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ الجامع الازہر میں ۷۵۰ صوبائی یا پردیسی اشخاص قیام پذیر تھے، جن میں المغرب سے لے کر ایران تک کے باشندے موجود تھے، جو اپنے اپنے مخصوص رواقوں میں رہتے تھے۔ یہ قرآن پڑھتے اور اس کا مطالعہ کرتے؛ فقہ، حدیث، تفسیر اور نحو کی تعلیم

حاصل کرنے اور وعظ و ذکر کی مجالس منعقد کرتے تھے (الخِطَط، ۴ : ۵۲ تا ۵۴)۔ آج کل بسا اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ الازہر ہمیشہ سے مصر کا مخصوص و یگانہ دارالعلوم رہا ہے، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ مملوکوں کے عہد کے قاہرۃ میں، جہاں زندگی موج‌زن تھی، یہ جامع ایک اہمّ علمی مرکز ضرور تھی، لیکن اس قسم کے متعدّد مراکز میں سے ایک (دیکھیے مادّۂ مسجد)؛ چنانچہ المَقْریزی پندرھویں صدی میلادی میں اپنی کتاب لکھتے ہوے قاہرۃ کے ستّر سے زیادہ مدرسوں کا ذکر کرتا ہے (الخِطَط، ۴ : ۱۹۱ تا ۲۵۸)۔ وہ مساجد کے اندر علمی سرگرمیوں کو بیان کرتے ہوے لکھتا ہے کہ ۷۴۹ھ/۱۳۴۸ء کی وباے طاعون سے پہلے مسجد عمرو [بن العاص] ہی میں چالیس مختلف نصاب یا حلقے تھے (وہی کتاب، ۴ : ۲۱)؛ ابن طولون کی مسجد میں چودھویں صدی کے آغاز میں چاروں مذاہب کی فقہ اور نصاب طب کی تعلیم دی جاتی تھی (وہی کتاب، ۴ : ۴۰ تا ۴۱)؛ الحاکم کی مسجد میں اسی دور میں چاروں مذاہب کی فقہ پڑھائی جاتی تھی (وہی کتاب، ۴ : ۷۵)۔ اس کے علاوہ اس وقت تک خانقاہوں میں تصوّف کی تعلیم بھی رائج تھی، مثلاً ابن خَلْدون ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء سے، جب کہ وہ قاہرۃ آیا، پہلے الازہر میں درس دیتا رہا اور پھر اسے چھوڑ کر کسی دوسری جگہ درس دینے لگا (ابن خَلْدون : تعریف، ص ۲۴۸)۔ عثمانلی ترکوں کا عہد قاہرۃ میں علوم کے زوال کا زمانہ تھا۔ ابراہیم سلامۃ : L' enseignement، ص ۱۱۱ تا ۱۲۱، نے اس کے یہ اسباب بتائے ہیں : اقتصادی اضطراب، مصر کا مفلس کر دیا جانا، اوقاف کے مداخل میں کمی یا بعض اور مقاصد کے لیے ان کا بیجا خرچ (عثمانلی ترک فقہ حنفی پر عامل تھے، جس میں قاضی کو اس امر کی اجازت ہے کہ وہ کسی وقف کی شرائط میں ترمیم کر دے)، اور آخر میں صوفی خانقاہوں کا غلبہ، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ انھوں نے مدرسوں کی جگہ لے لی۔ تصوّف کے علاوہ دوسرے علوم کی جو کچھ تعلیم باقی رہی وہ سب الازہر میں مرکوز تھی۔ اس دور کی زیادہ نہیں تو ایک ہزار ایسی تصنیفات کے نام جو الازہر کے کتب‌خانے اور اس کے جوار کی مساجد میں محفوظ تھیں حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۷ : ۳ تا ۲۲، کے حوالے سے بتائے جا سکتے ہیں۔ دو ہزار سے زیادہ کتابوں کی، جو غالبًا الازہر میں شامیوں کے رِواق کی ملکیت تھیں، فہرست اٹھارھویں صدی کے ایک مخطوطے میں موجود ہے (شمارہ ۴۰۴۷۶، Slane : کتب خانۂ ملّیہ پیرس) (عثمانلی عہد کے لیے مزید دیکھیے گِب H. A. R. Gibb اور بوئن Harold Bowen : *Islamic Society and the West*، ج ۱، حصّہ ۲، لنڈن ۱۹۵۷ء، بہ امداد اشاریہ).

لیکن اس کے بعد اور انیسویں صدی میلادی کے خاتمے تک علم و فضل کا دار و مدار محض کتب متداولہ کے مجموعی مواد کو ازبر کر لینے پر منحصر ہو گیا، جو پشتہا پشت کے اضافوں سے گراں‌بار تھا۔ اُن بڑی تصانیف کے براہِ راست مطالعے کی جگہ جن سے افکار میں بلندی پیدا ہو سکتی تھی درسی رسالوں، شرحوں، حواشی اور ان حواشی کی ذیلی شرحوں (تقاریر) کا مطالعہ شروع ہو گیا۔ طلّاب کی ساری قوت حافظہ اس سعی پر صرف ہو جاتی تھی جو اس پیچ در پیچ علمی مواد کو ازبر کرنے کے لیے درکار تھی، جسے کسی معلّمانہ طریقے سے ہرگز پیش نہیں کیا جاتا تھا۔ ثقافتِ عمومی معدوم تھی۔ حساب کی تعلیم اُن ابتدائی قاعدوں تک محدود تھی جو میراث کی تقسیم میں کام آتے ہیں اور ہیئت کی تعلیم صرف نماز کے اوقات اور قمری مہینوں کی پہلی تاریخ معیّن کرنے (المیقات) تک رہ گئی تھی۔ لیکن ازمنۂ وسطٰی

میں قاہرۃ کی ذہنی اور علمی سرگرمیوں کا اندازہ اس عہد کے دورِ انحطاط سے نہ کرنا چاہیے۔

ازمنۂ وسطٰی میں الازہر کے ناظر (یعنی مہتمم) کا منصب کسی اونچے درجے کے سرکاری عہدےدار کو ملتا تھا۔ اس کے علاوہ ہر رِواق کا، جسے ازمنۂ وسطٰی کی یورپی یونیورسٹیوں کے طبقات یا درجات ('nations') کے مماثل سمجھنا چاہیے اور ہر تعلیمی شعبے کا رئیس (شیخ، نقیب) الگ الگ ہوا کرتا تھا۔ عثمانلی عہد کے وقت سے الازہر میں ایک شیخ الازہر، یعنی امیرِ جامعہ، مقرّر ہونے لگا، جو استعفاء، برطرفی یا اپنی وفات تک اس عہدے پر فائز رہتا تھا۔ مختلف شعبوں کے شیوخ اس کے ماتحت ہوتے تھے اور وہ خود حکومت کے سامنے براہِ راست جواب دہ ہوتا تھا۔ الجبرتی نے ان شیوخ کے ناموں کی ایک نامکمّل فہرست اٹھارھویں صدی میلادی کے آغاز سے دی ہے (دیکھیے نیچے شق ۵)۔ علی پاشا مبارک (الخطط الجدیدۃ، ۴: ۲۶ تا ۳۰) نے ۱۸۷۵ء میں، یعنی اصلاحاتِ جدید کے آغاز کے وقت، الازہر کی زندگی کی کیفیت تحریر کی ہے۔ اس بیان سے ہم پرانے رسم و رواج کا کچھ اندازہ کر سکتے ہیں، یعنی یہ کہ طلاب حلقوں میں منقسم ہوتے تھے (حلقہ کے لغوی معنی دائرہ ہیں، لیکن یہاں مراد نصابِ تعلیم ہے)۔ طلاب اپنے معلّم کے گرد مسجد کی چٹائی (حصیرۃ) پر بیٹھتے تھے اور معلّم خود ایک ذرا اونچی اور چوڑی آرام کرسی پر ترکوں کی طرح [یعنی مربّع یا آلتی پالتی مار کر] بیٹھتا تھا۔ یہ آرام کرسی کسی نہ کسی ستون کے نیچے رکھی رہتی تھی۔ ہر ستون کسی مقرّرہ معلّم کے لیے مخصوص ہوتا تھا اور ۱۸۷۲ء تک کسی ایک فقہی مذہب کی بلا حجت ملکیت متصوّر ہوتا تھا۔ صبح کے درس سب سے ضروری مضامین، یعنی تفسیر، حدیث اور فقہ کے لیے مخصوص تھے۔ دوپہر کے وقت عربی زبان پڑھائی جاتی تھی۔ دیگر مضامین کی تعلیم ظہر کے بعد دی جاتی تھی۔ ہر درس کے خاتمے پر طلاب اپنے معلّم کا ہاتھ چومتے تھے۔ ازہری طالب علم کی گزران اس قلیل خوراک پر ہوتی تھی جو باقاعدہ تقسیم کی جاتی (جرایات)۔ کچھ مدد اسے اپنے گھر سے ملتی اور اکثر مزید روزی حاصل کرنے کے لیے وہ کوئی نہ کوئی کام اختیار کر لیتا تھا؛ مثلاً قرآن خوانی، کتابت وغیرہ۔ وہ مسجد میں یا شہر میں رہتا تھا۔ نصاب ختم کرنے پر کوئی امتحان نہیں لیا جاتا تھا۔ بہت سے طلبہ الازہر میں خاصی بڑی عمر کے ہوتے تھے۔ جامعہ سے رخصت ہونے والوں کو "اجازۃ" یا پڑھانے کا لائسنس مل جاتا تھا۔ یہ ایک سند ہوتی تھی جو اس معلّم کی طرف سے دی جاتی تھی جس سے طالب علم تحصیلِ علم کرتا رہا ہو اور اس میں طالب علم کی محنت و استعداد کی تصدیق کی جاتی تھی۔ استاد و شاگرد کے تعلّقات بالعموم باپ بیٹوں کے سے ہوتے تھے، جن میں شاذ و نادر ہی کسی سرکشی سے خلل واقع ہوتا تھا؛ مگر طلّاب کی حریف جماعتوں کے مابین اکثر مناقشات رہتے تھے۔ دارالعلوم کا ایک منتظم (جندی، proctor) قواعد و ضوابط کی پابندی کرانے، کتابوں کی حفاظت کرنے اور سامانِ خوراک کی اجناس تقسیم کرنے پر مامور تھا۔ اس کے ماتحت چند افراد کا ایک عملہ ہوتا تھا۔ ۱۲۹۳ھ / ۱۸۷۶ء میں ۳۶۱ معلّمین اور ۱۰۷۸۰ طلّاب کی تقسیم بصورتِ ذیل تھی: شافعی: ۱۴۷ معلّم، ۵۶۵۱ طلّاب؛ مالکی: ۹۹ معلّم، ۳۸۲۶ طلّاب؛ حنفی: ۷۶ معلّم، ۱۲۷۸ طلّاب۔ حنبلیوں کی نمایندگی بہت کم تھی، یعنی صرف ۳ معلّم، ۲۵ طلّاب۔ ان کے علاوہ کچھ طلبہ ایسے بھی تھے جن کے نام رجسٹر میں درج نہ تھے۔ طلّاب ۱۵ حاروں اور ۳۸ رواقوں میں منقسم تھے (الخطط الجدیدۃ، ۴: ۲۸)۔ ان میں متعدّد غیر ملکی طلّاب

بھی تھے (دیکھیے رواقوں کی فہرست، ۱۱، طبع اوّل، بذیل مادّہ ''ازہر''، شق ۲ و ۶)۔ تعطیل ماہ رجب سے شروع ہوتی تھی اور وسط شوال میں ختم ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ بیس دن کی تعطیل بیرام (عید قربان) کے موقع پر اور اتنی ہی طنطاۃ کے ولی اللہ احمد بدوی اور دوسرے اولیاے کرام کے عرس (مولد) کے موقع پر ہوتی تھی (الخطط الجدیدۃ، ۴ : ۲۸).

(۴) الازہر کی اصلاح : بونا پارٹ کی مہم سے مصر کو جو دھکا لگا اور اس کے بعد محمد علی اور اس کے جانشینوں نے مصر میں تہذیب جدید پھیلانے کی جو کوششیں کیں ان کا یا تو الازہر نے کوئی اثر نہ لیا اور یا مخالفت برتی۔ انفرادی طور پر بعض لوگ [نئی تحریک کے] حامی تھے، لیکن اکثریت کی غیر متزلزل سرد مہری نے انہیں کچھ کرنے نہ دیا۔ یورپ کے بعض تصوّرات کے اثر سے الازہر بجا طور پر خائف تھا؛ لیکن یہ سمجھنے والے بہت کم تھے کہ یورپ کی لائی ہوئی چیزوں میں سے جو اسلام کے نزدیک قابل قبول ہیں اور جو ناجائز ہیں اُن میں حد فاصل کس طرح کھینچی جائے۔ ایک گروہ خاموش مزاحمت پر اڑا رہا۔ بایں ہمہ ازہریوں ہی میں سے (کیونکہ اس وقت کوئی اَور تعلیم یافتہ گروہ موجود ہی نہ تھا) مصر جدید کا فعّال دستہ چنا گیا (مثلاً مصر کا تعلیمی وفد، جو ۱۸۲۰ تا ۱۸۳۱ء میں رفاعۃ الطّہطاوی کی سر کردگی میں پیرس بھیجا گیا؛ محمد عیّاد الطّنطاوی کا سفر روس اور بعد از آں سعد زغلول اور مفتی عبدہٗ وغیرہ)، لیکن یہ لوگ ہمیشہ الازہر کے قدامت پسند عنصر کا راستہ کاٹ کر چلے، کیونکہ ان کا ظہور اور طرز عمل قدامت پرست علماء کا سا نہ تھا۔ انیسویں صدی میلادی کے آغاز میں الازہر کو ایک دینی دارالعلوم تو بجا طور پر کہا جا سکتا تھا لیکن اس وقت یہ ایک مکمل جامعہ کہلانے کا مستحق نہ تھا جہاں عصر حاضر کے ان سب علوم کی تعلیم دی جاتی ہو جو ملک کی بیداری کے لیے ضروری تھے۔ بہر کیف معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں الازہر کا قدامت پسند طبقہ (الازہر کے اندر یا باہر) نئے علمی شعبوں کی تخلیق و ترویج یا الازہر کی دینی تعلیمات کے نظام و نصاب کی اصلاح کی ضرورت کو سمجھنے سے قاصر تھا اور یورپ کی تقلید سے نجس ہو جانے کے خوف نے ہر اقدام کو مفلوج کر رکھا تھا.

ان سب باتوں کے باوجود الازہر کو اصلاح کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔ اس کے معاملات میں حکومت کی مداخلت، جو اب روز مرہ کی بات ہو گئی تھی اور جسے بعض اوقات ازہری ناخوشی ہی سے برداشت کرتے تھے، اس موقع پر فیصلہ کن ثابت ہوئی۔ جب حکومت خود اصلاحات کی مخالف تھی (مثال کے طور پر محمد عبدہٗ کے آخری ایام میں) تو قدامت پسند عناصر نے، جن کے مقابل کی اَور کوئی طاقت نہ تھی، ہر چیز کو مفلوج کر رکھا تھا۔ اصلاحات کے نفاذ کے لیے خدیوی (بعد میں شاہی) اختیارات ہی کام دے سکتے تھے۔ اصلاح کے اہم مدارج یہ تھے : (۱) ۱۲۸۸ھ / ۱۸۷۲ء میں فرمان صادر ہوا کہ نصاب تعلیم کے اختتام پر سند دی جایا کرے گی؛ ہر سال زیادہ سے زیادہ چھے طلّاب گیارہ مضامین میں ایک طویل اور دقّت طلب امتحان میں شرکت کیا کریں گے؛ اس امتحان میں کامیاب ہونے والوں کو ''عالم'' (حسب لیاقت درجۂ اوّل، درجۂ دوم، درجۂ سوم) کا لقب ملے گا؛ اس سے ان کے لیے بعض مادّی فوائد یقینی ہو جائیں گے اور انہیں الازہر میں درس دینے کا حق حاصل ہو جائے گا؛ لیکن یہ اقدام بھی صریحاً ناکافی تھا (الخطط الجدیدۃ، ۴ : ۲۷ تا ۲۸؛ روزنامہ وادی النّیل، مؤرخہ ۲۶ فروری ۱۸۷۲ء)۔ (۲) ۱۸۷۲ء ہی میں اعلٰی تعلیم کا ایک دارالعلوم قائم کیا گیا، جہاں سے

کچھ ازہری تخصّص کی سند لے کر جدید مدارس میں تعلیم دینے کے لیے تیار ہو سکتے تھے (محمد عبدالجواد: تقویم دارالعلوم، قاہرہ ۱۹۵۲ء، خلاصہ در *MIDEO*، ۱: ۶۰ تا ۹۲) ـ (۳) ۱۳۱۲-۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء میں خدیو عباس نے ایک مجلس شوریٰ، بنام مجلس ادارۃ الازہر، قائم کی، جس کے ارکان الازہر کے اور اس کے باہر کے لوگوں پر مشتمل تھے ـ یہ ادارہ، جس کے قیام کا مطالبہ محمد عبدہ نے کیا تھا، ۱۸۹۶ء کی اصلاحات کا پیش خیمہ تھا ـ محمد عبدہ اس مجلس کے رکن اور اس کی روح و رواں تھے ـ (۴) ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۵ء میں طنطہ، دمیاط اور دسوق کی درسگاہوں کو الازہر سے ملحق کر دیا گیا ـ (۵) اساتذہ اور معلمین کی تنخواہوں کے بارے میں، جن میں سے بعض کے مشاہرے بہت قلیل تھے، ایک فرمان جاری ہوا ـ (۶) ۲۰ محرم ۱۳۱۳ھ/ یکم جولائی ۱۸۹۶ء کو محمد عبدہ کی تحریک پر ایک قانون نافذ کر دیا گیا، جس کی رو سے قرار پایا کہ الازہر کی مجلس الازہر کے تین علماء اور حکومت کے نامزد کردہ دو سرکاری علماء پر مشتمل ہو گی۔ اس قانون کی رو سے الازہر میں داخلے کی کم سے کم عمر پندرہ سال مقرر کر دی گئی اور داخلے کی شرط یہ رکھی گئی کہ داخل ہونے والا پڑھنا لکھنا جانتا ہو اور اسے آدھا قرآن حفظ ہو ـ اس قانون کی رو سے لائحۂ تعلیم کی از سر نو تنظیم کی گئی اور یہ قید لگا دی گئی کہ نئے طلاب کو حواشی نہ پڑھائے جائیں، بلکہ ان کا مطالعہ پرانے طلاب تک محدود رکھا جائے ـ دو امتحان مقرر کر دیے گئے: پہلا امتحان آٹھ سال کی تعلیم کے بعد قرار پایا، جس میں کامیاب ہونے والوں کو ''اہلیت'' کی سند مل سکتی تھی اور دوسرا بارہ سال کے مطالعے کے بعد، جس میں کامیابی پر ''عالمیت'' کی سند دی جا سکتی تھی (اس کے تین امتیازی درجے رکھے گئے) ـ نصاب میں عصر حاضر کے مضامین شامل کیے گئے، جن میں کچھ تو لازمی قرار پائے (جیسے ابتدائی حساب اور الجبر و المقابلۃ) اور کچھ اختیاری (جیسے تاریخ اسلام، انشاء، مبادی جغرافیا وغیرہ) ـ تعطیلات (گرما، رمضان، عید قربان) کی مدت مقرر کر دی گئی ـ حفظ صحت کے امور کی نگرانی کے لیے ایک طبی افسر مقرر کر دیا گیا ـ نصاب تعلیم کی مقررہ کتب کی فہرست بنائی گئی ـ اس قانون کے نفاذ میں شدید مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا، جس کا اظہار اخبارات میں بھی ہوا ـ (۷) ۱۹۰۳ء میں الاسکندریۃ میں ایک درسگاہ (انسٹی ٹیوٹ) قائم کی گئی، جو الازہر سے ملحق تھی ـ (۸) محرم ۱۳۲۰ھ/ فروری - مارچ ۱۹۰۲ء کے ایک قانون کی رو سے الازہر میں (شرعی عدالتوں کے لیے) قضاۃ کا ایک مدرسہ قائم کیا گیا ـ (۹) ۱۲ صفر ۱۳۲۶ھ/ ۶ مارچ ۱۹۰۸ء کے ایک قانون کی رو سے الازہر کی تعلیم تین درجوں، ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ میں تقسیم کر دی گئی، ہر درجے کی میعاد تعلیم چار سال مقرر ہوئی اور ہر درجے کے آخری امتحان کے بعد سند ملنے لگی ـ ۱۸۹۶ء کے اختیاری مضامین لازمی بنا دیے گئے ـ اس قانون کو الازہر کی خود مختاری کے لیے ایک ضرب شدید سمجھا گیا اور اس کے خلاف بہت شور مچا ـ قاہرۃ اور طنطۃ میں تو طلاب کی شورشیں رونما ہوئیں (جنہیں جلد ہی دبا دیا گیا) مگر اور کسی جگہ نہیں؛ فیصلہ کیا گیا کہ اس قانون کو بتدریج نافذ کیا جائے گا ـ (۱۰) دسمبر ۱۹۰۸ء میں مغربی طرز کی آزاد قاہرۃ یونیورسٹی قائم ہوئی، جو مغربی طرز کی موجودہ چار یونیورسٹیوں کی پیش خیمہ تھی ـ اس سے ایک ایسے مقابلے کا آغاز ہو گیا جو الازہر کے لیے تکلیف دہ ثابت ہوا ـ (۱۱) ۲۴ جمادی الاولی ۱۳۲۹ھ/ ۱۳ مئی ۱۹۱۱ء کا قانون ۱۹۰۸ء کی صدائے باز گشت تھا ـ اس کی رو سے قرار پایا کہ شیخ الازہر کو خدیو

نامزد کیا کرے گی، مجلس ادارۃ الازہر کی توسیع کر دی گئی (جس میں شیخ الازہر، چاروں مذاہب کے شیوخ، اوقاف کا ناظم اعلیٰ اور مجلس وزراء کے فیصلے کے مطابق تین نامزد ارکان رکھے گئے) ۔ تیس بڑے علماء کا، جو تیس مخصوص شعبوں کے صدر تھے، ایک محکمہ (tribunal) قائم کر دیا گیا، جن میں سے شیخ الازہر چنا جائے ۔ جامعہ میں داخلے کی شرائط میں عمر کی شرط دس تا سترہ سال کر دی گئی ۔ باقی دفعات وہی رکھی گئیں جو ۱۸۹۶ء کے قانون میں تھیں ۔ علوم حاضرہ کے درس میں تھوڑا سا اضافہ کر دیا گیا، وغیرہ ۔ یہ قانون ابھی تک مخالفت کا تختۂ مشق بنا ہوا تھا کہ ایک دلچسپ مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ دارالعلوم اور مدرسۃ القضاۃ کے فارغ التحصیل طلاب کو سرکاری عہدے الازہر کے فارغ التحصیل طلاب کی بہ نسبت زیادہ آسانی سے مل جاتے اور وہ زیادہ کما لیتے تھے ۔ (۱۲) ۱۹۲۱ء میں داخلے کی شرط یہ کر دی گئی کہ نصف قرآن کی جگہ سارا قرآن حفظ ہو ۔ (۱۳) ۱۳ محرم ۱۳۴۲ھ / ۲۶ اگست ۱۹۲۳ء کے قانون کی رو سے اعلیٰ ترین درجۂ تعلیم کا نام ''تخصّص'' رکھا گیا اور اس کی متعدد شاخیں تھیں ۔ مدرسۃ القضاۃ، جو ۱۹۰۷ء سے کبھی ایک اور کبھی دوسری وزارت کے ساتھ منسلک ہوتا چلا آ رہا تھا، بالآخر الازہر سے متعلق کر دیا گیا اور اس کی الگ حیثیت کا خاتمہ کر کے اسے درجۂ تخصّص ہی کا ایک شعبہ بنا دیا گیا (۱۹۲۳ - ۱۹۲۵ء) ۔ اس دوران میں الازہر سے متعدد وفود تحصیلِ علم کے لیے یورپ گئے، تاکہ واپس آ کر الازہر میں درس دیں ۔ (۱۴) ۱۹۲۵ء میں قاہرۃ میں آزاد یونیورسٹی کی جگہ سرکاری یونیورسٹی (جامعۃ فواد الاول) قائم ہوئی ۔ (۱۵) ۲۴ جمادی الآخرہ ۱۳۴۹ھ / ۱۶ نومبر ۱۹۳۰ء کے قانون کی رو سے یہ قرار پایا کہ علمائے کبار کا محکمہ اس امر کا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے کہ کوئی عالم کسی ایسے فعل کا مرتکب ہوا ہے جو اس کے مرتبے کے شایان نہ تھا ۔ اس قانون نے مجلس شوریٰ کی مزید توسیع کر دی (مفتی اعظم، مذاہب اربعہ کے شیوخ کی جگہ تین کلیّات علوم کے شیوخ، وغیرہ) ۔ اسی قانون کی رو سے قرار پایا کہ داخلے کے وقت طالب علم کی عمر سولہ سال سے کم ہونا چاہیے (البتہ غیر ملکی طلّاب کے لیے اٹھارہ سال کی عمر رکھی گئی اور انہیں پورے قرآن مجید کا حافظ ہونے کی شرط سے مستثنیٰ کر دیا گیا) ۔ اس قانون کی رو سے جن تین کلیات کی تشکیل عمل میں آئی (یعنی قانون اسلامی یا شرعیہ، دینیات یا اصول الدین اور عربی زبان یا اللغۃ العربیۃ) ان میں سے ہر ایک میں ابتدائی درجے کا نصاب چار سال کا، ثانوی درجے کا پانچ سال کا اور اعلیٰ تعلیم کا چار سال کا مقرر ہوا اور مناسب صورتوں میں ان کلیات میں، جو صرف قاہرۃ میں تھیں، مزید تخصّص حاصل کرنے کی اجازت دی گئی ۔ اعلیٰ معیار (عالمیت) کے لائحۂ تعلیم کی تکمیل اس طرح کی گئی کہ جنہوں نے کسی مخصوص شعبے میں امتیاز حاصل کیا ہو انہیں اسی کے مطابق مخاطب کیا جانے لگا، مثلاً فلاں فلاں مضمون کا ''استاذ'' وغیرہ ۔ جو طلّاب مقررہ نصاب کی تعلیم نہیں حاصل کر سکتے تھے ان کے لیے ایک عمومی شعبہ قائم کر دیا گیا ۔ تعطیلات کا تعیّن سال بسال ہونے لگا ۔ (۱۶) ۲ محرم ۱۳۵۵ھ / ۲۰ مارچ ۱۹۳۶ء کے قانون نے، جو ۱۹۵۵ء تک بھی نافذ تھا، یہ شرط لگا دی کہ داخلے کے وقت طالب علم کی عمر بارہ سے سولہ سال تک ہونا چاہیے اور تخصّص کی تعلیم کی مدت دو سال ہو ۔ مضامینِ تعلیم کے بارے میں جو قواعد بنائے گئے (ان کی مزید تفصیل بعد میں شائع ہونے والے لوائح نصاب (syllabuses) میں دی جانے کو تھی) ۔ ان کی بدولت یہ قانون گویا

عصرِ حاضر کی تعلیم کا حقیقی منشور (چارٹر) بن گیا ہے ۔ اس میں قدیم مضامین کے علاوہ حسب ذیل مضامین قابل ذکر ہیں : انگریزی یا فرانسیسی زبان (اصول الدین کے کلّیے کے لیے لازمی، باقی ماندہ دو کلّیوں کے لیے اختیاری)؛ اصول الدین اور اللغة العربیة کے کلیوں کے لیے مبادیِ فلسفہ، تاریخِ فلسفہ، وغیرہ اور کلیة الشریعة کے لیے مشترک بین الاقوامی قانون اور قانونِ قیاسی (comparative law) کا مطالعہ لازم کیا گیا ۔ تخصّص کی بعض شاخوں میں ایک اور مشرقی زبان (شعبۂ وعظ و ارشاد میں) یا مبادیاتِ عبرانی اور سریانی (شعبۂ نحو و بلاغت میں) یا تاریخِ مذاہب وغیرہ کو لازمی قرار دیا گیا ۔ ثانوی درجے کے معمولی نصاب (''نظامی'') میں جدید علوم میں سے منطق اور فنِ بلاغت، طب (بہ استعمال خوردبین)، کیمیا، علم حیوانات و نباتات، تاریخ، جغرافیا شامل تھے اور ابتدائی تعلیم کے نصاب میں تاریخ، جغرافیا، حساب، الجبر و المقابلہ (بسیط مساوات تک، جن میں صرف ایک غیر معلوم چیز ہو) اور حفظِ صحت کے مبادیات ۔ قسم البعوث کی تعلیم، جو ان غیر ملکی طلاب کے لیے مخصوص تھی جو جامعہ کے معمولی نصاب میں نہیں چل سکتے تھے، بارہ سال کی تعلیم پر مشتمل تھی ۔ یہ قسم چار چار سال کے تین درجوں پر مشتمل ہے، جن کا نصاب تعلیم ذرا سہل ہے ۔ علوم جدیدہ میں سے انہیں صرف حساب، تاریخ، جغرافیا اور منطق پڑھایا جاتا تھا؛ مگر یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ مذکورۂ بالا جدید مضامین کو درس و تدریس میں ایک ثانوی حیثیت دی جاتی ہے اور ان پر کم وقت صرف کیا جاتا ہے ۔ (۱۷) ۱۹۴۵ء میں دارالعلوم کو ایک کلّیے کی حیثیت سے قاهرة یونیورسٹی سے ملحق کر دیا گیا ۔ ۱۹۵۲ء میں دارالعلوم محض ازہریوں کے لیے مخصوص نہ رہا بلکہ اس میں دوسرے سرکاری مدارس کے طلاب بھی داخل کیے جانے لگے ۔ ۱۹۵۴ء میں لڑکیوں کے لیے ایک شعبہ کھولا گیا ۔ (۱۸) ۱۹۵۴ء میں الازہر کے لائحۂ تعلیم میں معمولی سی تبدیلی کی گئی، یعنی اللغة العربیة کے کلّیے کے لیے ایک غیر ملکی زبان لازمی قرار دے دی گئی ۔ اساتذہ کے لیے سبکدوشی کی عمر پینسٹھ سال مقرر ہوئی اور یہ قاعدہ علمائے کبار (صدور) پر بھی عائد کیا گیا، جو پہلے عمر بھر کے لیے مقرر ہوتے تھے ۔ (۱۹) ۱۹۵۵ء میں شرعی عدالتیں موقوف کر دی گئیں، جس سے کلیۂ شرعیہ کے ازہریوں کے مستقبل کا بڑا دروازہ بند ہو گیا ۔ ۱۹۵۷ء تک ہر چیز تیار تھی، صرف اس کام کے لیے میزانیہ میں روپے کی منظوری کا مرحلہ باقی تھا ۔

۱۹۵۳ء میں الازہر کے کلّیات میں طلاب کی تعداد بالترتیب یوں تھی : کلّیۂ شریعة : ۱۶۰۳، کلّیۂ لغت عربیہ : ۱۶۵۵، کلّیۂ اصول الدین : ۷۰۷ ۔ ملحقہ مدارس و مکاتب میں ابتدائی درجے کے طلاب ۱۲۳۹۸، ثانوی درجے کے ۶۵۵۹، اور منسلکہ درجات میں ۳۷۰۳، آزاد درسگاہوں میں کل ۲۴۵۸ طلاب تھے ۔ ۱۹۵۵ء میں مصر کے حسب ذیل شہروں میں کچھ درسگاہیں الازہر سے (بہ لحاظ نصاب تعلیم یا ''نظامی'') بلا واسطہ ملحق ہیں : (ا) ابتدائی اور ثانوی درسگاہیں : قاهرة، طنطة، منصورة، شبین، الکوم، قنا، سوہاج، جرجا (گرگا)، اسیوط، منیا، فیوم، منوف، سمنود، زقازیق، دسوق، دمیاط، الاسکندریة، دمنہور میں ۔ (ب) صرف ابتدائی درسگاہیں : بنی سویف، بنہا، کفرالشیخ میں ۔ (ج) آزادمدارس زیر نگرانی (تحت الاشراف) الازہر : طہطا، بلسفورة، بنی عدی، ملّاوی، ابو قرقاس، ابو کبیر، فاقوس، منشاوی، قاهرة (عثمان ماہر) میں ۔

۱۹۵۳ء میں غیر ملکی طلاب کی تعداد حسب

ذیل تھی: سوڈان کے ۲۶۳۴، نائیجیریا، غانا اور سنیگال کے ۱۴۱؛ حبشہ، ایری ٹیریا، سمالی لینڈ اور زنجبار کے ۳۰۹؛ فرانسیسی سوڈان کے ۵۷؛ یوگنڈا اور جنوبی افریقہ کے ۳۷؛ ہندوستان اور پاکستان کے ۴۶؛ چین کے ۸؛ جاوا اور سماٹرا کے ۸۰؛ افغانستان کے ۱۳؛ کویت کے ۶؛ عراق، بحرین اور ایران (رواق الاکراد) کے ۲۱؛ ترکی، البانیہ، یوگوسلافیہ (رواق الأتراك) کے ۲۰۶؛ شام، لبنان، اردن اور فلسطین (رواق الشّوام) کے ۷۲۴؛ یمن کے ۲۰؛ شمالی افریقة اور لیبیا (رواق المغاربة) کے ۲۶۷؛ حجاز کے ۱۷؛ میزان: ۴۵۸۶۔

۱۹۵۴ء میں علماے ازہر کی جماعت کے ۱۱۲ معلّم یا واعظ حسب ذیل ملکوں میں تبلیغ کے لیے گئے ہوے تھے: عراق میں ۲، کویت میں ۱۶، سوڈان (امّ درمان کی درسگاہ) میں ۳۲، فلپائن کے مسلم ہائی سکول میں ۹، اریٹریا (درسگاہ اسمرہ میں) ۷، ملکل میں ۵، برقة میں ۳، غزّة میں ۱، حجاز میں ۴، لبنان میں ۵، لنڈن کے مرکز ثقافت اسلامیہ میں ۱، واشنگٹن کے مرکز ثقافت اسلامیہ میں ۱، استوائی افریقہ میں ۱، شام میں ۳، جوبا کے سکول میں ۳ (۱۹۵۴ء کے اعداد و شمار مأخوذ از السجل الثقافی سنة ۱۹۵۴ء، قاہرة ۱۹۵۵ء، ص ۴۷۳ تا ۴۷۴؛ ساطع الحصری: حولیة الثقافة العربیة، قاہرة ۱۹۵۴ء، ۴ : ۳۰۱)۔

۱۹۲۷ء کے قانون شمارہ ۱۵ کے نفاذ کے وقت تک الازہر بلا واسطہ بادشاہ کے سامنے جواب دہ تھا۔ اس وقت تک مجلس وزراء کے لیے ضروری تھا کہ شیخ الازہر وغیرہ کے تقرر کے معاملے میں بادشاہ کی راے کو ملحوظ رکھے۔ اس کا میزانیہ آمد و خرج حکومت کی منظوری کے لیے پیش ہوتا تھا اور مسلسل بڑھتا گیا (۱۹۱۹ء میں ۱۳۶۰۰۰ مصری لیرا؛ ۱۹۵۴ء میں ۱۶۱۷۲۰۰ مصری لیرا، جس میں اوقاف کی آمدنی سے صرف ۹۴۳۸۰ مصری لیرے وصول ہوے اور باقی رقم وزارت مالیات نے دی)۔ وظائف سے جملہ طلاب اور متعلّمین مستفید ہوتے تھے اور جب انھیں سرکاری اقامت خانوں میں جگہ نہ ملے تو ان کے طعام و قیام کے لیے بھی وظیفے دیے جاتے تھے۔ ۱۹۵۵ء میں یہ وظیفہ ابتدائی اور ثانوی درجوں کے لیے تقریبًا پچاس پیاسٹر ماہانہ تھا۔ کتابیں اور عطایا، جو مصر کی خیراتی انجمنوں کی طرف سے آتے تھے، ان کے علاوہ ہیں۔ غیر ملکیوں کے لیے رہنے سہنے کا کم از کم وظیفہ ڈھائی لیرا مصری تھا۔ کلّیات کے طلّاب کو بھی مالی امداد مل سکتی تھی، جو پانچ لیرا مصری سے بھی کچھ زیادہ تک ہوتی تھی۔ سوڈانیوں سے ترجیحی سلوک کیا جاتا تھا اور انھیں آٹھ لیرا مصری وظیفہ ملتا تھا۔ بعض ملک اپنے ملک کے طلّاب کے قیام و طعام کے لیے خود بھی امدادی رقم بھیج کر وظیفے میں اضافہ کر دیتے تھے۔ ۱۹۵۴ء سے مؤتمر اسلامی بھی بعض ازہریوں کی مدد کرنے لگی (*MIDEO*، ۳ : ۴۷۱ تا ۴۷۸)۔ اسی طرح دارالعلوم بھی طلّاب کی مدد کرتا تھا (یہ امداد ان طلّاب کے لیے موقوف کر دی گئی جو ۱۹۵۴ء کے بعد داخل ہوے تھے)۔ ان معقول مالی اعانتوں کی وجہ سے الازہر ایک ایسی واحد درسگاہ بن گئی اور اب تک ہے جس میں غریب خاندانوں کے نوجوان اعلٰی تعلیم حاصل کر سکتے ہیں (ماسواہ سرکاری یونیورسٹی کے امدادی وظائف (bursaries) کے)۔ آج کل ازہریوں کے لیے طبی امداد کا بھی انتظام ہو گیا ہے۔

مسجد کے کتب خانے میں، جس کا انتظام نہایت اعلٰی ہے، بیس ہزار سے زیادہ مخطوطات ہیں اور ان کی مطبوعہ فہرست موجود ہے۔ بعض رواقوں کے کتب خانوں میں چند بڑے کام کے مخطوطات ہیں، لیکن ۱۹۵۵ء تک ان کی فہرست مرتب نہیں

ہوتی تھی ۔ اس کے علاوہ ہر ادارے میں اپنے اپنے طلاب کے لیے الگ کتب خانہ ہے ۔ ١٣٤٩ھ / ١٩٣٠ء سے الازہر کا ایک ماہانہ رسالہ شائع ہو رہا ہے، جو اساتذہ کا سرکاری ترجمان ہے ۔ اس کا پہلا نام نور الاسلام تھا، جو چھٹے سال کے آخر میں تبدیل کر کے مجلّة الازہر کر دیا گیا ۔ ایک دوسرا ماہانہ، جو شعبۂ وعظ و ارشاد کا ترجمان ہے، اب بھی نور الاسلام ہی کے نام سے چھپتا ہے ۔ ان کے علاوہ بعض نصاب بھی طبع کیے جاتے ہیں اور بہت سے ازہری موجودہ مصر کی ادبی مطبوعات میں مضامین لکھتے رہتے ہیں ۔ بے شمار فقہی سوالات کا، جن کے بارے میں الازہر سے استفتاء کیا جاتا ہے، جواب دینے کے لیے لَجْنَة الفتوٰی کے نام سے ایک مجلس ١٣٥٤ھ / ١٩٣٥ء میں قائم کی گئی (صدر اور گیارہ دوسرے ارکان پر مشتمل، جو ہر مذہب سے تین تین کے حساب سے لیے جاتے ہیں) ۔ اس مجلس کو اس دارالافتاء سے ملتبس نہ کرنا چاہیے، جو مصر کے مفتی اعظم کے ماتحت ہے ۔

(٥) شیوخ کی فہرست : الجَبَرْتی کے وقائع میں مشائخ الازہر کے نام ١١٠٠ھ سے محفوظ ہیں ۔ لوگ مَشْیَخَة، یعنی شیخ الازہر کے عہدے کے بہت متمنی رہتے تھے، جس پر ممتازترین علماء فائز ہوتے تھے اور جس کے لیے مذاہبِ اربعہ کے درمیان طویل جھگڑے رونما ہوتے رہتے تھے ۔ یہ مشائخ بہت مختلف معاشری طبقات سے لیے جاتے رہے، چنانچہ بعض جاگیردار امیروں کے خاندان سے تعلّق رکھتے تھے اور بعض ایسے معمولی لوگ تھے جو ابتداء میں حصول معیشت کے لیے کتابت کیا کرتے تھے ۔ ان میں سے اکثر نے اٹھارھویں اور انیسویں صدی میلادی میں شرحیں اور دوسری کتابیں لکھی ہیں، جن کا ان کے سوانح نگاروں نے ذکر کیا ہے ۔ ١٩٥٣ء میں الازہر کے میزانیۂ آمد و خرج میں شیخ الازہر کے لیے دو ہزار مصری لیرا سالانہ کی رقم رکھی گئی (دیکھیے فہرست و حوالہ‌جات در الخَفَاجی : الازہر فی الف عام، قاہرہ ١٣٧٤ھ، ١ : ١٣٧ تا ١٩٦) ۔ الجَبَرْتی نے ایک تیسرے شخص کے سوانح حیات بیان کرتے ہوے ضمناً ایک شیخ الازہر کے نام کا حوالہ دیا ہے اور یہ سب سے پہلا نام ہے جو ہمارے علم میں آیا : (١) محمد بن عبداللہ الخَرَشی (م ١١٠١ھ / ١٦٩٠ء)؛ (٢) محمد النَّشَرْتی (م ١١٢٠ھ)؛ (٣) عبدالباقی القَلِینی، جس کی نامزدگی پر مسجد کے اندر لڑائی ہو گئی اور کچھ گولیاں بھی چلیں؛ (٤) محمد شَنَن، اپنے وقت کے سب سے زیادہ دولتمند اشخاص میں سے ایک (م ١١٣٣ھ)؛ (٥) ابراہیم بن موسٰی الفَیُّومی (م ١١٣٧ھ)؛ (٦) عبداللہ الشَّبْراوی، شاعر اور ظریف، جو صوفیہ کے ہاں بہت آمد و رفت رکھتا تھا اور ان کی حمایت کرتا تھا (م ١١٧١ھ)؛ (٧) محمد بن سالم الحِفْناوی الخَلْوَتی، صوفی اور فقیہ، مؤلف شروح و حواشی (م ١١٨١ھ) ۔ غالباً امیروں نے اسے زہر کھلا دیا ۔ اس کا مزار لوگوں کے لیے مرجع عقیدت بن گیا (براکلمان، ٢ : ٣٢٣؛ تکملة، ٢ : ٣٣٥)؛ (٨) عبدالرؤف السِّجِّینی (م ١١٨٢ھ)؛ (٩) احمد بن عبدالمُنْعِم الدَّمَنْہُوری (م ١١٩٢ھ)؛ (١٠) عبدالرحمٰن العَرِیشی، حنفی مذہب کا، جس سے شیخ الحِفْناوی نے تصوف کے سلسلے میں بیعت کی ۔ اسے شافعی دباؤ کے ماتحت جلد ہی معزول کر دیا گیا؛ (١١) احمد العَرُوسی، صوفی اور شارح (م ١٢٠٨ھ / ١٧٩٣-١٧٩٤ء)؛ (١٢) عبداللہ الشَّرْقاوی، جس کے شیخ ہونے کے زمانے میں بونا پارٹ کی مہم واقع ہوئی، ایک فاضل شخص، جس کی تصانیف اس زمانے میں بکثرت پڑھی جاتی تھیں (م ١٢٢٧ھ / ١٨١٢ء)؛ (١٣) محمد الشَّنْوانی، جس نے اپنے ایک حریف المہدی کو، جو برائے نام شیخ تھا، برطرف

کرا کے اس کی جگہ سنبھالی (م ۱۲۳۳ھ)؛ (۱۴) محمد العروسی (م ۱۲۴۵ھ)؛ (۱۵) احمد بن علی الدمہوجی (م ۱۲۴۶ھ)؛ (۱۶) حسن بن محمد العطّار [رك بآن]، جو بونا پارٹ کے فرانسیسوں کا رفیق اور اصلاحات کا حامی تھا (م ۱۲۵۰ھ)؛ (۱۷) حسن القُوَیسِنی (م ۱۲۵۴ھ)؛ (۱۸) احمد الصّائم السَّفطی (م ۱۲۶۳ھ)؛ (۱۹) ابراهیم بن محمد الباجوری (م ۱۲۷۷ھ)، مشہور عالم دین (براکلمان، ۲ : ۴۸۷؛ تکملۃ، ۲ : ۷۴۱)؛ (۱۹ الف) چار سال کا خالی وقفہ، جس کے دوران میں چار ناظموں کی ایک مجلس الازہر کا انتظام چلاتی رہی؛ (۲۰) مصطفی العروسی (۱۲۸۷ھ / ۱۸۷۰ - ۱۸۷۱ء تک)، اس نے ان اصلاحات کے لیے راستہ ہموار کیا جو اس کے جانشین نے رائج کیں؛ (۲۱) محمد العباسی المہدی الحنفی، جس کی جگہ عُرابی پاشا کے خروج (۱۲۹۹ھ / ۱۸۸۲ء) کے دوران میں محمد الانبابی نے عارضی طور پر سنبھالی۔ بالآخر اس نے ۱۳۰۴ھ / ۱۸۸۶ء میں اپنا عہدہ ترک کر دیا؛ (۲۲) محمد الانبابی، زبردست عالم، لیکن ہر قسم کی جدت کا مخالف تھا۔ ۱۳۱۳ھ / ۱۸۹۵ء میں اس کے علیحدہ ہونے سے پہلے اس پر خاصی مدت دباؤ ڈالا گیا (براکلمان: تکملۃ، ۲ : ۷۴۲)؛ (۲۳) حسونۃ النّواوی، ایک پختہ کردار شخص، جسے اہل مصر احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ وہ فقہی تعلیم میں اپنے تلامذہ پر بہت اثر انداز ہوا، جنھوں نے مصر کی سیاسیات میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ الازہر کی مجلس انتظامیہ کا صدر رہا، ۱۸۹۶ء کی اصلاحات کے نفاذ کی نگرانی کے لیے منتخب کیا گیا اور ۱۳۱۷ھ / ۱۸۹۹ء میں مستعفی ہوا؛ (۲۴) عبدالرحمٰن قطب النّواوی، مقدم الذکر کا بھائی، اسی سال فوت ہو گیا۔ اس کے جانشینوں کا پے در پے مستعفی ہونا اس بے چینی کو ظاہر کرنا ہے جو اصلاحات کی وجہ سے پیدا ہوئی؛ (۲۵) سلیم البِشری، ایک متقی شخص، جس نے اپنی گذشتہ زندگی فقر و فاقہ میں بسر کی تھی۔ محدثوں میں سے آخری [شیخ الازہر] (اسے حدیث کے تمام رواۃ کا پورا پورا علم تھا)۔ وہ محمد عبدُہ اور ان اصلاحات کا جو اس کی تجویز سے عمل میں آئیں سخت مخالف تھا۔ وہ ۱۳۲۰ھ میں مستعفی ہوا؛ (۲۶) علی البِبلاوی، ۱۳۲۳ھ میں مستعفی ہوا؛ (۲۷) عبدالرحمٰن الشّربینی، جو اپنی دیانت و پرہیزگاری کی وجہ سے بہت محترم تھا، ۱۳۲۴ھ میں مستعفی ہوا؛ (۲۸) حسونۃ النّواوی، دوسری دفعہ، ۱۹۰۸ء کے قانون کے نفاذ کی وجہ سے ۱۳۲۷ھ / ۱۹۰۹ء میں مستعفی ہوا؛ (۲۹) سلیم البِشری، دوسری دفعہ (م ۱۳۳۵ھ)؛ (۳۰) محمد ابو الفضل الجیزاوی (م ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۸ء)؛ (۳۱) مصطفی المَراغی، محمد عبدہ کا شاگرد، ۱۳۴۸ھ / ۱۹۲۹ء میں مستعفی ہوا؛ (۳۲) محمد الاحمدی الظّواہری، ۱۳۵۴ھ / ۱۹۳۵ء میں مستعفی ہوا؛ (۳۳) مصطفی المراغی، دوسری دفعہ (م ۱۳۶۴ھ / ۱۹۴۵ء)؛ (۳۴) مصطفی عبدالرازق، ایک بہت صاحب ذوق شخص، محمد عبدہ کا مدّاح تھا۔ وہ لیونز Lyons یونیورسٹی (فرانس) میں عربی پڑھاتا رہا تھا اور بعد ازآں مصر کی یونیورسٹی میں اسلامی فلسفے کا استاد رہا۔ اسے شاہ فاروق نے شیخ نامزد کیا تھا، حالانکہ وہ علمائے کبار کی جماعت میں سے نہ تھا۔ الازہر میں اس کے خلاف اس قدر شدید معاندانہ مظاہرے ہوئے کہ وہ ۱۳۶۶ھ / ۱۹۴۷ء میں قلب کا دورہ پڑنے سے فوت ہو گیا؛ (۳۵) محمد مامون الشِنّاوی (م ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰ء)۔ اس کے بعد سے شیخ الازہر کے عہدے پر تقرر کی مختصر میعادیں مصری سیاست کے اندرونی محرکات سے مطابقت رکھتی ہیں، یعنی نہر سویز کے علاقے میں برطانیہ سے کشمکش؛ ۲۶ جنوری ۱۹۵۲ء کے فسادات قاہرہ؛ ۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء

کا انقلاب حکومت ۔ متعدد موقعوں پر حکومت نے شیوخ الازہر پر اپنے عہدے سے علیحدگی کے لیے دباؤ ڈالا؛ (۳۶) عبدالمجید سلیم، ۴ ستمبر ۱۹۵۱ء کو مستعفی ہوا؛ (۳۷) ابراہیم حمروش، ۱۰ فروری ۱۹۵۲ء کو مستعفی ہوا؛ (۳۸) عبدالمجید سلیم، دوسری دفعہ شیخ بنا اور ۱۷ ستمبر ۱۹۵۲ء کو مستعفی ہوا؛ (۳۹) محمد الخضر حسین، جنوری ۱۹۵۴ء کے آغاز میں مستعفی ہوا؛ (۴۰) عبدالرحمن تاج، پیرس یونیورسٹی کا دکتور ادب (Docteur des lettres)، ۸ جنوری ۱۹۵۴ء کو نامزد ہوا.

(۴) اصلاحات کے نتائج : ایک غیر مسلم اور غیر مصری کے لیے ان نتائج کا تشخیص کرنا مشکل ہے، کیونکہ اس کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ مجوزہ لائحۂ عمل پر کس دل سے کام کیا گیا اور ہر صورت میں ان اصلاحات کے کون سے حصے پر درجات میں عمل کیا گیا ۔ باہر سے دیکھ کر صرف اتنا قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ان معنی خیز اصلاحات کے باوجود جن کا ذکر اوپر کیا گیا کیفیتِ حال مکمّل طور پر قابلِ اطمینان نہیں ہے ۔ اس کے علاوہ خود اہل مصر کا طرزِ عمل بھی اسی کی غمّازی کرتا ہے، چنانچہ الازہر کے بہت سے اساتذہ اپنے بچوں کو تعلیم کے لیے اپنی درسگاہ میں نہیں بلکہ سرکاری سکولوں میں بھیج رہے ہیں ۔ حکومت نے سرکاری یونیورسٹیوں کے اور الازہر کی اعلیٰ جماعتوں کے اساتذہ کے درمیان مساوات کا اصول تسلیم نہیں کیا ہے ۔ الازہر کے علماء اپنی درسگاہ میں معلّم ہیں اور امامت اور وعظ کرتے ہیں ۔ یہ مناصب قانونًا ان کا حق ہیں، لیکن ان کے ماسوا الازہری علماء کو سرکاری یونیورسٹیوں کے ہم پیشہ معلّمین کے مقابلے میں ہر جگہ ادنٰی حیثیت دی جاتی ہے ۔ زمانۂ حال میں شرعی عدالتوں کی موقوفی سے ازہریوں کا ایک قدیم روایتی دروازہ بند ہو گیا ہے ۔ ازہری تعلیم کے طریقے میں، جسے چھے سال کی عمر کے بچے کو کسی مکتب قرآنی میں داخلے پر اختیار کرنا پڑتا ہے، اور عام دنیوی تعلیم کے طریقے میں بعد المشرقین ہے ۔ الازہری طلّاب پر سرکاری یونیورسٹیوں میں داخل ہونے کے دروازے مسدود ہیں ۔ اگر الازہری قومی محکمۂ تعلیمات کے سلسلۂ ملازمت میں عربی کا معلم بننے کے خواہاں ہوں تو ان کے لیے دارالعلوم یا ادارۂ تعلیم (Institute of Education) کی سند لینا ضروری ہے ۔ علاوہ بریں [جامع] الازہر محسوس کرتی ہے کہ سرکاری یونیورسٹیاں اس پر معترض ہیں اور ایسے شبہ ہے کہ اس کے بعض مخالف اس کی خود مختاری سے ناراض ہیں اور اس کی ابتدائی اور ثانوی درسگاہوں کو بند کرانے کے خواہاں ہیں، بلکہ شاید کلّیات (faculties) میں بھی تصرف کرنا چاہتے ہیں (دیکھیے مجلّۃ الازہر، ج ۲۷، شمارہ ۴، ربیع الثانی ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۵ء، جو سب کا سب اسی قسم کے حملوں کے خلاف اپنی مدافعت کے لیے وقف کر دیا گیا ہے) ۔ جب یہ دیکھا جائے کہ اُن مصریوں میں جو دور رس اصلاحات چاہتے ہیں نہ صرف لا مذہب لوگ بلکہ سچّے مسلمان اور یہاں تک کہ الاخوان المسلمون کے ارکان بھی شامل ہیں تو یہ مسئلہ اور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے ۔ ساٹھ سال سے الازہر کا مسئلہ وقتًا فوقتًا انتہائی خلجان کا موجب بنتا رہا ہے ۔ اساسی طور پر مسئلہ یہ ہے کہ معلوم کیا جائے کہ بیسویں صدی میلادی کے مسلم معاشرے کی ضروریات کے پیشِ نظر الازہر کا حقیقی مقصد کیا ہے اور یہ کہ یہ درسگاہ جو ذہنی اور اخلاقی تعلیمات دیتی ہے وہ ان ضروریات کے مطابق ہیں یا نہیں.

الازہر اس مقام پر بہت زور دیتی ہے جو مصر اور عالم اسلامی کی زندگی میں اس کے سابق اساتذہ اور تلامذہ کو حاصل رہا ہے اور اب تک حاصل

ہے۔ الازہر کا مطالبہ یہ ہے کہ لوگ اس کا اعتراف کریں کہ میدانِ علم و فضل میں اس نے قابلِ ستایش کام کیا ہے۔ اس علم و فضل کا اظہار درحقیقت کئی پہلوؤں سے ہوتا ہے۔ سب سے پہلے تو عظیم اسلامی قدروں کا وہ علم ہے جو اس کے طلاب نہ صرف اپنی جاے تعلیم کے خصوصی ماحول سے بلکہ اپنے نصابوں کے ذریعۂ تعلیم سے بھی اخذ کرتے ہیں۔ اس حیثیت سے الازہر نے برابر شہری اور دیہاتی روایتی حلقوں میں تصوراتِ اسلامی کو برقرار رکھا ہے۔ اس نے ان اوصاف کو قائم رکھا ہے جن پر اس کی کشش منحصر ہے، یعنی زندگی کے متعلق ایک سنجیدہ اور مذہبی روش، مہمان نوازی، والدین اور اساتذہ کا ادب و احترام، زکوٰۃ و خیرات کا فریضہ۔ الازہر میں رہ کر قرآن اور حدیث کے اُن بہترین پہلوؤں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جن پر قدیم زمانے سے زور دیا جاتا رہا ہے۔ پھر اس کے بعض اساتذہ نے، جو عربی زبان اور فقہ اسلامی کے ماہر ہیں، روایتی موضوعات کو لے کر انہیں سہل تر شکلوں میں دوبارہ پیش کیا ہے، لیکن بنیادی مفروضات اور اصولوں میں ردّ و بدل کیے بغیر، ماسواے بعض مسائل کے (مثلاً تعدّد ازدواج وغیرہ)۔ تاریخ میں بعض مخصوص مضامین کی جدید تصنیفات (مثلاً خود الازہر کے بارے میں) وہی کام دیتی ہیں جو زمانۂ وسطٰی کی تصانیف دیتی تھیں اور ان کی تیاری میں وہی طریقے بھی استعمال کیے گئے ہیں (مثلاً دستاویزات کی تدوین، سوانح حیات وغیرہ)۔ بعض اَور اساتذہ نے، جو بہت سے قدیم لغوی اور مذہبی رسائل سے باخبر ہیں، ان کے ایسے متون طبع کیے ہیں جو اہلِ علم کے لیے بہت بیش قیمت ہیں۔ یہ علم و فضل مجموعی حیثیت سے کروڑوں مسلمانوں کی ضروریات کے عین مطابق ہے، جن کے سادہ اور غیر متزلزل عقائد اجنبی خیالات سے متأثر نہیں ہوے اور اسی طرح ان لوگوں کے لیے جو موجودہ شیخ الازہر کے الفاظ میں فطرت سے زیادہ قریب (اقرب الی الفطرۃ) ہیں اور جن میں اسلام، جیسے کہ افریقہ میں، برابر ترقی کر رہا ہے۔ تاہم الازہری اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بہت سی یونیورسٹیوں میں اسلامی عقائد رو بزوال ہیں اور مغرب نے اسلام کے پیغام سے (اب تک) کوئی اثر نہیں لیا۔ اس کے مقابلے میں وہ اپنے تلامذہ کو جواباً چھوٹے چھوٹے مضامین لکھنے کی تعلیم دیتے ہیں، جو ایک حد تک یکساں نوعیت کے اور تعلیمی یا اعتذاری ہوتے ہیں اور ابتدائی اور ثانوی مدارس کے درجاتِ انشاء میں لکھوائے جاتے ہیں (مثلاً صفائی اور صحتِ بدن، زکوٰۃ کا صحیح مصرف، شراب کی خرابیاں، تعدّد ازدواج کی حکمت، وغیرہ)۔ مقالات اور خطبات میں اس نوع کی اعتذاری چیزوں کی مثالیں برابر ملتی رہتی ہیں، لیکن ان میں زیادہ ضروری مسائل پر غور نہیں کیا جاتا۔ الاخوان المسلمون نے بھی، اگرچہ اپنی تبلیغی مساعی میں ایسی ہی اعتذاریات کو فروغ دیا، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمانۂ حاضرہ کی مشکلات سے زیادہ باخبر ہیں، مثلاً ۱۹۵۱ء میں ان میں سے ایک نے الازہر سے خاص طور پر درخواست کی کہ وہ ایسے موضوعات پر بھی کچھ لکھے جیسے کہ محنت و مزدوری کا وقار، معاشری مسائل، سرمایہ پرستی، مارکس کا فلسفۂ حیات، وغیرہ (سیّد قطب، در مجلّۃ الرّسالۃ، مؤرخہ ۱۸ جون ۱۹۵۱ء)۔ مجلّۃ الازہر نے اس کے متعدّد جوابات شائع کیے (منجملہ اَوروں کے، ۲۳ (۱۳۷۱ھ) : ۸۹ تا ۹۵)۔ ان جوابات میں کام کی باتیں بہت کم ہیں اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مخالفین ایک دوسرے کو اس تصویر میں شناخت بھی کر سکیں گے جو ان کی کھینچی گئی ہے،

کیونکہ وہ ابتدائی اور بے رنگ ہے - علم و فضل کا یہ تصور اگرچہ پہلے بھی کارآمد رہا ہے اور اب بھی کارآمد ہے، لیکن ان اہلِ مغرب کو جنھیں واقعات کو دیکھنے کا بہترین موقع حاصل ہے اس کی محدودیت کا احساس ہوتا ہے اور یہ اُن مصریوں کو بھی نظر آتی ہے جنھوں نے عصر حاضر کے طریقوں پر تعلیم پائی ہے - الازہر میں تاحال ایسے مطالعات کا سوال ہی سامنے نہیں آیا جن میں عصر حاضر کے تاریخی طریقوں سے استفادہ کیا جائے یا عصر حاضر کے افکار کے رجحان کے زیرِ اثر ان میں وسعت پیدا کی جائے - یہاں عبارتیں ازبر کرنا اور متون کے صفحات کو اپنے حافظے میں جمع کر لینا طلّاب کے لیے لازمی شرط معلوم ہوتی ہے - بعض لوگ اس تنگ نظری کی علّت اس بے مغز تاویل بازی کو قرار دینا پسند کرینگے جس میں اہم مسائل زندگی، مثلاً طلاق وغیرہ، کو مجرّد منطقی استدلال کا موضوع سمجھ لیا جاتا ہے اور ان اثرات کو یکسر فراموش کر دیا جاتا ہے جو عملاً انسان پر پڑتے ہیں (دیکھیے روزنامۂ الجمہوریة از ۹ تا ۱۷ جنوری ۱۹۵۵ء) - ایک اَور گروہ الازہر پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ ہر اصلاحی اقدام کی راہ میں روک بن کر کھڑی ہو جاتی ہے اور اپنے آپ کو اسلام کا واحد محافظ سمجھتی ہے؛ حالانکہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو مساوات پر مبنی ہے، جس میں مذہبی اجارہ داری کے لیے کوئی جگہ نہیں اور ذہنِ رسا رکھنے والے ہر فرد کو مختلف امور میں رائے دینے کا حق حاصل ہے - بعض ادارے، مثلاً سرکاری یونیورسٹیاں، جہاں تفسیرِ قرآن، فقہ اسلام، عربی زبان وغیرہ کے اپنے اپنے نصاب ہیں یہ چاہتی ہیں کہ ان معاملات میں خود صاحب اختیار ہوں اور خود ہی اپنے طلّاب یا اساتذہ کی کسی ایسی کج روی کے بارے میں فیصلہ کریں جو ان کے اندرونی ضبط و نظم سے تعلق رکھتی ہو (محمد احمد خلف اللہ کا معاملہ، ۱۹۴۷ء تا ۱۹۵۱ء، دیکھیے *MIDEO*، ۱ : ۴۹ تا ۷۲) - حال ہی میں الازہر کے عائد کردہ دو فتوے دیوانی عدالتوں نے منسوخ کر دیے (۱۷ مئی ۱۹۵۰ء کا فیصلہ، جس کی رو سے محمد خالد محمد کی ضبط شدہ کتاب مِن ھُنا نبدأ کو ازسرِ نو شائع کرنے کی اجازت دی گئی، نیز ۱۹۵۵ء میں شیخ بخیت کا معاملہ، *MIDEO*، ۳ : ۴۶ تا ۴۸) - انقرہ کی مجلسِ ملّی کبیر [بیوک ملّت مجلسی] میں بھی یہ مسئلہ زیرِ بحث آیا کہ آیا ترکی رعایا کے ان افراد کو جو الازہر میں تعلیم پاتے ہیں طالب علم ہونے کا درجہ دیا جائے یا نہ دیا جائے اور آخری رائے مخالف نکلی (۱۴ تا ۱۶ فروری ۱۹۵۴ء).

لیکن دوسری طرف الازہر کے علماء اپنے مخالفین پر مسلم معاشرے کی ضروریات کو نظرانداز کر دینے کا الزام لگاتے ہیں - کوئی ازہری اس امر کو تسلیم کرنے کے لیے آمادہ نہیں کہ ان کی جامعة کا درجہ گھٹا کر اسے دینیات کے اعلٰی مطالعات کا ایک کلّیہ بنا دیا جائے، جیسا کہ تھوڑے عرصے پہلے تونس کی جامعۂ زیتونة کے معاملے میں ہوا - اس کے برعکس اگرچہ وہ وقار جو الازہر کے نام سے وابستہ تھا مصر میں بہت کم ہو گیا ہے، تاہم باہر کے ملکوں میں پہلے کی طرح قوی اور مضبوط ہے - دنیا میں بہت سے مسلمان الازہر ہی کو مصر سمجھتے ہیں - شاید خارجہ حکمتِ عملی کے تقاضے الازہر کی مخالفت کی اُس رَو میں بھی کچھ اعتدال پیدا کر سکیں جو اس وقت مصر میں موجود ہے.

مآخذ: دیکھیے بالخصوص (۱) ابراہیم سلامة: *Bibliographie analytique et critique touchant la question de l'enseignement en Égypte depuis la période des Mamelūks jusqu'à nos jours*، قاہرة ۱۹۳۸ء؛

مذکورہ بالا حوالجات کے علاوہ دیکھیے (۲) المَقْریزی: الخطط، قاہرة ۱۳۲۶ھ، ۴: ۴۹ تا ۵۶؛ (۳) السُّیوطی: حُسن المحاضرة، ۱۲۹۹ھ، ۲: ۱۸۳ تا ۱۸۷؛ (۴) الجبرتی کے وقائع؛ اور (۵) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدة، ۴: ۹ تا ۳۳؛ انیسویں صدی میلادی کے تیسرے ربع کے لیے دیکھیے: (۶) سلیمان احمد الحنفی الزیّاتی: کنز الجواہر فی تاریخ الازہر، قاہرة، تقریبًا ۱۳۲۲ھ و (۷) مصطفی بیرم: رسالة فی تاریخ الازہر، قاہرة ۱۳۲۲ھ؛ عصر حاضر کے لیے دیکھیے: (۸) محمود ابو العیون: الجامع الازہر، نبذة فی تاریخه، قاہرة ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء؛ اور بالخصوص از حد ضروری تصنیف (۹) محمد عبد المنعم الخفاجی: الازہر فی الف عام، قاہرة ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء، تین جلدوں میں، جس میں قدیم دستاویزوں سے بھی بحث کی گئی ہے اور (۱۰) عبد المتعال الصّعیدی: تاریخ الاصلاح فی الازہر، قاہرة بدون تاریخ، جس کا اختتام ۱۹۵۰ء کے آخر پر ہوتا ہے۔ یہ مؤخر الذکر تاریخی تصنیف ان متعدد تصانیف میں جو الازہر کی اصلاحات کے سلسلے میں لکھی گئیں سب سے زیادہ دلچسپ ہے۔ اس میں ان کتب کے عنوانات درج ہیں جو انیسویں صدی کے خاتمے کے وقت سے الازہر میں پڑھائی جاتی رہی ہیں؛ تعلیمات و مطالعات کی تنظیم کے لیے دیکھیے: (۱۱) Vollers، در اآ، لائڈن، طبع اول، بذیل مادہ؛ (۱۲) E. Dor : *L'instruction publique en Égypte*، ۱۸۸۹ء، ص ۳۳ ببعد، ۲۰۵ ببعد؛ (۱۳) P. Arminjon : *L'enseignement la doctrine et la vie dans les universités musulmanes*، پیرس ۱۹۰۷ء؛ نیز (۱۴) Johs. Pedersen : *Al-Azhar, et Muhammedansk Universitet*، کوپن ہیگن ۱۹۲۲ء؛ (۱۵) A. S. Tritton : *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۱۶) J. Heyworth-Dunne : *An Introduction to the History of Education in Modern Egypte*، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) ابراہیم سلامة : *L'enseignement islamique en Égypte*، قاہرة ۱۹۳۹ء؛ (۱۸) علی عبدالرازق : من آثار مصطفی عبدالرازق، قاہرة ۱۹۵۷ء؛ الازہر کے بارے میں ۱۹۱۱ء سے لے کر سرکاری متون و قوانین وغیرہ کا فرانسیسی ترجمہ دیکھیے در (۱۸) *REI*، ۱۹۲۷ء، ص ۹۵ تا ۱۰۸، ۴۶۵ تا ۵۲۹؛ ۱۹۲۸ء، ص ۳۷ تا ۱۶۵، ۲۵۵ تا ۳۳۷، ۴۰۱ تا ۴۷۳؛ ۱۹۳۱ء، ص ۲۳۱ تا ۲۷۹؛ ۱۹۳۶ء، ص ۱ تا ۳۴ — ان سب کے آغاز میں مقدمہ از A. Sekaly؛ (۱۹) ۱۹۳۶ء کے قانون کے مطابق مختلف مدارج کے سرکاری نصاب ہاے تعلیم الگ الگ کتابچوں کی صورت میں مطبع الازہر نے چھاپ رکھے ہیں (پہلا سلسلۂ نصاب ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۵ء میں؛ معمولی تبدیلیوں کے ساتھ طبع ثانی ۱۹۵۳ تا ۱۹۵۶ء میں)؛ (۲۰) سالانہ میزانیہ آمد و خرچ بھی طبع کیا جاتا ہے؛ میں نے میزانیة الجامعة الازہر و المعاہد الدینیة لسنة ۱۹۵۳-۱۹۵۴ء المالیة سے استفادہ کیا ہے، جس میں شعبوں اور نصاب کے معیاروں وغیرہ کے مطابق اساتذہ اور معلّمین کی تعداد درجہ وار دی گئی ہے۔

(J. JOMIER)

• **الازہری**: ایک نسبت، جس سے عام طور پر وہ شخص مراد ہوتا ہے جس نے جامعة الازہر [رک بآن] قاہرة میں تعلیم پائی ہو۔

• **الازہری**: ابراہیم بن سلیمان الحنفی، جس نے ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۸ء کے قریب الرسالة المختارة فی مناہی الزیارة لکھا، جس میں اس نے ثابت کیا ہے کہ قبروں کی زیارت کے وقت انھیں چھونا، بوسہ دینا یا ان پر لیٹ جانا خلاف شرع ہے (دیکھیے Ahlwardt : *Verzeichniss der arab. Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin*، شمارہ ۲۶۹۴)۔ وہ ایک اور رسالے کا بھی مصنف ہے، جس کا موضوع تھوکنے، بوسہ لینے یا بغلگیر ہونے سے متعلق فقہی احکام ہیں۔ اس کا نام رحیق الفردوس فی حکم الریق و

البوس ہے (وہی کتاب، شمارہ ۶۹۵۵)۔

مآخذ: براکلمان، ۲ : ۳۱۰۔

(براکلمان C. BROCKELMANN)

* **الازہری**: ابو منصور محمد بن احمد بن الازہر، عرب لغوی، ۲۸۲ھ / ۸۹۵ء میں بمقام ہرات پیدا ہوا اور ۳۷۰ھ / ۹۸۰ء میں اسی مقام پر وفات پائی۔

الازہری اپنے ایک ہم وطن محمد بن جعفر المُنْذِری (م ۳۲۹ھ / ۹۴۰ء)، لغوی، کا شاگرد تھا، جس نے خود ثعلب [رَکَ بآن] اور المبرّد [رَکَ بآن] سے تلمذ کیا تھا (دیکھیے یاقوت: ارشاد، ۶ : ۲۹۹ = مطبوعۂ قاہرۃ، ۱۸ : ۹۹ ببعد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عنفوانِ شباب ہی میں عراق چلا آیا تھا۔ یاقوت کے بیان کے مطابق اس نے بغداد میں نِفْطَوَیْہ سے صرف و نحو کی تحصیل کی، لیکن الزجّاج اور ابن دُرَید سے بہت کم استفادہ کیا۔ اگر شافعی فقہاء کی اس فہرست کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جو یاقوت نے دی ہے اور جن کے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ الازہری کے اساتذہ تھے تو یقیناً اسے شافعی فقہ پر پورا عبور حاصل ہو گیا ہوگا۔ ۳۱۲ھ / ۹۲۴ء میں جب وہ مکّۂ [مکرّمہ] سے کوفے کی جانب حجّاج کے ایک قافلے کے ساتھ واپس آ رہا تھا تو قافلے پر قرامطہ [رَکَ بآن] نے الہَبِیر کے مقام پر حملہ کر کے کچھ لوگوں کو قتل کر دیا اور بعض کو قید کر لیا۔ الازہری دو سال تک بحرین کے بدویوں کے ہاں، جنھوں نے قرمطیّت اختیار کر لی تھی، قید رہا۔ ایک عبارت میں، جو یاقوت اور ابن خلّکان نے نقل کی ہے، وہ بیان کرتا ہے کہ اس نے کس طرح ان بدویوں کے مابین اپنے قیام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کی زبان سیکھی، جو بقول اس کے نہایت شستہ تھی۔ اس کی بقیہ زندگی ہمارے لیے ایک رازِ سربستہ ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس نے اپنے وطن میں مطالعے اور عزلت میں بسر کی۔

الازہری کے کام کا علم ہمیں چودہ تصانیف کے ناموں کی اس فہرست سے ہوتا ہے جو یاقوت اور ابن خلّکان نے فراہم کی ہے (اور جسے جزوی طور پر السیوطی نے بھی بغیۃ الوعاۃ، ص ۸، میں نقل کیا ہے)۔ اس میں معلقات اور ابو تمّام کے دیوان کی شرحوں کو چھوڑ کر باقی سب کتابیں لغت کی ہیں۔ ان میں سے ایک لغت ہم تک پہنچی ہے (جو ابن خلّکان کے وقت میں دس جلدوں پر مشتمل تھی)، جس کا نام تہذیب اللغۃ ہے۔ یہ کتاب ابھی تک طبع نہیں ہوئی، لیکن اس کے مخطوطات لنڈن، استانبول اور ہندوستان میں موجود ہیں؛ دیکھیے فہرست، در براکلمان۔ یہ مجموعہ اس مسالے سے تیار کیا گیا ہے جو الازہری کو اپنے استاد المنذری سے ملا تھا۔ یاقوت (ارشاد، مقام مذکور) تو المنذری سے لغت کی ایک مکمّل کتاب کی روایت کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس کتاب کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اس طریقے کو قائم رکھا گیا ہے جس کی طرح خلیل نے اپنی کتاب العین میں ڈالی تھی، یعنی اس میں مادّوں کو عام رواج کے مطابق حروفِ تہجّی کی عام ترتیب کے لحاظ سے نہیں بلکہ صوتی تقسیم کے اعتبار سے مرتّب کیا گیا ہے، اس طرح کہ ابتداء حلقی حروف سے کی گئی ہے اور انتہا حروفِ شفوی پر۔ تہذیب سے ابن منظور نے لسان العرب میں بکثرت استفادہ کیا ہے۔

مآخذ: یاقوت: ارشاد، ۶ : ۱۹۷ تا ۱۹۹ = مطبوعۂ قاہرۃ، ۱۷ : ۱۶۳ تا ۱۶۷؛ (۲) ابن خلّکان، قاہرۃ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۵۰۱ = طبع محی الدّین، قاہرۃ ۱۹۴۸ء، ۳ : ۳۵۸ تا ۳۶۲؛ (۳) Zettersteen، در MO، ۱۴ (۱۹۲۰ء) : ۱ تا ۱۰۶؛ (۴) Kraemer، در Oriens، ۶ (۱۹۵۳ء) : ۲۱۳؛ (۵) براکلمان، ۱ : ۱۲۹ و

تکملة، ۱: ۱۹۷.

(بلاشیر R. BLACHÈRE)

* **الازہری:** احمد بن عطاء اللہ بن احمد، علم بدیع و بیان پر ایک کتاب موسومہ نہایة الاعجاز فی الحقیقة و المجاز کا مصنّف، جو ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء میں لکھی گئی۔ اس کتاب کا علم، جس پر مصنّف کے بیٹے کی طرف سے ایک شرح بھی ہے، ایک مخطوطے کے ذریعے ہوا، جس کی کیفیت Ahlwardt نے لکھی ہے؛ دیکھیے براکلمان، ۲: ۲۸۷.

(براکلمان C. BROCKELMANN)

* **الازہری:** خالد بن عبداللہ بن ابی بکر، مصری نحوی، صعید مصر میں جرجاہ کے مقام پر پیدا ہوا (اسی سے ''جرجاوی'' کی وہ نسبت ماخوذ ہے جو بعض اوقات اس کے نام کے ساتھ استعمال ہوتی ہے) اور ۹۰۵ھ/۱۴۹۹ء میں قاہرة میں وفات پائی۔ وہ صرف و نحو کی ایک کتاب المقدمة الازہریة فی علم العربیة کا مصنّف ہے (مطبوعة بولاق ۱۲۵۲ھ، جس کے ساتھ مصنف کی لکھی ہوئی شرح بھی ہے؛ جدید طباعتیں: بولاق ۱۲۸۷ھ اور قاہرة ۱۳۰۷ھ، مع مختلف اساتذہ کے حواشی کے)۔ الازہری نے صرف و نحو پر متعدّد کتابچے، نیز ابن مالک [رکّ بآن] کی الفیة پر ابن ہشام کی شرح پر شرح اور البوصیری [رکّ بآن] کے [قصیدۂ] بردة اور آجرومیہ کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔ الازہری کو اپنے وقت میں بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ السیوطی کا شمار اس کے شاگردوں میں ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۲: ۲۷؛ (۲) سرکیس: معجم المطبوعات العربیة، ص ۸۱۱.

(براکلمان C. BROCKELMANN)

* **آزیمت:** دیکھیے سمت.

* **آزیمک:** دیکھیے نجوم.

* **اساس:** دیکھیے اسمٰعیلیہ.

* **اساف:** مکّے کے ایک بت کا نام، جس کا ذکر تقریباً ہر جگہ نائلة کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ روایت یہ ہے کہ یہ دو نام قبیلۂ جرہم کے ایک مرد اور ایک عورت کے ہیں، جو حرم کعبہ کے اندر بدکاری کے مرتکب ہوے اور اس کی پاداش میں پتھر بن گئے۔ ابتداء میں انہیں الصّفا اور المروة پر رکھ دیا گیا تا کہ دوسروں کے لیے باعث عبرت ہوں، لیکن بعد میں عمرو بن لُحَیّ کے حکم سے ان کی پرستش ہونے لگی اور اس وجہ سے انہیں دو مقدّس پتھر سمجھا جانے لگا، لیکن ان کے ناموں کی [کوئی معقول] توجیہ ابھی تک نہیں ہو سکی۔ اس بارے میں جو کوششیں کی گئی ہیں ان کا بیان ڈوزی Dozy: *De Israelieten te Mekka*، ص ۱۹۷ میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) Wellhausen: *Reste Arab. Heidenthums*، بار دوم، ص ۷۷.

اساک: ISAAK، دیکھیے اسحٰق.

⊗ **اُسامة:** بن زید بن حارثة بن شرحبیل الکلبی الہاشمی۔ اسامة نام ہے، ابو محمد (اور ابو زید) کنیت، حِبّ رسول اللہ صلعم، یعنی ''آنحضرت صلعم کے محبوب'' لقب (ابن حجر: تہذیب التہذیب؛ ابن الاثیر: اسدالغابة، بذیل مادّہ)۔ حضرت برکة امّ ایمن کے بطن سے پیدا ہوے۔ وہ آنحضرت صلعم کی کھلائی تھیں۔ والد حضرت زید آنحضرت صلعم کے محبوب اور منہ بولے بیٹے تھے۔ گویا آنحضرت صلعم کی محبوبیّت کا شرف آپ کو والدین سے ورثے میں ملا۔ آپ نے اسلام ہی میں آنکھ کھولی اور کفر و شرک کی آلودگیوں سے کبھی ملوّث نہیں ہوے؛ بقول صاحب تہذیب التہذیب آپ جانتے تھے تو صرف اسلام (لَمْ یعرِفْ الّا الاسلام)۔ فتح خیبر کے بعد آپ کا وظیفہ مقرر ہو گیا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو زمین فے میں ملی اس کے

ایک حصے کے پھلوں اور غلے کی پیداوار میں آپ کو بھی حصہ دیا گیا (جعل لہ سہما فی الثمر و القمح من ربع الارض افاءھا اللہ علی رسولہ بخیبر (ابن ہشام: سیرۃ، طبع وستنفلٹ، ص ۷۷۵، ۷۷٦) اور جس کے انتظام کے لیے آپ اکثر وہاں تشریف لے جاتے۔ زندگی نہایت سادہ تھی۔ وفات پر کوئی مال و زر نہیں چھوڑا؛ عمر بھر دین کے خدمت گزار رہے۔ کسی فتنے سے آلودہ نہیں ہوئے۔ ہجرت کا شرف بھی رسول اللہ صلعم کی معیت میں حاصل کیا۔

غزوۂ اُحد پیش آیا تو آپ کا سن دس گیارہ برس سے زیادہ نہیں تھا۔ جہاد میں شرکت کے آرزومند تھے، لیکن بسبب کم عمری اجازت نہ ملی۔ مکّۂ معظمہ فتح ہوا (۸ھ) تو آپ آنحضرت صلعم کے ہمراہ بیت اللہ میں داخل ہوئے۔ البخاری، کتاب المغازی، میں ہے کہ نبی اکرم صلعم ایک ناقہ پر سوار تھے۔ آپؐ کے جلو میں حضرت بلالؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت طلحۃؓ تھے اور ردیف میں حضرت اُسامۃؓ۔

۱۱ھ میں آنحضرت صلعم نے حضرت اُسامۃؓ کو اس جیش کا سردار مقرّر فرمایا جو موتۃ میں حضرت زیدؓ اور حضرت جعفر طیّارؓ کی شہادت کے بعد تیار کیا گیا اور جس سے مقصود یہ تھا کہ اسلامی لشکر رومی علاقے میں یلغار کرے تا کہ سرحد فتنہ و فساد سے محفوظ ہو جائے، لیکن صحابہ نے آپ کی نو عمری کے باعث آپ کی سرداری پر اعتراض کیا۔ آنحضرت صلعم کو خبر پہنچی تو باوجود علالت کے باہر تشریف لائے اور حضرت اُسامۃؓ کے حق میں تقریر فرمائی۔ آپؐ نے حضرت اُسامۃؓ کو اپنے دست مبارک سے علم عطا کیا تھا، لیکن آپ ابھی اپنی پہلی منزلگہ جُرف تک، جو مدینۂ منوّرہ سے زیادہ دور نہیں، پہنچے تھے کہ آنحضرت صلعم کی طبیعت زیادہ خراب ہو گئی۔ اس خبر کو سن کر حضرت اُسامۃؓ لوٹ آئے، مگر جس روز آپ مدینۂ منورہ پہنچے مرض میں افاقہ تھا، لہٰذا آنحضرت صلعم کے ارشاد پر آپ پھر اپنی مہمّ پر روانہ ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابوعبیدۃ بن جراحؓ اور متعدّد صحابۂ کبار شریک لشکر تھے، لیکن حضرت اُسامۃ ابھی جُرف سے روانہ نہیں ہونے پائے تھے کہ حضرت اُمِّ ایمن کی اطلاع پہنچی کہ رحلت مصطفوی کا وقت قریب ہے، لہٰذا آپ مع لشکر مدینۂ منوّرہ واپس آ گئے۔ بخاری، کتاب المغازی، میں ہے کہ آپ نے حضورؐ کی تجہیز و تکفین میں شریک ہونے اور حضورؐ کا جسد اطہر قبر میں اتارنے کا شرف بھی حاصل کیا۔

حضرت ابوبکرؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو جیسا کہ آنحضرت صلعم کا ارشاد تھا آپ نے باوجود فتنۂ رِدّۃ کے، جس نے قبائل کو بغاوت پر آمادہ کر دیا تھا، جیشِ اُسامۃؓ کو پھر تیاری کا حکم دیا، گو باعتبار آپ کے سن و سال اور باعتبارِ حالات بھی اس کی مخالفت کی گئی۔ حضرت عمرؓ کی رائے تھی کہ اس مہمّ کو کسی آزمودہ کار صحابی کے سپرد کرنا چاہیے، لیکن حضرت ابوبکرؓ اپنی رائے پر قائم رہے۔ آپ نے فرمایا یہ آنحضرت صلعم کا حکم ہے جس سے سرتابی ممکن نہیں؛ لہٰذا حضرت اُسامۃ پھر اس مہمّ پر روانہ ہو گئے اور ارض شام میں دور تک یلغار کرتے ہوئے ابنی تک پہنچ گئے۔ یہ وہ قریہ ہے جسے آج کل خان الزّیت کہتے ہیں۔ چند روز المزّۃ میں کہ دمشق کے قریب ایک قریہ ہے قیام فرمایا (تہذیب التہذیب، بذیل مادّہ)۔ اس کامیاب مہمّ پر کہ ایک طرح سے تسخیرِ شام کی تمہید تھی، مدینۂ منوّرہ میں خوشی کی لہر دوڑ گئی۔ آپ مدینۂ منورہ واپس آئے اور کچھ دنوں کے بعد جب حضرت ابوبکرؓ فتنۂ ردّۃ کے سلسلے میں الابرق تشریف لے گئے تا کہ باغی قبائل کی سرکوبی کریں

(بقول طبری واقعۂ ذوالقعدة) تو انھوں نے آپ ہی کو اپنا جانشین مقرر کیا۔

عہد فاروقی میں جب حضرت عمرؓ نے آپ کا وظیفہ اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ کی بہ نسبت زیادہ مقرر کیا اور حضرت عبداللہؓ کو اس پر اعتراض ہوا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''کَانَ اَحَبَّ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ مِنْکَ وَ اَبُوْہُ اَحَبَّ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ مِنْ اَبِیْکَ'' (ابن الاثیر: اسدالغابة، بذیل مادّہ) (وہ رسول اللہ صلعم کو تجھ سے زیادہ عزیز تھے اور ان کا باپ تیرے باپ سے زیادہ عزیز تھا)۔

حضرت عثمانؓ کے زمانے میں فتنہ و فساد کو تحریک ہوئی تو حضرت اسامة باحتیاط اس سے الگ رہے۔ آپ نے حضرت علیؓ کی بیعت نہیں کی اور امیر معاویةؓ کے خلاف آپ کی معرکہ آرائیوں سے بھی کنارہ کش رہے، لیکن حضرت علیؓ کو حق پر جانتے تھے اور بالآخر اپنی غیر جانب داری پر نادم بھی ہوئے (مَا مَاتَ حَتّٰی تَابَ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی مِنْ تَخَلُّفِہٖ عَنْ عَلِیٍّ کَرَّمَ اللّٰہُ وَجْہَہٗ، الاستیعاب، بذیل مادّہ)۔

حضرت اسامة کی وفات ۵۴ھ میں، یعنی امیر معاویةؓ کے آخری زمانے میں ہوئی، جب آپ جرف میں مقیم تھے۔ بعض روایات میں ہے کہ آپ نے ۵۸ھ میں انتقال فرمایا۔ مدینۂ منورہ میں دفن ہوئے۔

آپ نے متعدد شادیاں کیں اور کثیر الاولاد تھے۔ فضائل اخلاق میں آپ کا درجہ بڑا بلند ہے۔ زہد و تقوٰی میں حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ اور حضرت ابوذرؓ غفاریؓ سے مشابہ تھے۔ ان کی ساری تربیت کاشانۂ نبوی میں ہوئی۔ آنحضرت صلعم کے محبوب، راز دار اور معتمد علیہ تھے، لہذا صحابہؓ میں آپ کی ذات ایک طرح سے منفرد تھی۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ آپ کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ صحابہؓ میں بھی آپ کا بڑا احترام تھا۔ آپ کے فضائل بہت زیادہ ہیں۔ آپ نے متعدد احادیث روایت کی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: تہذیب التہذیب؛ (۲) وہی مصنف: الاصابة؛ (۳) ابن الأثیر: اسد الغابة، ۱: ۶۴؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب؛ (۵) البخاری: الصحیح، کتاب المناقب؛ (۶) ابن سعد: طبقات، ۴/۱: ۴۲-۵۰؛ (۷) البلاذری، ص ۳۷۲، ۴۷۵؛ (۸) الخزرجی: خلاصة التذہیب، طبع اوّل، قاہرة ۱۳۲۲ھ، ص ۲۳؛ (۹) الطبری، طبع دخویه de Goeje، ۱: ۱۷۹۴، ۱۷۹۵، ۲۰۴۷، ۲۲۲۶ و ۳: ۲۳۴۴، ۲۳۴۰؛ (۱۰) ابن ہشام: طبع وستنفلٹ، ص ۵۶۰، ۶۳۴، ۶۷۶، ۹۷۰، ۹۸۴، ۹۹۹، ۱۰۰۸، ۱۰۱۸؛ (۱۱) کائتانی Caetani: *Annali dell' Islam*، بذیل ۱۱ھ: ص ۳ تا ۵، ۹ تا ۱۲، ۴۳، ۱۰۶ تا ۱۱۱ و بذیل ۲۳ھ: ص ۱۰۶، شمارہ ۱؛ (۱۲) Miednikoff: *Palestina*، ۱: ۳۶۳ تا ۳۸۴؛ (۱۳) ولہاؤزن Wellhausen: *Muhammad in Medina*، ص ۴۳۳، ۴۳۶؛ (۱۴) Lammens: *Fatima*، ص ۲۰، ۲۸، ۳۱، ۴۷، ۱۰۳ تا ۱۰۶، ۱۳۰؛ (۱۵) شاہ معین الدین ندوی: مہاجرین، حصۂ دوم، دارالمصنفین اعظم گڑھ۔

(سیّد نذیر نیازی)

اُسامة بن مُرْشِد: بن عَلی بن مُقَلَّد بن نَصْر بن مُنْقِذ الشَّیْزَری الکِنَانی، ایک جنگ آزمودہ عرب شاہسوار اور ادیب و شاعر، جو ۴۸۸ھ/ ۱۰۹۵ء میں بمقام شیزر (صلیبیوں کا سیزارہ Sizara) پیدا ہوا۔ یہ جگہ ملک شام میں حماة کے شمال میں [۱۰ میل کے فاصلے پر] واقع ہے۔ [مختلف زمانوں میں اس شہر کے نام میں تبدیلی ہوتی رہی ہے۔ ڈیڑھ ہزار سال قبل مسیح اس شہر کا نام سِنزار یا سِیزار تھا؛ بعد کے مصادر میں یہ نام زِنزار کی شکل میں ملتا ہے۔ قدیم یونانی اسے سِدزارا اور بوزنطی سیزر کہتے تھے۔ اواخر قرن رابع قبل مسیح میں یہ نام شیزر ہوا۔ امرؤ القیس کے ایک شعر میں

شیزر کا لفظ استعمال ہوا ہے :

تقطع اسباب اللبانة والھوی
عشیة رحنا من حماة و شیزرا

عبیداللہ بن قیس الرقیات کہتا ہے :

فوا حزنا اذ فارقونا و جاوروا
سوی قومہم اعلی حماة و شیزرا

(یاقوت : معجم البلدان، ۳ : ۲۵۳)

آج کل یہ شہر سیجر کے نام سے مشہور ہے] - بنو منقذ کے رئیسوں کا دارالحکومت یہیں تھا۔ یہ لوگ منقذی امراء کہلاتے تھے۔

[اس خاندان کی ابتداء ایک کنعانی عرب منقذ سے ہوئی، جس کا سلسلۂ نسب یعرب بن قحطان تک پہنچتا ہے - تاریخ کے اوراق بانی خاندان منقذ اور اس کے بیٹے نصر کے متعلق خاموش ہیں - اس خانوادے کا پہلا فرد، جس کے متعلق ہمیں اطلاعات ملتی ہیں، ابو المتوج مخلص الدولة مقلد ابن نصر (م ۴۵۰ھ) ہے، جو اپنے خاندان اور قبیلے میں اپنی جرأت، شجاعت، جود و سخا اور علم نوازی نیز دوسری خصوصیات کی بنا پر نہایت ممتاز تھا (وفیات الاعیان، ۲ : ۱۸؛ لباب الآداب، ص ۳۶۸) - اس کا بیٹا عزالدولة سدید الملک ابو الحسن علی (م ۴۷۵ھ) علم و ادب کا مربی اور سرپرست تھا - ابن الخیاط الخفاجی کے دیوان میں اس کی مدح میں متعدد قصائد ملتے ہیں - یہ خود بھی شاعر و ادیب تھا (وفیات الاعیان، ۱ : ۳۶۷؛ راغب الطباخ : اعلام النبلاء فی تاریخ حلب، ۴ : ۲۱۱) - ابن عساکر کی روایت کے مطابق وہ شام میں لغت اور نحو میں سند کا درجہ رکھتا تھا (ابن القلانسی : تاریخ دمشق، ص ۱۳، لنڈن ۱۹۰۸ء) - اس کے اشعار کے کچھ نمونے یاقوت الحموی اور ابن خلکان نے نقل کیے ہیں (معجم الادباء، طبع مرجلیوث، ۲ : ۱۸۹؛ وفیات الاعیان، ۱ : ۳۶۷)].

اس کی پیدائش سے چار برس پہلے صلیبیوں نے یروشلم پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن اس کی وفات سے ایک سال پہلے [سلطان] صلاح الدین ایوبی نے اسے دوبارہ فتح کر لیا - عمر بھر فرنگیوں کے ساتھ اس کے تعلقات کبھی معاندانہ اور کبھی دوستانہ رہے۔

پندرہ برس کی عمر میں اسے شیزر کی حفاظت کرنے کے لیے ٹینکرڈ کی فوجوں سے مقابلہ کرنا پڑا - یہ فوجیں انطاکیہ سے حملہ آور ہوئی تھیں۔

اپنے والد کی تقلید میں، جو محض ایک مجاہد ہی نہیں بلکہ شکاری بھی تھا اور خطاط بھی، اسامة نے بھی اپنا وقت جہاد، سیر و شکار اور تحصیل علم و ادب میں صرف کیا - وہ نو برس (۱۱۲۹ تا ۱۱۳۸ء) تک موصل کے اتابک زنگی کی فوج میں رہا، لیکن اپنے والد کے انتقال (۵۳۱ھ) کے بعد اسے شیزر چھوڑنا پڑا، کیونکہ جب اس کا چچا [عزالدولة ابو العساکر، سلطان] شیزر کا حاکم ہوا تو وہ اسامة کی حربی شہرت کی بناء پر اپنے بیٹوں کی خاطر اس سے حسد کرنے لگا؛ چنانچہ اسامة نے چھے برس (۱۱۳۸ تا ۱۱۴۴ء) بوری حکمرانوں کے پاس دمشق میں گزارے - جب حکومت یروشلم سے معاہدات کے بعد تعلقات پرامن ہو گئے تو اسے فرنگیوں کے ساتھ شناسائی کے مواقع پہلے سے بھی زیادہ حاصل ہو گئے؛ چنانچہ بہت سے فرسان قدس (الداویة Templars) کے ساتھ اس کی دوستی ہو گئی۔

اس کے بعد وہ [۵۳۹ھ میں] دمشق سے مصر چلا گیا، جہاں فاطمیوں کی حکومت اپنے دن گن رہی تھی - یہاں پہنچ کر (۱۱۴۴ اور ۱۱۵۴ء کے درمیان) وہ سازشوں میں الجھا رہا اور اس نے فلسطین میں صلیبیوں کے خلاف متعدد مہموں کی سربراہی کی - بالآخر دس برس کے قیام کے بعد اسے [با دل ناخواستہ] قاھرة چھوڑنا پڑا - راستے میں اس کی کتابوں کا تمام ذخیرہ ضائع ہو گیا، جس میں چار ہزار سے زیادہ

مخطوطات تھے۔

دمشق میں دوسری دفعہ آباد ہونے کے بعد وہ اپنے سابق مربی سلطان زنگی کے فرزند اور مشہور مجاہد سلطان نورالدین کی معیت میں متعدد بار فرنگیوں کے خلاف معرکہ آرا ہوا (۱۱۵۷ تا ۱۱۶۴ء)۔ پھر ۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء میں ایک ہولناک زلزلے سے اس کا گھر بالکل تباہ ہو گیا۔ اس کے تین برس بعد، یعنی ۵۵۵ھ / ۱۱۶۰ء میں، اس نے حج اور عتبات عالیہ کی زیارت کی۔ اس کے بعد اس نے دس برس، یعنی ۱۱۶۴ء سے لے کر ۱۱۷۴ء تک کا زمانہ حصن کیفا میں قرہ ارسلان ارتقی کے ساتھ گزارا اور زیادہ‌تر علمی کاموں میں مشغول رہا۔ اس عرصے میں سلطان صلاح‌الدین ایوبی نے صلیبیوں کے خلاف جنگوں میں نام پیدا کر لیا تھا۔ سلطان کی شہرت نے اسامة کو تیسری بار دمشق کھینچ بلایا اور بہت بڑی عمر کو پہنچ کر اس نے رمضان ۵۸۴ھ / نومبر ۱۱۸۸ء میں وفات پائی۔ اس کا مزار کوہ قاسیون پر واقع ہے، جس کی زیارت سو برس کے بعد مشہور مؤرخ ابن خلکان نے کی تھی۔

اسامة ایک ایسے خاندان کا فرد ہے جس کے افراد کا ذکر ادبی تصانیف میں اکثر کیا جاتا ہے (مثلاً دیکھیے یاقوت: معجم الادباء، ۲: ۱۷۳ تا ۱۹۷)۔ اسامة کے والد مجدالدین ابو سلامة مرشد (۴۶۰ تا ۵۳۱ھ) قرون وسطی میں امارت اور سرداری کی ساری خصوصیات سے متصف تھے۔ شجاع، فیاض اور فنون جنگ میں ماہر ہونے کے علاوہ ادبیات اور فنون لطیفہ میں بھی اچھی دسترس رکھتے تھے۔ وہ بہت اچھے خطاط تھے۔ ان کی وفات کے بعد قرآن [پاک] کے تینتالیس نسخے ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے موجود ملے، جن میں دو نسخے مذہب و مطلا تھے۔ ان میں سے بعض خطاطی کے بہترین نمونے کہے جا سکتے تھے [اسامة بن منقذ: کتاب الاعتبار، ص ۱۵۳، طبع فلیپ حتی Hitti، ۱۹۳۰ء]۔

خود اسامة نے بھی ایک شاعر و ادیب ہی کی حیثیت سے شہرت پائی۔ اس کا دیوان دو جلدوں پر مشتمل ہے [یہ دیوان ابن خلکان کی نظر سے گزرا تھا اور اس نے اس کے منتخبہ اشعار بھی اپنی کتاب میں دیے ہیں۔ یہ نسخہ خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ ابو شامة الذہبی اور عماد الاصفہانی نے بھی اس کا دیوان دیکھا تھا اور ان مصنفین نے اپنی تصانیف کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، (قاہرہ ۱۲۸۷ھ)، تاریخ الاسلام (نسخۂ رضائیہ رام پور) اور خریدة القصر و جریدة اہل العصر (نسخۂ کتب خانۂ ملّی پیرس) میں اسامة کے اشعار نمونے کے طور پر درج کیے ہیں]۔ دیوان اسامة الیافعی (م ۷۶۸ھ / ۱۳۶۷ء) کے زمانے میں موجود تھا اور انھوں نے اس کا مطالعہ کیا ہے (دیکھیے مرآة الجنان، ۳: ۴۲۷) [آٹھویں صدی ہجری کے بعد بظاہر یہ دیوان گم ہو گیا کیونکہ الیافعی کے بعد کوئی شخص اس کے دیکھنے کا مدعی نہیں]۔ درانبورغ Derenbourg نے اس کے کچھ اشعار گوتھا Gotha کے نامکمل نسخے اور متعدد شعری مجموعوں سے جمع کر کے شائع کیے ہیں (*Ousama b. Mounkidh*، ج ۱، *La vie d'Ousama*، پیرس ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۳ء: ص ۳۳۹ تا ۴۳۸، ۴۷۳ تا ۵۶۲) [لیکن اس میں اشعار کی تعداد بہت کم ہے۔ اسامة کی اہمیت اور دیوان کی نایابی کے پیش نظر ۱۹۴۹ء میں الاستاذ عبدالعزیز المیمنی کی نگرانی میں مختارالدین احمد نے قلمی اور مطبوعہ مصادر سے اسامة کے اشعار جمع کر کے ایک دیوان مرتب کیا تھا (دیکھیے دیوان شعر الامیر مؤید الدولة اسامة بن مرشد الشیزری، تلقفه و اصطفه من المظانّ المطبوعة و المخطوطة مختارالدین احمد لنیل شهادة الاستاذیة (M.A.) فی اللغة العربیة و آدابها

تحت مراقبة الاستاذ عبدالعزیز المیمنی، نسخهٔ خطّی مخزونهٔ کتاب خانهٔ جامعهٔ علی گڑھ)۔ کچھ عرصے کے بعد دارالکتب المصریّة کو دیوان کا ایک نسخه، مکتوبهٔ ۶۸۸ھ، ہاتھ لگا۔ اس پر ایک مضمون مجلّة الکتاب، ۳ : ۵۰۶ میں شائع ہوا ہے۔ آگے قاہرة سے ۱۹۵۳ء میں احمد البدوی اور حامد عبدالحمید نے شائع کیا۔ دیوانِ مطبوعه سے مقابله کرنے پر معلوم ہوا ہے که مختارالدین احمد کے مرتّب کرده شعری مجموعے میں بہت سے ایسے اشعار موجود ہیں جن کا پتا دیوانِ مطبوعه میں نہیں، اس لیے اس مجموعے کی اہمیت اب بھی باقی ہے۔ دیوان کے کچھ اور نسخے بھی بعض کتب خانوں میں محفوظ ہیں، جن کا علم دیوان کے مرتّبین کو نہیں۔ دیوانِ اسامة کے ایک مکمّل اور علمی تنقیدی ایڈیشن کی ضرورت اب بھی باقی ہے]۔ اس کی تصانیف میں بارہ کے قریب کتابوں کا ہمیں علم ہے (قب درانبورغ Derenbourg، کتاب مذکور، ص ۳۳۰ تا ۳۳۹)، لیکن اس وقت ان میں سے صرف پانچ موجود ہیں [اب اس کی دو اور کتابوں کا پتا چلا ہے۔ یه تجرید مناقب امیر المؤمنین عمر بن الخطاب لابن الجوزی اور تجرید مناقب عمر بن عبدالعزیز لابن الجوزی ہیں۔ اوّل الذّکر کتاب کا ایک نسخه کتاب خانهٔ برلن میں دوسری عالمگیر جنگ کی ابتداء تک محفوظ تھا اور غالباً اب بھی ماربرگ یا ٹوبنگن میں موجود ہوگا۔ اس کا ایک نسخه دارالکتب المصریّة میں محفوظ ہے۔ دوسری کتاب کا نسخه برلن (شماره ۹۷۵۹) اور کتب خانهٔ تیموریة (تاریخ : ۱۵۱۳) میں اور اس کا مائکرو فلم معهد المخطوطات قاہرة (تاریخ : ۲۲۷؛ فلم شماره ۶۰۳) میں محفوظ ہے]۔

اس کی سب سے زیاده قابلِ توجه اور دلچسپ تالیف کتاب الاعتبار ہے، جس کی اہمیت ادب عربی کے عام دائرے سے بہت زیاده دور تک پہنچتی ہے۔ اس میں اس کی یادداشتیں ہیں اور اس کے زمانے کی جیتی جاگتی تصویر ہے، جس سے امن اور جنگ دونوں زمانوں کا حال معلوم ہوتا ہے۔ اس کتاب کا صرف ایک ہی قلمی نسخه معلوم ہے، جسے درانبورغ نے اسکوریال Escurial میں دریافت کیا (دیکھیے *Comment j'ai découvert en 1880 à l'Escurial le manuscrit arabe contenant l'autobiographie d'Ousama b. Mounkidh* جو شومان G. Schuman کے جرمن ترجمے کا مقدّمه ہے، دیکھیے نیچے)۔ اس کتاب کا مکمّل ترجمه چار مرتبه کیا گیا ہے، فرانسیسی میں درانبورغ نے (پیرس ۱۸۹۵ء)، جرمن میں G. Schumann نے (Innsbruck ۱۹۰۵ء)، روسی میں سیلیر Salier نے (مع مقدّمه، تعلیقات و فہرست کتب متعلّقه، از I. Kratschkovsky، پیٹرو گراڈ Petrograd ۱۹۲۲ء) اور انگریزی میں حِتّی Hitti نے (نیویارك ۱۹۲۹ء) [اس کتاب کا ایک اور انگریزی ترجمه G. R. Potter نے ۱۹۲۹ء ہی میں لنڈن سے شائع کیا۔ کتاب الاعتبار کا اردو ترجمه مختارالدین احمد جامعهٔ علی گڑھ نے مکمّل کر لیا ہے اور عنقریب شائع ہوگا۔ اس کتاب کا عربی متن پہلی مرتبه درانبورغ نے لائڈن سے ۱۸۸۳ء میں اور فلپ حِتّی نے جامعهٔ پرنسٹن (امریکه) سے ۱۹۳۰ء میں شائع کیا۔ ابھی حال میں حِتّی Hitti کے ایڈیشن کو عکس کے ذریعے چھاپ کر شائع کیا گیا ہے]۔

اسامة کی بقیه تصنیفات صرف قلمی نسخوں کی شکل میں پائی جاتی ہیں۔ اس نے فنِ شعر پر بھی ایک کتاب لکھی ہے، جس کا نام البدیع فی البدیع ہے (بعض نسخوں پر نام البدیع فی نقد الشعر درج ہے، دیکھیے مخطوطات دارالکتب المصریة، ۴ : ۱۲۳)۔ درانبورغ نے (برلن، لائڈن اور قاہرة کے) تین نسخوں کی مدد سے اس کا حال لکھا اور اس کے اقتباسات دیے ہیں (کتاب مذکور،

ص ۳۲۰ تا ۳۳۱، ۶۹۱ تا ۷۲۲ -) [اس کتاب کا ایک قدیم نسخہ، ۷۰۱ھ کا لکھا ہوا، مکتبۂ بلدیۂ اسکندریة میں محفوظ ہے، اس کی کتابت یوسف بن نعمان بن یوسف الماردینی نے کی ہے]۔ ان نسخوں میں ہم اب ایک اور نسخے کا بھی اضافہ کر سکتے ہیں جو لینن گراڈ کے Asiatic Museum میں موجود ہے (دیکھیے Kratschkovsksky، [در مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق ۱۹۲۵ء، ص ۳۳۵ و] در Zapiski، طبع دوم، ۱ : ۳ تا ۴ -) [یہ کتاب اب احمد البدوی، حامد عبدالمجید کی تحقیق اور ابراهیم مصطفی کی مراجعت کے بعد قاهرة سے ۱۹۶۰ء میں شائع ہو گئی ہے، اس کا ایک اختصار بعنوان مختصر مقدمة الشعر، لائڈن میں محفوظ ہے ۔ یہ رسالہ بھی اب مصر سے شائع ہو گیا ہے]۔ اسامة کی ایک تصنیف کتاب العصاء بھی ہے ۔ [مرجلیوث D. S. Margoliouth نے اپنی معجم الادباء [از یاقوت] کی طباعت (۲ : ۱۸۱) اور احمد محمد شاکر نے مقدمۂ لباب الآداب میں غلطی سے اس کتاب کا نام کتاب القضاء لکھا ہے ۔] اس میں نثر و نظم کے متعدد اقتباسات ہیں، جن میں ان تمام ”عصاؤں“ کا ذکر ہے جنھیں تاریخ، [ادب] یا افسانے میں اہمیت حاصل ہو گئی (درانبورغ Derenbourg : کتاب مذکور، ۱ : ۳۲۴ تا ۳۳۶ اور ۴۹۹ تا ۵۳۲ -) [اس کتاب کے نسخے لائڈن اور قاهرة میں محفوظ ہیں ۔ مختارالدین احمد، جامعۂ علی گڑھ، نے ایک نسخہ کتب خانۂ خدا بخش، بانکی پور میں تلاش کیا ہے، جس کا ذکر وہاں کی فہرست میں موجود نہیں ۔ اس کے سرورق پر مصنّف کا نام ابوالمحاسن یوسف بن رافع بن شدّاد لکھا ہوا ہے] ۔ اس پر اس قلمی نسخے کا بھی اضافہ کر سکتے ہیں جو میلان میں موجود ہے اور یمن سے آیا ہے (دیکھیے Griffini، در ZDMG، ۶۹ (۱۹۱۵ء) : ۷۳ [کتاب العصاء کو عبدالسلام هارون نے نوادر المخطوطات (حصّۂ دوم، ص ۱۷۵ تا ۲۰۵) میں قاهرة سے ۱۹۵۱ء میں شائع کر دیا ہے]۔

ابھی حال میں اُسامة کی ایک اور کتاب بھی ملی ہے، جس کا اب تک علم نہیں تھا، یعنی کتاب المنازل و الدّیار (مصنّف کا خود نگاشتہ نسخہ، محرّرہ ۵۶۸ھ / ۱۱۷۲ء، در حصنِ کیفا)۔ یہ نسخہ لینن گراڈ کے ایشیاٹک میوزیم میں ملا ہے۔ اس انتخاب کا باعث وہ زلزلہ ہوا جو اگست ۱۱۵۷ء میں آیا تھا اور اس میں منازل، دیار، مغانی، اطلال، ربع، دمن اور رسم وغیرہ کے بارے میں ہر قسم کے اقتباسات ہیں ۔ اس قلمی نسخے کا حال Kratschkovsky نے شائع کیا ہے اور متن کے بہت سے اقتباسات بھی نقل کر دیے ہیں (Zapiski، طبع ثانی، ۱ : ۴ تا ۱۸) [نیز دیکھیے اسی مصنّف کا مقالہ مجلة المجمع العلمی العربی (جولائی ۱۹۲۵ء) میں ۔ اس کتاب کا عکس روسی مقدمے اور حواشی کے ساتھ انس خالدوف نے ۱۹۶۱ء میں لینن گراڈ سے شائع کیا ہے ۔ اس کا تحقیقی و تنقیدی متن مختارالدین احمد اشاعت کے لیے مرتّب کر رہے ہیں۔] اُسامة کی ایک اور تصنیف کا ایک قلمی نسخہ لباب الآداب کے نام سے ۵۹۸ھ کا لکھا ہو قاهرة میں یعقوب صرّوف، مدیر رسالۂ المقتطف، کے پاس ہے ۔ اس کے متعلق ہمیں تفصیلات ابھی نہیں ملیں [یعقوب صرّوف نے اس کتاب پر ایک سلسلۂ مضامین سپرد قلم کیا ہے، جو المقتطف کے دسمبر ۱۹۰۷ء، اپریل اور مئی ۱۹۰۸ء کے شماروں میں شائع ہوے ہیں۔ اس کتاب کا ایک اور نسخہ، مکتوبہ ۶۲۰ھ، دارالکتب المصریّة میں محفوظ ہے ۔ احمد محمد شاکر نے ان دونوں نسخوں کی مدد سے اس کا متن تیار کر کے ۱۹۳۵ء میں قاهرة سے شائع کیا ہے]۔

[اُسامة کی اولاد میں صرف ایک بیٹے عضدالدّین

ابو الفوارس مُرْهَف بن اُسامة (۵۲۰ تا ۶۱۳ھ) کا ذکر معاصر مؤرخین اور بعد کے مصنفین نے کیا ہے۔ اس کے تعلقات خاندان ایوبی سے بہت گہرے تھے۔ وہ سلطان صلاح الدّین کا ندیم و انیس تھا (خریدة القصر، ۱ : ۴۹۹) اور وہ اور ملک العادل اسے عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے (معجم الادباء، ۱ : ۱۹۷)۔ یاقوت الحموی سے مرهف کی ملاقات قاہرہ میں ۶۱۳ھ میں ہوئی، جب کہ اس کی عمر ۹۲ سال کی ہو چکی تھی۔ اس عمر میں بھی اس کی یادداشت، ذہانت اور ظرافت لوگوں کے لیے حیران کن تھی۔ ابو شامة (کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، ۱ : ۲۲۵)، عماد الاصفہانی (خریدة القصر، قسم الشام، ۱ : ۴۹۹، ۵۲۱) اور یاقوت الحموی (معجم الادباء، ۵ : ۱۳۳) نے اس سے ملاقات کا حال اور اس کے اشعار اپنی کتابوں میں درج کیے ہیں۔

اُسامة کے ایک اور بیٹے ابوبکر کا پتا دیوان اُسامة بن منقذ (قاہرۃ ۱۹۵۰ء) کی داخلی شہادتوں سے چلتا ہے۔ ابوبکر کا انتقال صغر سنی میں ہو گیا تھا اور معلوم ہوتا ہے اسامة کو اس سے بڑی محبت تھی۔ اس کے متعلق اس نے جو درد بھرے شعر لکھے ہیں وہ دیوان میں دیکھے جا سکتے ہیں (دیوان، قطعات، شمارہ ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰؛ خریدة القصر، ۱ : ۵۱۳)۔

اُسامة کے ایک بیٹے عتیق کے مرثیے کے تین شعر عماد الاصفہانی نے خریدة القصر (۱ : ۵۳۶) میں نقل کیے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لڑکا بھی اسامة کی زندگی میں اسے داغِ مفارقت دے گیا تھا۔ اس بیٹے کے متعلق کسی اور ماخذ سے کوئی اطلاع نہیں مل سکی]۔

مآخذ: (۱) اُسامة کے سوانح حیات اور اس کی تالیفات و تصنیفات کے متعلق اہم ترین مواد درانبورغ Derenbourg نے اپنی مبسوط تالیف میں جمع کر دیا ہے (دیکھیے اوپر)۔ اسی نے اُسامة کے متعلق الگ الگ متعدد مقالے بھی لکھے ہیں (قب براکلمان، ۱ : ۳۲۰)۔ یہ مقالے اس کی کتاب *Opuscules d'un arabisant* (پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۲۱۳ تا ۲۳۶) میں دوبارہ شائع ہوئے؛ (۲) ان مقالوں اور ان کے بعد کی تصنیفات، نیز اہم بحثوں کا، جو ان کتابوں پر لکھے گئے، ذکر Ign. Kratschkovsky نے کتاب الاعتبار کے اپنے روسی ترجمے کے ضمیمے میں کر دیا ہے جو M. Salier نے کیا ہے (پیٹروگراڈ ۱۹۲۲ء، ص ۲۰۶ تا ۲۰۷)؛ نیز دیکھیے (۳) T. Kowalski : *Pamiętniki arabskie z pierwszego wieku krucjat*، در *Przegląd Warszawski*، ۱۹۲۳ء، شمارہ ۱۸ : ص ۳۸۰ تا ۴۰۰ و (۴) Ign. Kratschkovsky : *Neizvestnoje sočinenie i avtograf sirijskago emira Usamy*، در *Zapiski*، طبع ثانی، ۱ (۱۹۲۵ء) : ۱ تا ۱۸۔ [اب ان مآخذ پر ذیل کا اضافہ کیا جا سکتا ہے: (۵) Mukhtar-ud-Din Ahmad : *The Banū Munqidh, their scholastic and literary pursuits, with special reference to Mu'ayyid al-Dawlah Usāma b. Munqidh al-Kinānī al-Shayzarī*، غیر مطبوعہ، مخزونۂ کتب خانۂ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۶۳ء؛ (۶) الاستاذ محمد حسین : اسامہ بن منقذ؛ (۷) طاہر الشعانی : اسامة بن منقذ؛ (۸) مختار الدّین احمد : دیوان اسامة بن منقذ (دیکھیے اوپر)؛ (۹) الزّرکلی : الاعلام، طبع ثانی، ۱۹۵۹ء، ۱ : ۲۸۲؛ (۱۰) عمر رضا کحّالة : معجم المؤلفین، دمشق ۱۹۵۷ء، ۲ : ۲۲۵؛ (۱۱) احمد البدوی : الحیاة الادبیة فی عصر الحروب الصلیبیة بمصر و الشام، ص ۱۷۱ تا ۱۸۸؛ (۱۲) عماد الاصفہانی : خریدة القصر (قسم الشام، ۱ : ۴۹۸ تا ۵۴۲)، تحقیق الدکتور شکری فیصل، دمشق ۱۹۵۵ء]۔

(IGN. KRATSCHKOVSKY [و مختار الدّین احمد])

اِسْپَرتَه : (ابن بطوطة میں سبرتا؛ عہد نامۂ

جدید، اعمال رسل، باب ۲۱، آیت ۱ کے عربی ترجمے میں یونانی پتَرہ Patara کی جگہ سَبارطہ (قب ZDMG، ۹ : ۲۳۱ ح)، قدیم Baris Pisidiae (Pliny : Nat. Hist، ج ۵، فصل ۴۷؛ Potlemy، ج ۵، فصل ۵)، قونیہ کے سلجوقیوں نے قلیج آرسلان ثالث (۶۰۰ تا ۶۰۱ھ / ۱۲۰۳ تا ۱۲۰۴ء) کے عہد میں فتح کر کے بوزنطیوں سے لے لیا (Houtsma : Rec. de textes rel. à l' Hist. des Seldjoucides، ۳ : ۶۲=۴ : ۲۶)۔ قونیہ کی سلطنت کے زوال کے بعد اِسپرتہ حمید اوغلو [رَکَ بآں] کے قبضے میں چلا گیا اور ۷۸۳ھ / ۱۳۸۱ - ۱۳۸۲ء میں اس خاندان کے آخری حکمران نے اس شہر کو اپنی املاک کے بیشتر حصّے کے ساتھ سلطان مراد اوّل کے ہاتھ فروخت کر دیا (Leunclavius : Hist.، ص ۲۳۸؛ سعدالدّین، ۱ : ۹۸)۔ سلطنتِ عثمانیہ کے زیرِ حکومت اسپرتہ حمید ایلی کے سنجق بے کی جائے سکونت تھا اور آج کل یہ شہر حمید آباد کے متصرّف اور پسیڈیا Pisidia کے یونانی اسقفِ اعظم کا صدر مقام ہے۔ اس خوش حال شہر کی آبادی تقریباً ۳۰۰۰۰ ہے، جس میں ۶۰۰۰ یونانی اور ۵۰۰ ارمنی ہیں۔ یہاں متعدّد مساجد (۳۱ جامع، ۴۲ [عام مسجدیں) ہیں، جن میں سے مسجد فردوس بے [مشہور ترکی معمار] سنان کی تعمیر کردہ ہے، ۹ مدرسے اور ایک کتب خانہ ہے، جس میں ۲۰۰۰ کتابیں ہیں۔ اس کے علاوہ یہاں ۸ یونانی گرجے اور ایک ارمنی گرجا بھی ہے۔ مقدّم الذّکر دلچسپی سے خالی نہیں ہیں۔ یہاں کی مصنوعات میں قالین (۶۰۰ کھڈیاں) اَلَجہ اور بوغاسی (۲۵۰ کارخانے)، ریشم، عطرِ گلاب اور الکحل قابلِ ذکر ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن بطوطہ (مطبوعۂ پیرس)، ۲ : ۲۶۶؛ (۲) کاتب چلبی : جہان نما، ص ۶۳۹ ببعد؛ (۳) Paul Lucas : Voyage dans la Grèce, l' Asie Mineure, la Macédoine etc.، ۱ : ۲۳۶ ببعد (باب ۳۳)؛ (۴) Arundell : A Visit to the Seven Churches of Asia، لنڈن ۱۸۲۸ء، ص ۱۱۸ تا ۱۲۲؛ (۵) وہی مصنّف : Discoveries in Asia Minor، لنڈن ۱۸۳۴ء، ۱ : ۳۲۶ ببعد و ۲ : ۱ تا ۲۲؛ (۶) Hamilton : Researches، ۱ : ۴۸۳؛ (۷) Sarre : Reisen in Kleinasien، ص ۱۶۷ ببعد؛ (۸) Cuinet : La Turquie d'Asie، ۱ : ۸۵۰ ببعد؛ [شہر کا] ایک منظر در de Laborde : Voyage d l'Asie Mineure، ص ۱۰۶۔

(J. H. MORDTMANN)

اِسْپَنْدارمَذْ : (ف) ایرانی شمسی مہینوں کا بارھواں مہینہ، نیز ہر ماہ کے پانچویں دن کا نام۔

اِسْپَہان : دیکھیے اِصْفَہان۔

اِسْپَہْبَد : (پہلوی : سپاہ پَتْ spāh pat [قب سنسکرت : سینا پتی]، سپہ سالار، Procopius' = ἀσπεβέδης)، سوار فوج کا افسر اعلیٰ۔ ساسانیوں کے عہد میں یہ لفظ اسم عَلَم کے طور پر ان سات اَرْسکی الاصل خاندانوں میں سے ایک خاندان کے لیے استعمال ہوتا تھا جنھیں خاص مراعات حاصل تھیں۔ لقب کے طور پر اس کا استعمال موروثی عہدوں میں سے پانچویں عہدے سرخیل کے لیے ہوتا تھا (Theophylactes، ۳ : ۸)، ان میں سے دوسرے درجے، یعنی فوج کے عام معاملات کی نگرانی و انتظام کرنے والے منصب دار کو "ایران سپاہ بَذ" کہتے تھے۔ خسرو اوّل انوشروان کے عہد میں ایرانی فوج چار بڑی فوجی قیادتوں میں منقسم تھی، جن میں سے ہر ایک کے سالار کو اسپہبد کہتے تھے اور ان میں سے ہر ایک کے ماتحت ایک پاذوسپان (وائسرائے) ہوتا تھا، جو پہلے مطلق العنان ہوا کرتا تھا۔ ایران کی فتح کے بعد طبرستان کا علاقہ، جو باقی علاقوں سے کوہ البرز کے بلند سلسلۂ کوہ کے باعث جدا تھا، مدّت دراز تک ان امراء کے ماتحت جنھیں اسپہبد (عربی : الاِصْبَہْبَذ، البلاذری، ص ۳۳۶

بعد) کہتے تھے آزاد رہے۔ خلیفہ المامون نے مازیار (میزدیار) بن قارن کو بھی لقب دے کر (حوالۂ مذکور، ص ۳۲۹) اس صوبے کا والی مقرر کیا۔ ان شہزادوں نے جو سکے ضرب کرائے ان پر یہ نام پائے جاتے ہیں: خورشید اول، ۹۳ھ/ ۷۱۱ء و ۹۷ھ/ ۷۱۵ء میں؛ فرخان (۱۰۵ تا ۱۱۱ھ/ ۷۲۳ تا ۷۲۸ء)؛ داذ برج مہر، ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء میں؛ خورشید ثانی (۱۲۲ تا ۱۳۸ھ/ ۷۴۰ تا ۷۵۶ء)؛ ۱۵۱ھ/ ۷۶۸ء کے بعد سے مسلم والیوں کے نام شروع ہو جاتے ہیں۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی میلادی میں جب باوند خاندان نے طبرستان میں از سرِ نو ایک آزاد ریاست قائم کی تو ان امراء نے، جو اپنے ایرانی ناموں کے ساتھ اسلامی القاب کا اضافہ کرنے لگے تھے، اسپہبذ کے لقب کو دوبارہ استعمال کرنا شروع کر دیا (علاء الدولۃ علی بن شہریار بن قارن، نصرۃ الدین رستم، تاج الملوک علی بن مرداویج، حسام الدولۃ اردشیر بن حسن)۔

مآخذ: (۱) Arthur Christensen: *L'empire des Sassanides* (*Danske Vidensk. Selsk. Skrifter*، 7. raekke، ۱/۱، ۱۹۰۷ء)، ص ۲۷، ۳۲؛ (۲) Fr. Spiegel: *Erânische Alterthumskunde*، ۳: ۲۷۲؛ (۳) A. D. Mordtmann، در *ZDMG*، ۱۹ (۱۸۶۵ء): ۴۸۵ ببعد و ۳۳ (۱۸۷۹ء): ۱۱۰ تا ۱۱۲ (اسپہبدوں کے سکے)؛ (۴) ابن اسفندیار: *History of Tabaristān*، مترجمۂ E. G. Browne، ص ۴۲ ببعد، ۵۸ تا ۷۳، ۹۱ ببعد؛ (۵) نولدیکہ Nöldeke: *Gesch. d. Perser u. Araber z. Zeit d. Sasaniden*، ص ۱۳۹، ۱۵۱ ببعد، ۱۵۵، ۲۷۹، ۴۳۷، ۴۴۴ ببعد۔

(Cl. Huart)

* **استاذ سیس**: خراسان کی ایک مذہبی تحریک کے رہنما کا نام، جو عباسیوں کے خلاف تھی۔ یہ بغاوت ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء میں شروع ہوئی اور جلد ہی ہرات، بادغیس، گنج رستاق اور سجستان کے اضلاع میں پھیل گئی۔ مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ استاذ سیس کے پیروؤں کی تعداد تین لاکھ تھی۔ اس تحریک کو پہلی مزاحمت کا سامنا مرو الروذ میں کرنا پڑا، لیکن باغیوں نے عرب سردار الاجثم اور اس کے بہت سے افسروں کو مار ڈالا۔ اس واقعے کی اطلاع پانے پر خلیفہ المنصور نے اپنے سپہ سالار خازم بن خزیمہ کو اپنے بیٹے المہدی کے پاس نیسابور (نیشاپور) روانہ کیا اور اس نے خازم کو بیس ہزار فوج کے ساتھ باغیوں پر حملہ کرنے کا حکم دیا۔ کئی چھوٹی چھوٹی شکستوں کے بعد، جو ماتحتوں کی غداری کا نتیجہ تھیں، خازم نے ایک ایسی جگہ ڈیرا جما لیا جس کا نام نہیں بتایا گیا اور کئی حربی چالوں کے ذریعے، نیز طخارستان سے آنے والی کمک کی مدد سے، وہ باغیوں کو شکست دینے میں کامیاب ہو گیا۔ باغیوں کی بہت بڑی تعداد ماری گئی۔ استاذ سیس پہاڑوں میں بھاگ گیا، لیکن اگلے سال کے دوران میں گرفتار کر لیا گیا۔ ان تیس ہزار لوگوں کو جو اس کے ہمراہ گئے تھے رہا کر دیا گیا، لیکن اسے اور اس کے بیٹوں کو بغداد بھیج دیا گیا، جہاں وہ قتل کر دیے گئے۔ استاذ سیس کی بغاوت مذہبی رنگ کی تھی۔ وہ اپنے آپ کو پیغمبر بتاتا اور لوگوں کو کفر کی تلقین کرتا تھا (الطبری، ۳: ۳۷۷)۔ وہ ان ملحد باغی سرداروں کے سلسلے میں سے تھا جو ابو مسلم [رک بآں] کی موت کے بعد خراسان میں پیدا ہوئے، مثلاً سنباذ مغ (magian)، بہ آفرید [رک بآں]، یوسف البرم اور المقنع۔ اس کے خیالات غالباً زردشت کے اصولوں پر مبنی تھے۔ الطبری نے سردار کا نام استاذ سیس دیا ہے۔ سیس اکثر ایرانی ناموں میں پایا جاتا ہے (قب Justi: *Altiran. Namenbuch*، ص ۲۶۳؛ الفہرست، ص ۳۴۴)، کے مطابق مانی

کا جانشین جیس الامام کہلاتا تھا، اور یونانی مآخذ اسے Sisinnios کہتے ہیں)۔ دوسری جانب کتاب البدء و التاریخ (طبع ہوا Huart، ۶ : ۸۶) کے بیان کے مطابق غز ترکوں کی ایک بڑی تعداد اس ملحد کے متبعین میں شامل تھی، جیسا کہ باغی اسحاق الترک کے معاملے میں ہوا، جو ابومسلم کو خدا کا اوتار مانتا تھا۔ الیعقوبی راوی ہے کہ استاد سیس نے المہدی کو [المنصور کا] ولی عہد ماننے سے انکار کر دیا تھا؛ مگر سب سے تعجب انگیز بیان ابن الأثیر کا ہے، جو کہتا ہے کہ استاد سیس ہارون الرشید کی بیوی اور المأمون کی والدہ مَراجِل کا باپ تھا اور یہ کہ اس کے بیٹے، یعنی المأمون کے ماموں غالب، نے مؤخّر الذّکر کے مشہور وزیر الفضل بن سَہْل ملقّب بہ ذوالریاستین کو قتل کر دیا تھا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کہانی کی بنیاد کیا ہے، لیکن غالباً ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ اس کی تہ میں ایک ایرانی روایت کارفرما ہے، جس کا مدعا المأمون کو ایک شاہانہ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بزرگانہ حسب دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔ استاد سیس کا خروج اشکانی خاندان کی تأسیس کے پانچ سو سال بعد وقوع میں آیا اور اس کی تحریک کا ایک مرکز سجستان بھی تھا، جہاں اسے شاید وہ نجات دہندہ (ساوشینت) متصوّر کر لیا گیا ہوگا جس کا انتظار زرتشتی مذہبی روایت کی رو سے کیا جا رہا ہے (قب G. van Vloten: *Recherches sur la domination arabe*، در *Verh. Ak. Amst.*، ۱/۳، ۱۸۹۴ء : ۶۸)۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی : تاریخ، طبع ہوتسما Houtsma، ۲ : ۴۵۶؛ (۲) الطبری، ۳ : ۳۵۴ تا ۳۵۸؛ (۳) ابن الأثیر، ۵ : ۴۵۲ ببعد؛ (۴) Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۲ : ۶۵۔

(J.H. KRAMERS کرامرز)

اُسْتاذ: فارسی میں آقا، مُعَلِّم، کاریگر۔ یہ لفظ معرّب ہو گیا ہے اور اس کی جمع اُستاذون اور اَساتِذہ ہے۔ اس لفظ کے معنی خواجہ سرا، ماہر موسیقی اور تاجر کے کہانے کے بھی ہیں، لیکن حال کی زبان میں اس کا مفہوم بالخصوص مُعَلِّم ہی کا ہو گیا ہے۔ دار کے لفظ کے ساتھ اس کی ترکیب، یعنی استاذ دار ''مہتمم امورِ خانہ'' (major domo) کے معنوں میں استعمال ہوتی تھی اور اس اصطلاح کا اطلاق مملوک [رَنْکَ بان] سلاطینِ مصر کے بڑے امراء میں سے ایک پر کیا جاتا تھا۔ ہمیں اس لفظ کی مختلف صورتیں، یعنی اُستا، اُسطا اور اوسطا بھی ملتی ہیں، جن کی جمع اُستوات، اُسطوات اور اوسطوات ہیں۔ قاہرہ میں یہ اصطلاح گاڑی بانوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) ولرز Vullers، لین Lane اور ڈوزی Dozy کی فرہنگیں؛ (۲) نالینو C. A. Nallino : *L'arabo parlato in Egitto*، طبع ثانی، میلان ۱۹۱۳ء، ص ۱۸۵ تا ۱۸۶۔

(A.J. WENSINCK ونسنک)

اِسْتار: (στατήρ) دواؤں یا سونے چاندی کو تولنے کا ایک وزن، جو یونانیوں سے لیا گیا اور جس کا اندازہ بالعموم دو مختلف پیمانوں سے لگایا جاتا ہے۔ ایک معادلہ (equation) تو یہ ہے کہ ۱ اِستار = ۶ درہم اور ۲ دانق = ۴ مثقال (دوا فروشوں کا استار) اور دوسرا یہ کہ ۱ استار = ۶$\frac{۱}{۲}$ درہم = ۴$\frac{۱}{۲}$ مثقال (مشرق کا تجارتی مثقال)۔ پہلی مساوات صرف اس صورت میں درست ہوگی کہ درہم مسکوک اور مثقال میّال کو یوں سمجھا جائے:

$$\left(\frac{۲٫۹۶ \times ۲}{۹} + ۲٫۹۶\right) = ۱۸٫۰۱۸ = ۴ \times ۴٫۶۲ = ۱۸٫۰۱۸$$؛

دوسری مساوات یوں تقریباً درست ہوگی کہ ہم

درہم مسکوک اور قدیم مثقال (دینارِ طلائی) کو لیں (۲٫۹۷ × ۶٫۵ = ۱۹٫۳ = ۳٫۲۵ × ۳٫۲۵ = ۱۹٫۲۵)؛ دونوں صورتوں میں نتیجہ عام یونانی وزن (stater) سے بہت زیادہ نکلتا ہے۔ ایک اور نسبت، یعنی یہ کہ ۲۰ اِستار کا ایک رطل (پونڈ) ہوتا ہے، اس وقت درست ہوتی ہے جب اِستار ۶½ درہم کا ہو اور رطل سے مراد بغدادی رطل ہو، جو ۱۳۰ درہم کا ہے.

مآخذ: (۱) H. Sauvaire: *Matériaux*، بذیل مادّہ؛ (۲) Don Vasquez Queipo: *Essai sur les Systèmes métriques*، ج ۱.

(E. v. ZAMBAUR زمباور)

اِستِئْناف: شریعتِ اسلامیہ میں اس سے مراد ہے کسی ایسے شرعی کام (مثلاً نماز) کو شروع سے دوبارہ کرنا جس کا سلسلہ کسی وجہ سے منقطع ہو گیا ہو۔ بر خلاف اس کے اگر صرف اسی حصّے کو جو انقطاعِ سلسلہ کی وجہ سے رہ گیا تھا بعد میں ادا کیا جائے تو اسے بناء کہتے ہیں (یعنی اس کام کا جاری رکھنا جس کا سلسلہ درمیان میں ٹوٹ گیا تھا)۔[لغوی معنی: کسی امر کی پھر سے ابتداء (دیکھیے صراح)؛ ایک فقہی اصطلاح، جس سے مراد ہے پھر تکبیرِ تحریمہ کے ابطال کے باعث اس کی تجدید، یعنی دوبارہ ابتداء، مثلاً یوں کہ اگر حالتِ نماز میں حدث واقع ہو گیا اور اس لیے وضو کی ضرورت پیش آئی، لہذا وضوء کے بعد نماز کی پھر ابتداء کی گئی اور اس حصّے (رکن) کو پورا کیا گیا جس میں حدث واقع ہوا تھا تو اسے استئناف کہا جائے گا۔ نماز کے باقی حصّے کے اتمام کو، جو بسبب حدث پورا ہونا رہ گیا تھا، بناء کہتے ہیں۔ استئناف گویا پھر سے ابتداء ہے کسی امر کی اور بناء ہے اس کا سلسلہ جاری رکھنا۔ استئناف عام معانی میں بھی ایک اصطلاح ہے، مثلاً آپ نے ایک جملے کو اس کے پہلے جملے سے الگ کر دیا، اس لیے کہ یہ جواب تھا اس جملے کا تو اس دوسرے جملے کو مستأنفة کہا جائے گا۔ اندریں صورت استئناف کا اطلاق اگرچہ دونوں جملوں پر ہوتا ہے لیکن مُسْتَأْنِفَة کا صرف اس جملے پر ہوگا جسے الگ کر لیا جائے۔ ایسے ہی نحو میں بھی استئناف کا استعمال بطور ایک اصطلاح کے ہوتا ہے، لیکن نحوی اس ابتدائی جملے کو مستأنفة کہتے ہیں جس کا تعلّق ''لما'' یعنی کسی سوال کے جواب سے ہے۔ وہ اس قسم کے استئناف کی تین صورتیں بیان کرتے ہیں: ایک یہ کہ کسی بات کے سبب کے متعلّق مطلقاً سوال کیا جائے اور جس کا ظاہر ہے کوئی بھی سبب ہو سکتا ہے، مثلاً شاعر کہتا ہے:

قَالَ لِی کَیْفَ اَنْتَ قُلْتُ عَلِیْلٌ
سَھَرٌ دَائِمٌ وَ حُزْنٌ طَوِیْلٌ

یہاں سوال محض یہ تھا ''تم کیسے ہو؟'' جواب ملا ''علیل ہوں'' اور علالت کی کیفیت بھی بیان کر دی گئی۔ کوئی خاص سبب مذکور نہیں ہوا؛ استئناف کی دوسری صورت یہ ہے کہ سبب خاص کی وضاحت کی جائے، مثلاً آیہ شریفہ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ سے در اصل یہ کہنا مقصود ہے کہ ہاں، اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ۔ صورت اوّل میں سبب کے متعلّق تاکید کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، لیکن دوسری صورت میں تاکید لازم آتی ہے؛ تیسری صورت، جس کا تعلّق نہ سبب مطلق سے ہے نہ سبب خاص سے، یہ ہوگی جیسے قرآن پاک کی اس آیت میں وَ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰهِیْمَ بِالْبُشْرٰی قَالُوْا سَلٰمًا قَالَ سَلٰمٌ (۱۱ [ھود]: ۶۹)، یعنی جب ابراہیم علیہ السّلام کو سلام کہا گیا تو آپ نے بھی کہا تم پر سلام ہو۔ مختصراً یہ کہ استئناف کا باب نہایت وسیع ہے اور اس کے محاسن بھی کئی ایک، مثلاً بعض جملے ایسے ہوتے ہیں جن میں استئناف مقدر

ہوتا ہے، جیسے اس صورت میں : احسنت انت الی زید، زید حقیق بالاحسان، جس میں گویا سوال یہ تھا کہ تو نے زید پر کیوں احسان کیا؟ کیا وہ اس کا مستحق تھا؟ صورت حال یہ ہے کہ تھا ۔ ایسے ہی آیۂ شریفہ یسبح لہ فیہا بالغدو والاصال، جس میں پھر سوال یہ تھا کہ کون اس کی تسبیح کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ رجال]۔

مآخذ : (۱) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۲) التفتازانی : المطول، مطبع نولکشور، لکھنؤ؛ (۳) شمس الدین : جامع الرموز، مطبع نولکشور، لکھنؤ]۔

(Th. W. Juynboll [و سید نذیر نیازی])

* **اِسْتانبول** (قسطنطینیۃ) : استانبول عثمانلی ترکوں کی فتح (۱۴۵۳ء) تک :-

نام : یہ شہر، جسے قسطنطینِ اعظم نے ۱۱ مئی ۳۳۰ء کو سلطنتِ شرقیہ کا صدر مقام بنا لیا اور جس کا نام اسی کے نام پر رکھا گیا، عربوں کے ہاں قُسْطَنْطِينِيَّة (تلفظ میں قسطنطینیۃ، کبھی حرف تعریف بڑھا کر کبھی اس کے بغیر) کے نام سے معروف تھا ۔ وہ اس کے قدیم تر نام Byzantion (بوزنطیہ، مختلف ہجوں کے ساتھ) سے بھی واقف تھے، نیز اس حقیقت سے بھی کہ متأخر یونانی، جیسے کہ آج کل، اسے محض ἡ πόλις = ''البلدۃ'' یعنی ''خاص شہر'' کہتے تھے (المسعودی، ۹ : ۳۳۷؛ ابن الاثیر، ۱ : ۲۳۰؛ ابوالفداء، ۲ : ۱-۳۹؛ الدمشقی، ص ۲۳۰، ۲۵۹؛ ابن بطوطۃ، ۲ : ۴۳۱)۔ یونانی εἰς τὴν πόλιν سے ترکی استانبول مشتق ہے (ابن الاثیر اور قاموس : استنبول؛ ابوالفداء، الدمشقی، یاقوت اور ابن بطوطۃ : اِصْطَنبول؛ Clavijo، ص ۲۲، طبع Bruun : اسکمبولی Escamboli؛ Schiltberger، ص ۵۰، طبع Langmantel : "Constantinopel hayssen die Chrischen *Istimboli* und die Thürcken hayssends *Stambol*" = ''قسطنطینیۃ، جسے عیسائی اِستمبولی اور ترک ستامبول کہتے ہیں'')۔ سولھویں صدی میں ہمیں ایک اور شکل اسلامبول = ''اسلام معمور'' [معمورۂ اسلام] بھی نظر آتی ہے ۔ شکل قُسْطَنْطِينِيَّة اور اس کی دوسری شکل قسطنطینیۃ، زمانۂ حال تک سرکاری نام کے طور پر سکوں اور فرمانوں میں مستعمل رہی ۔ احمد ثالث سے لے کر سلیم ثالث تک سکوں پر اسلامبول نام نظر آتا ہے ۔ تحریری زبان میں اور زیادہ شایستہ گفتگو میں اس کے لیے ''دارِ سعادت'' اور اس سے کسی قدر کم ''آستانۂ سعادت'' = ''درِ خرمی'' استعمال ہوتا تھا ۔ روزمرہ کی گفتگو میں استانبول باقی چلا آتا ہے اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ اس کا اطلاق خاص شہر پر، جس میں غلطہ اور پیرا شامل نہیں ہیں، ہوتا ہے، بلکہ ابن بطوطۃ کے زمانے میں بھی یہی صورت تھی۔

استانبول پر عرب حملے : روایت ہے کہ خود رسول اللہ [صلی اللہ علیہ و سلم] نے پیشگوئی کر دی تھی کہ متبعینِ اسلام قسطنطینیۃ کو فتح کر لیں گے ۔ ترک مؤرخین اس کی سند میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ : ''تم قسطنطینیۃ کو ضرور فتح کر لو گے؛ رحمت ہو اس بادشاہ اور اس لشکر پر جس کے ہاتھوں یہ فتح نصیب ہو'' (عالی : کنہ الاخبار، ص ۲۵۰ ببعد؛ صولاق زادہ، ص ۳۹۱؛ اولیا، ۱ : ۳۲ ببعد، ۳۷؛ علی ساطع : حدیقۃ الجوامع، ۱ : ۲ ببعد)؛ السیوطی کی الجامع الصغیر کو بطورِ سند پیش کیا جاتا ہے؛ اس سے زیادہ قدیم حوالے موجود نہیں [لیکن قب مسلم : الصحیح، کتاب الفتن، حدیث ۳۳، ۳۷، ۳۸؛ ابوداود : السنن، کتاب الملاحم؛ ترمذی : الجامع، کتاب الفتن، باب ۵۸؛ احمد : مسند، ۱ : ۱۷۸، ۳۳۵ و ۲ : ۱۷۳، ۱۷۶ و ۳ : ۱۹۳، ۳۳۵ جہاں فتح روم و قسطنطینیۃ کے قدیم تر حوالے موجود ہیں]۔

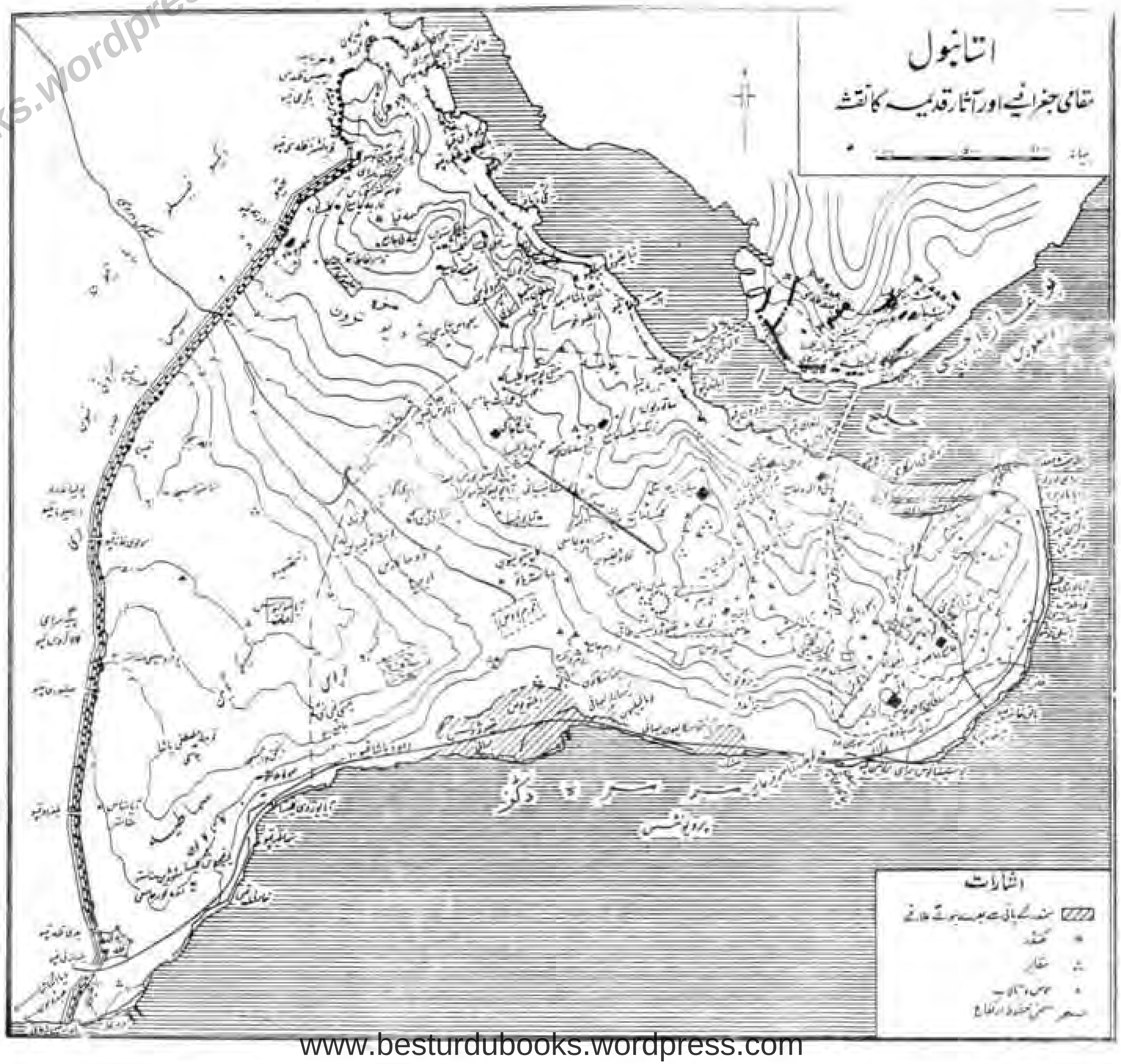
واقعہ یہ ہے کہ بنو امیہ نے اس کارِ خطیر کو انجام دینے پر اس ہمت اور بہادری سے کمر باندھی

جو ابتدائی مجاہدین اسلام کے دل میں جوش زن تھی۔ بقول تھیوفینیس Theophanes عالمی سال ۶۱۴۶ میں (جو یکم ستمبر ۶۵۳ء سے شروع ہوا) طرابلس [الشام] میں جہازوں کا ایک بیڑہ قسطنطینیۃ پر چڑھائی کرنے کے لیے تیار کیا گیا، جس نے 'Αβουλαθάρ، یعنی بسر بن ابی اَرطاۃ کے زیر قیادت یونانی بیڑے کو فینیقیا [Phoenix (Finika)] میں ساحل لیکیا Lycian پر شکست دی، لیکن قسطنطینیۃ تک اس کی پہنچ نہ ہوئی؛ اسی وقت [امیر] معاویۃؓ نے [خشکی کے راستے] بھی بوزنطی مملکت پر حملہ کیا تھا۔

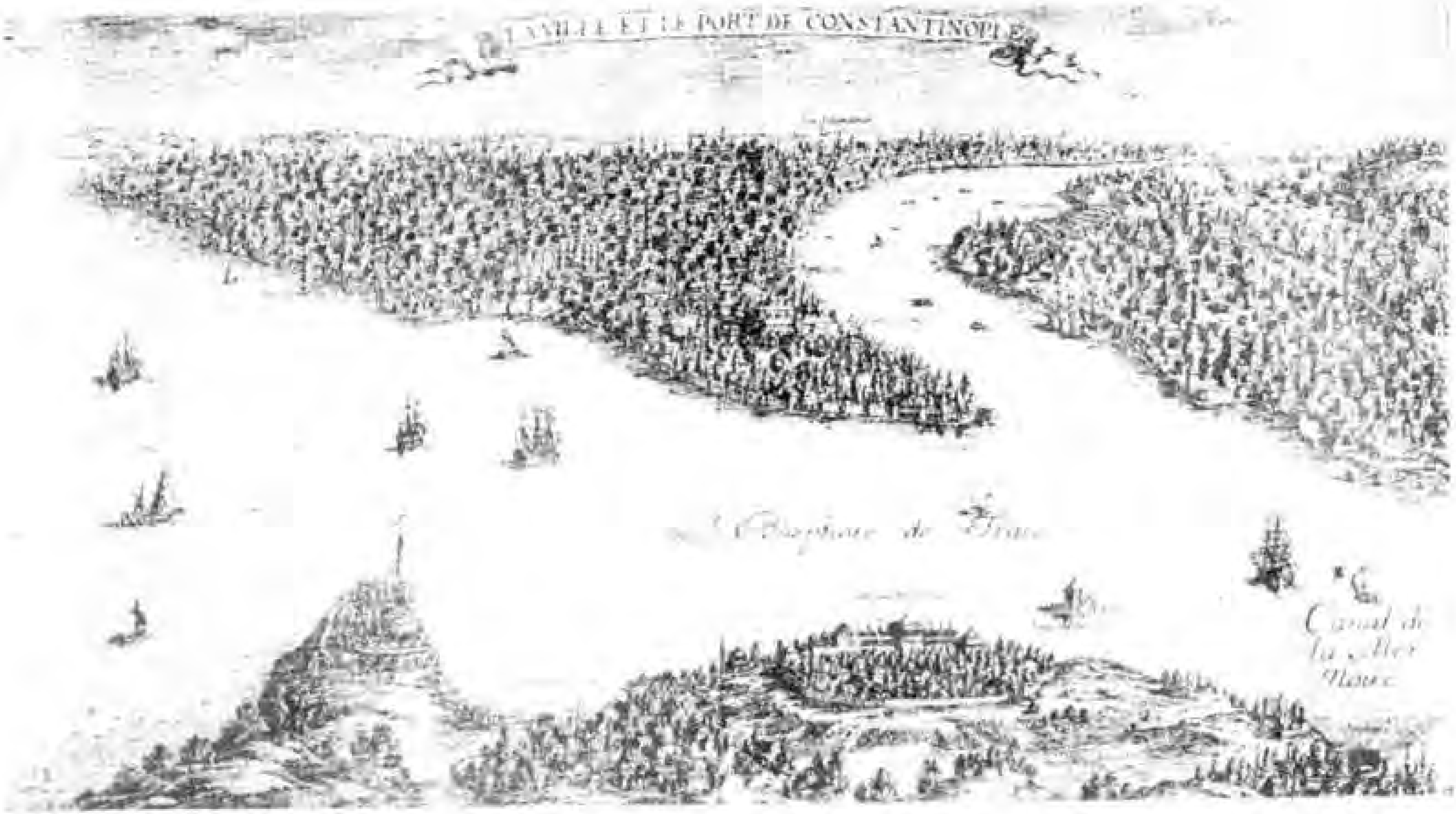
سال ۴۴ھ / ۶۱۵۶ عالمی / ۶۶۳ء میں عبدالرحمٰن بن خالد بن ولید کا حملہ وقوع پذیر ہوا، جو برغمۃ (Pergamon)، تک بڑھتے چلے گئے؛ عرب مآخذ کی رو سے امیر البحر بُسر بن ابی ارطاۃ قسطنطینیۃ تک پہنچ گیا تھا (الطبری، ۲ : ۸۶)۔

اس کے بعد کے سالوں کے دوران میں فَضَالَۃ بن عُبید خالسیڈن Chalcedon تک پہنچ گیا اور اس کے پیچھے پیچھے یزید بن معاویۃؓ کو روانہ کیا گیا (تھیوفینیس Theophanes کے قول کے مطابق یہ واقعہ ۶۱۵۹ عالمی میں ہوا جو یکم ستمبر ۶۶۶ء سے شروع ہوتا ہے۔ نِسِیبِس Nisibis کے الیاس Elias کا کہنا ہے کہ یزید ۵۰ھ میں، جو ۱۸ جنوری ۶۷۲ء کو شروع ہوا، قسطنطینیۃ کے سامنے نمودار ہوا۔ ایک بیڑے نے، جس کا امیر بُسر بن ابی اَرطاۃ تھا، اس حملے میں مدد کی۔ ۶۷۲ء میں ایک زبردست جنگی بیڑا بحیرۂ مارمورا کے یورپی کنارے پر شہر کی دیواروں کے نیچے لنگر انداز ہوا۔ عرب اپریل سے دسمبر تک شہر پر حملے کرتے رہے؛ سردی کا موسم انہوں نے سِزِی کُس Cyzicus میں گزارا اور اس کے بعد کے موسم بہار میں پھر نئے حملے شروع کر دیے، یہاں تک کہ ''سات سال جنگ کرنے کے بعد آخرکار وہ واپس ہوئے''۔ بیڑے کا ایک بڑا حصہ آتش یونانی (greek fire) سے فنا ہو گیا۔ بہت سے جہاز واپسی کے سفر میں تباہ ہوئے (تھیوفینیس Theoph.، ص ۳۵۳ ببعد)۔ اس سات سالہ محاصرے کے مختلف واقعات کی تاریخی ترتیب میں تھیوفینیس کے ہاں بہت سے اشکالات موجود ہیں۔ بظاہر عسکرِ بری قسطنطینیۃ کے سامنے ۶۹۷ء میں نمودار ہوا اور بحری بیڑا انجام کار ۶۷۳ء میں واپس لوٹا۔ عرب مؤرخین نے مختلف طور پر اس کا سال ۴۸، ۴۹، ۵۰ اور ۵۲ھ لکھا ہے اور ابو ایّوب انصاریؓ کی وفات کا سال ۵۰، ۵۱، ۵۲، یہاں تک کہ ۵۵ھ تک بتایا ہے۔ چونکہ قسطنطینیۃ کے گرد جنگ سات سال تک جاری رہی اس لیے تاریخی تخمینوں میں یہ اختلاف ناقابل توجیہ نہیں ہے۔

دنیائے عرب میں اس محاصرے کو خاص شہرت حاصل ہوئی، اس لیے کہ اس میں ابو ایّوب خالد بن زید انصاریؓ [رک بآن] شہید ہوئے اور قسطنطینیۃ کی دیواروں کے سامنے دفن کیے گئے؛ سلطان محمّد ثانی نے اس شہر کے آخری بار محاصرے کے دوران میں آپ کی قبر دریافت کی۔ یہ واقعہ کچھ اسی قسم کا ہے جیسا یہ کہ ابتدائی صلیبی محاربین کو انطاکیہ کے محاصرے کے دوران میں ''مقدّس نیزہ'' مل گیا تھا۔ (ابو ایّوبؓ کی قبر کا ذکر پہلی بار ابن قُتَیبۃ، ص ۱۴۰، میں پایا جاتا ہے؛ الطبری، ۲ : ۲۳۲۴، ابن الأثیر، ۳ : ۳۸۱، ابن الجوزی اور القزوینی، ص ۴۰۸ نے لکھا ہے کہ بوزنطی اس قبر کا احترام کرتے تھے اور خشک سالی میں بارش کے لیے دعاء کرنے (استسقاء) کی غرض سے اس کے گرد جمع ہوا کرتے تھے۔ ترکی روایت بہت تفصیل کے ساتھ لی انکلیویس Leunclavius: Hist. Mus.، ص ۳۱ ببعد، میں اور خاص اس موضوع پر محنت سے لکھی ہوئی کتاب حاجی عبداللہ :



استانبول
مقامی جغرافیے اور آثار قدیمہ کا نقشہ
پیمانہ
خلیج
اشارات
حوض و تالاب



LA VILLE ET LE PORT DE CONSTANTINOPLE
Bosphore de Thrace
Canal de la Mer Noire

استانبول، شہر اور نواح (سترھویں صدی میں)

(«Rel. nouv. d'un voyage de Constantinople», G.-J. Grelot ، پیرس ۱۶۸۰ء)

چشمۂ احمد ثالث

چشمۂ [illegible]

جامع سلیمانیہ و نواح

بایزید میدان

الآثار المجيدية في المناقب الخالدية، استانبول ۱۳۰۷ھ میں مندرج ہے)۔

اس کے بعد بوزنطیوں اور عربوں کے درمیان چالیس سال تک جنگ ملتوی رہی، یہاں تک کہ ۹۷ھ میں (جس کا آغاز ۵ اکتوبر ۷۱۵ء کو ہوا) سلیمان بن عبدالملک تخت‌نشین ہوا ۔ اس زمانے میں ایک ”حدیث“ مشہور تھی، جس کی رُو سے کوئی خلیفه، جس کا نام ایک نبی کے نام پر ہوگا، قسطنطینیة کو فتح کرے گا ۔ سلیمان سمجھا کہ اس پیش گوئی کا اشارہ اسی کی طرف ہے، چنانچه اس نے قسطنطینیة کے خلاف ایک بڑی مہمّ کی تیاری کی ۔ اس لشکر کا سالار، جس میں محاصرے کی توپیں موجود تھیں، سلیمان کا بھائی مسلمة تھا ۔ ایشیاے کوچک میں سے گزر کر اس نے درۂ دانیال (Dardanelles) کو ایبڈوس Abydos کے پاس سے عبور کیا اور قسطنطینیة کے گرد گھیرا ڈال دیا ۔ عربوں کے بڑے بحری بیڑے کا ایک حصّه تو بحیرۂ مارمورا کے ساحل پر کی دیواروں کے سامنے لنگر انداز ہوا اور ایک حصّه باسفورس میں؛ قرن الذّہب (شاخِ زرّین Golden Horn) کو ایک زنجیر سے بند کر دیا گیا ۔ محاصرہ ۲۵ اگست ۷۱۶ء کو شروع ہوا اور مکمل ایک سال تک جاری رہا ۔ آخر مسلمة کو واپس ہونا پڑا، اس لیے کہ اُدھر تو بلغاروں نے حمله کر دیا اور اِدھر سامان رسد تھُڑ گیا (تھیوفینیس، ص ۳۸۶ - ۳۹۹)؛ پوری تفصیل ابن مِسکَوَیْه، طبع د خویه de Goeje : ص ۲۴ تا ۳۴، میں ملے گی؛ قب نیز الطبری، ۵ : ۱۳۱۴ ببعد؛ ابن الأثیر، ۴ : ۱۷ ببعد؛ قب Gelzer : *Pergamon unter Byzantinern und Osmanen*، ص ۴۹ تا ۶۴، میں بڑا واضح بیان ۔ متأخّر عرب مصنّفین کے ہاں مسلمة کے پُر خطر جنگی کوچ کا ذکر بہت سی جگه آیا ہے ۔ چند صدیوں کے بعد تک بھی وہ ”بئرمسلمة“ سے واقف تھے، جو ایبڈوس Abydos میں اس جگه واقع تھا جہاں مسلمة نے پڑاؤ ڈالا تھا (المسعودی، ۲ : ۳۱۷؛ ابن خُرّداذبه، ص ۱۰۴) اور اُس مسجد کو بھی جانتے تھے جو اُس نے وہاں بنائی تھی (یاقوت، ۱ : ۳۷۴) ۔ عبداللہ بن طَیّب پہلا مسلمان تھا جس نے ”باب قسطنطینیة“ پر حملے کی قیادت کی ۔ وہ مسلمة کے ساتھیوں میں سے ایک تھا (ابن قتیبة، ص ۲۷۵) ۔ مسلمة کی بابت کہا گیا ہے کہ اس نے قصرِ شاہی کے پاس عرب قیدیوں کے لیے ایک عمارت بنائی تھی، کیونکه اس کی تعمیر معاہدۂ صلح کی شرطوں میں شامل تھی اور اسی نے استانبول میں پہلی مسجد بھی تعمیر کی (المقدّسی، ص ۱۴۷؛ ابن الأثیر، ۱۰ : ۱۸؛ الدّمشقی، ص ۲۲۷)؛ سب سے آخر میں غَلَطه کا منار تعمیر کرنے والا بھی اسی کو بتایا گیا ہے (الدّمشقی، ۴ : ۲۲۸) اور غَلَطه کی ”جامع عرب“ بنانے کا سہرا بھی اسی کے سر ہے (حاجی خلیفه : تقویم التواریخ، سال ۹۷ھ) ۔ اِولیا اور اس کے مآخذ میں مسلمة کی مہمّ کے دوران میں دو محاصروں کا ذکر ہے اور ان کا بیان ایسی حکایات سے مزیّن ہے جو ناقابلِ یقین ہیں ۔ نرکسی (۱۰۴۴ھ / ۱۶۳۴ء) نے مسلمة کے غزوات سے اپنے *Pentas* [خمسة] کی چوتھی فصل میں بحث کی ہے اور اس میں اس نے محیی الدّین ابن العربی کی مسامرات کا تتبّع کیا ہے ۔

عرب لشکر قسطنطینیة کی حدِّ نظر میں صرف ایک موقع پر اور نمودار ہوا، یعنی ۷۸۲ء میں، جب که خلیفه المہدی کے فرزند ہارون نے اپنے لشکر کے ہمراہ ایشیاے کوچک میں سے کوچ کیا اور بلا مزاحمت بڑھتا چلا گیا، یہاں تک که کریسوپولس Chrysopolis (سقوطری، اشقودره) میں جا کر ڈیرا ڈال دیا ۔ ملکۂ آیرین Irene نے، جو اپنے لڑکے قسطنطین Constantine کی کارکن نائب تھی، فوراً صلح کر لی اور خراج ادا کرنا منظور کیا (تھیوفنیس، ص ۴۵۵ ببعد، بذیل ۶۲۷۴ سال عالمی / ۷۸۱ - ۷۸۲ء؛

البلاذری، ص ۱۶۸؛ الطبری، ۳: ۵۰۳ ببعد؛ ابن الأثیر، ۶: ۴۴ تحت ۱۶۵ھ، جو ۲۶ اگست ۷۸۱ء سے شروع ھوا) ۔ اولیا اور اس کے ماخذ (محی الدّین جمالی، م ۹۵۷ھ / ۱۵۵۰ء، بموجب Rieu : Catalogue, etc.، ص ۶۴ ببعد) میں یونانیوں کے خلاف المھدی اور ھارون کے غزوات کے دوران میں قسطنطینیة کے چار باقاعدہ محاصرے بیان کیے گئے ھیں ۔ [بقول ان کے] ان میں سے دوسرے محاصرے کے بعد ھارون نے اسی طرح کے ایک حیلے سے استانبول کے ایک حصّے کو اپنے قبضے میں کر لیا جیسا کہ ڈیڈو Dido نے کارتھیج حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا تھا (لیون کلاویس Leunclavius : محلِّ مذکور، ص ۴۵؛ اولیاء، ۲: ۸۱ = Travels etc.، ۱: ۱، ۲۵)؛ ایسی ھی حکایت کلاویجو Clavijo، ص ۲۳، نے اھلِ جینوا کے غَلَطه میں آ کر بس جانے اور اولیاء : Travels etc.، ۱: ۲، ۶۶، نے محمّد ثانی کے رومیلی حِصار بنانے کی بابت دی ھے ۔

قسطنطینیة کے متعلّق عرب بیانات دسویں صدی سے شروع ھوتے ھیں ۔ وہ درۂ دانیال، بحیرۂ مارمورا اور باسفورس کو ایک ھی آب نای (خلیج) سمجھتے تھے، جو بحر متوسّط کو بحرِ اسود سے ملاتی ھے ۔ الاصطخری اور دیگر مصنّفین نے اس بڑی زنجیر کا ذکر کیا ھے جس نے عربوں کے جہازوں کو داخلے سے روک دیا تھا ۔ اس سے غالبًا اس زنجیر کی طرف اشارہ ھے جو غلطه اور استانبول کے درمیان جنگ کے زمانے میں پھیلا دی جاتی تھی (دیکھیے بیانِ آیندہ) ۔ انھوں نے شہر کے گرد کی بلند دوھری فصیلوں مع ان کے برجوں اور بڑے پھاٹکوں کے، بشمول ''باب زرین'' [آلتون قپو]، آیا صوفیه، گھڑ دوڑ کے میدان مع اس کی یادگار عمارتوں کے (جس میں مصری مخروطی منار (obelisk) زیادہ نمایاں ھے)، محل کے دروازے پر کے چار کانسی کے گھوڑوں اور قیصر ''قسطنطین'' کے (در حقیقت جستینین Justinian کے، جو آغسطس Augusteus کہلاتا تھا) گھوڑے پر سوار مجسّمے کا ذکر کہیں زیادہ تفصیل کے ساتھ اور کہیں بالاجمال کیا ھے ۔ ابن حوقل اور المقدّسی نے خاص توجہ پری ٹوریم Praetorium پر دی ھے، جہاں ان کے اھلِ وطن، جو جنگ میں اسیر ھوے تھے، قیدِ محض میں رکھے جاتے تھے اور اس مسجد پر بھی جو مسلمة کی طرف منسوب ھے (قب یاقوت، ۱: ۷۰۹، بذیلِ مادۂ ''بَلاط'' اور Constantinos Porphyrogenitus : de Cerim.، ۱: ۵۹۲، ۷۶۷) ۔ ابن الوردی (چودھویں صدی میلادی) کا بیان سب سے زیادہ مفصّل ھے) ۔ وہ پروفائروجینیٹس Prophyrogenitus کے کانسی کے مخروطی منار، آرکیڈیس Arcadius کے ستون اور ویلنز Valens کے کاریز (Aqueduct) کا ذکر کرتا ھے اور اسے یہ بھی معلوم ھے کہ باب زرّیں بند کر دیا گیا تھا ۔ ابن بطّوطة (۲: ۴۳۱ تا ۴۴۴) نے اپنے زمانے کی کلیسائی زندگی کا آنکھوں دیکھا حال لکھا ھے؛ سب سے آخری ملاحظات فیروزآبادی (م ۸۱۷ھ) نے اپنی لغت کی کتاب [القاموس، بزیرِ مادۂ قسط] میں دیے ھیں ۔

جنگی قیدیوں کے علاوہ بہت سے مسلمان سوداگر اور خلیفه اور دیگر مسلم فرماںرواؤں کے سفیر بوزنطیم میں بود و باش رکھتے تھے؛ مملوک سلاطین بعض مواقع پر فتنہپرداز افراد کو مع ان کے گھر بار کے یہاں جلا وطن کر دیتے تھے؛ سلجوق سلاطین اور مدعیانِ تخت (قلیچ ارسلان ثانی، کیخسرو اوّل، کیکاؤس ثانی) نے متعدّد بار طویل مدت تک قسطنطینیة میں آ کر قیام کیا؛ دارالسلطنت میں ان کی زندگی کے حالات بوزنطی مصنّفین اور سلجوقی مؤرّخین نے بڑی تفصیل سے لکھے ھیں ۔

عربوں کے قسطنطینیة پر دونوں حملوں اور

اور اُن کے اور دیگر مسلمانوں کے وہاں بود و باش رکھنے کے واضح آثار ابھی تک دست یاب نہیں ہوے؛ بالخصوص مسجد مَسلَمَة کا ابھی ایک کوئی سراغ نہیں ملا۔ اس کا ذکر پہلی دفعہ Const. Porphyr.: de Adm.، باب ۲۲: Bonn Corpus، ص ۱۰۱، ۲۲ [۱؟] نے کیا ہے؛ یہ ایک عوامی شورش کے دوران میں ۱۲۰۰ء میں تباہ ہو گئی اور ۱۲۰۳ء میں صلیبی محاربوں نے اسے تاراج کیا (Nicetas chon.، ص ۶۹۶، ۷۳۱، مطبوعۂ بون Bonn) - ابن الاثیر، ۹ : ۳۸۱، قب ۱۰ : ۱۸ (جس سے ابوالفداء نے استفادہ کیا ہے) کے بیان کے مطابق اس مسجد کو ۴۴۱ھ / ۱۰۴۹ - ۱۰۵۰ء میں مرمت کر کے بحال کیا گیا اور یہ کام کنستنطائن مونومے کس Constantine Monomachos نے طغرل بیگ سلجوق کی درخواست پر کیا۔ المقریزی (۱ : ۱۷۷، طبع کاترمیئر Quatremere) نے کہا ہے کہ میکائیل ہشتم پیلیولوگس Michael VIII Palaeologus نے ۶۶۰ھ / ۱۲۶۱ - ۱۲۶۲ء کے قریب ایک مسجد تعمیر کی، جسے مملوک سلطان بیبرس نے نہایت شاندار طریقے سے آراستہ کیا۔ ''عرب جامع'' اور استانبول میں عربوں کی دیگر تعمیرات کی بابت بیانات اساطیر کے زمرے میں آتے ہیں.

قسطنطینیة اور آل عثمان

فتحِ قسطنطینیة : اس وقت سے جب ھارون کے زیرِ قیادت عربوں نے باسفورس پر ڈیرا ڈالا چھے سو سے زیادہ سال گزر چکے تھے کہ ترکوں نے قسطنطینیة پر، جو مع اپنے متصل قرب و جوار کے عظیم مشرقی سلطنت کا وہ تنہا حصّہ تھا جو ابھی تک بچ رہا تھا، قبضہ کرنے کی پہلی کوشش کی۔ بایزید اوّل نے ۱۳۹۶ء میں اس شہر کا محاصرہ کیا، جو چند ماہ تک جاری رہا، لیکن یہ سن کر کہ ترانسیلول اور ھنگری والوں کی کمکی فوج سیجسمنڈ Sigismund اوّل کے تحت پہنچ رہی ھے اس نے محاصرہ اٹھا لیا۔ پھر اس فوج کی نکوپولیس Nikopolis پر شکست (۲۵ ستمبر ۱۳۹۶ء) کے بعد ترکی محاصرے نے ایک تنگ گھیرے کی شکل اختیار کر لی، جو کئی سال تک جاری رہا، یہاں تک کہ قیصر نے بایزید کے مطالبات مان لیے (تقریباً ۱۴۰۰ء)؛ دیگر مراعات کے ساتھ ساتھ ترکوں کو یہ اجازت مل گئی کہ وہ اپنا ایک الگ محلّہ بسائیں، جس میں ان کا اپنا ایک علیحدہ قاضی ھو اور وہ شہر میں ایک مسجد بھی بنا سکیں۔ تیمور کے نمودار ھونے اور انقرہ کی جنگ میں بایزید کی گرفتاری کی بدولت بوزنطیم کو اپنے ستانے والوں سے وقتی طور نجات مل گئی۔ (جو تاریخ یقینی طور پر معلوم ھے وہ ۱۳۹۶ء کے محاصرے کی ھے؛ جنگِ نکوپولس Nikopolis کے بعد کے واقعات کے بیانات ایک دوسرے سے مختلف ھیں اور ان کی تاریخی ترتیب معیّن نہیں کی جا سکتی).

جس حکمران نے اس شہر کا دوبارہ محاصرہ کیا وہ مراد ثانی تھا، لیکن اس نے جون ۱۴۲۲ء سے لے کر ستمبر ۱۴۲۲ء تک شہر پر جتنے حملے کیے وہ سب بے سود ثابت ھوے۔ بعد میں باھم صلح ھو گئی، جو اس سلطان کی وفات تک قائم رھی.

قسطنطینیة کی فتح اور بوزنطی سلطنت کا تختہ الٹنا مراد ثانی کے فرزند محمّد ثانی کے نام مقدّر ھو چکا تھا.

اس نے سمندر کی طرف سے سامانِ رسد اور ھر ممکن کمک کا راستہ بند کرنے کے لیے ۱۴۵۲ء میں باسفورس کے یورپی ساحل پر قلعہ رومیلی حصار بنایا (جس کا نام اس وقت بوغاز کیسِن boghaz-kesen = قاطع آب نای) تھا۔ شہر کا محاصرہ ۵ اپریل ۱۴۵۳ء کو شروع ھوا اور جمعرات ۲۹ مئی کو ختم ھوا۔ حملے کا خاص زور شہر کی خشکی کی طرف کی

ان فصیلوں پر تھا جو ''طوپ قپو'' (توپ دروازہ) اور ادرنہ دروازہ کے درمیان تھیں، جہاں محاصرہ کرنے والوں کی بھاری گولہ باری نے فصیل کا بڑا حصّہ منہدم کر دیا تھا۔ اس محاصرے کے زمانے کے دو اہمّ حادثے خاص شہرت حاصل کر چکے ہیں: (۱) ترکی بیڑے کا شاخِ زرّین میں، جو ایک بھاری زنجیر کے ذریعے بند کر دی گئی تھی، اس طرح داخل ہو جانا کہ اسے زمین پر گھسیٹ کر شاخِ زرّین میں پہنچایا گیا (خلیج طونمہ باغچہ Dolma-Baghčo سے پیرا Pera کی پہاڑی پر ہوتے ہوئے وادی قاسم پاشا تک)۔ یہ واقعہ ۲۰-۲۲ اپریل کی درمیانی رات کا ہے؛ (۲) شیخ آق شمس الدّین کا ابو ایّوب انصاریؓ کی قبر کا دریافت کرنا۔

مفتوح شہر کے اندر تین روز تک تاخت و تاراج کا بازار گرم رہا۔ اس کے بعد سلطان شہر میں داخل ہوا، اس نے آیا صوفیہ میں جمعے کی نماز پڑھی اور ایک صوباشی (حاکمِ شہر) مقرّر کر کے ادرنہ واپس چلا آیا۔

قسطنطینیۃ کی فتح کے چند روز بعد اہلِ جینوا کی غلطہ نامی نواحی بستی نے بھی، جو محاصرے کے دوران میں غیر جانب دار رہی تھی، اطاعت قبول کر لی۔

دارالسلطنت (قسطنطینیۃ) کے عثمانلی ترکوں کے زیرِ حکومت آ جانے کے بعد فقط دو مرتبہ کوئی بیرونی دشمن فوج اس کے سامنے نمودار ہوئی: ۲۰ فروری ۱۸۰۷ء کو انگریزی امیر البحر ڈک ورتھ Duckworth، جو کوئی اہمّ حملہ کیے بغیر دس دن بعد واپس ہو گیا اور ۱۸۷۷ء میں روسی لشکر، جس نے شہر پر قبضہ نہ کیا، بلکہ سان سٹیفانو San Stefano کے اطراف میں ڈیرہ ڈالا [تیسری دفعہ پہلی عالمی جنگ کے دوران میں انگریزی اور فرانسیسی فوجوں نے ۱۶ مارچ ۱۹۲۰ء کو کچھ عرصے کے لیے قسطنطینیۃ پر قبضہ کر لیا تھا]۔

قسطنطینیۃ ترکوں کے زیرِ حکومت، محلِ سلطانی (سرای) اور سرکاری عمارتیں: فتح کے فوراً بعد کے سالوں میں محمّد ثانی ویران شدہ شہر کے دوبارہ آباد کرنے اور اسے شاہی مسکن بنانے میں ہمہ تن مصروف رہا، جو لوگ یہاں بسانے کے لیے قرہ مان سے لائے گئے ان سے استانبول کے دو محلّوں قرہ مان اور آق سرے کے نام نکلے؛ فاتح سلطان نے کفّہ Kaffa، مدللی (Mytilene) اور دیگر جزائر سے بھی لوگوں کو دارالسلطنت میں بسانے کے لیے بلوایا؛ ارمن، ایرانی اور دیگر نسل کے لوگ بھی یہاں بڑی تعداد میں آ گئے۔ بعد کے زمانے میں وہ یہودی اور عرب بھی جو ہسپانیہ سے نکال دیے گئے تھے بڑی تعداد میں یہاں آ بسے (قب وہ خیالی اور دور از کار بیانات جو اولیا: *Travels* etc.، ۱: ۳۸ ببعد میں دیے گئے ہیں)۔ وہ یہودی جو محاصرے سے پہلے یا اس کے بعد شہر چھوڑ کر بھاگ گئے تھے رفتہ رفتہ پھر واپس آ گئے۔

بوزنطیم کے شاہی محلّات کو ویران ہی چھوڑ دیا گیا۔ بجائے ان کے محمّد ثانی نے شہر کے بیچوں بیچ تیسری پہاڑی پر ایک محلّ تعمیر کیا (Critobulus، ج ۲، باب ۱، فصل ۲؛ Ducas، ص ۳۱۷؛ بموجب اولیا: *Travels, etc.*، ۱: ۱، ۵۰: ۸۵۸ تا ۸۶۲ھ / ۱۴۵۴ تا ۱۴۵۸ء)۔ اس محلّ کی تکمیل کے بعد ایک زمانے میں یہ محلّ اسکی سرای [قدیم محلّ] کہلانے لگا اور صدیوں تک — محمود ثانی کی حکومت تک — یہ اس کام آیا کہ معزول شدہ سلاطین کے حرم کے لیے رہنے کا ٹھکانا مہیّا کرے۔ اس کے بعد یہ سرعسکر کی جائے سکونت بن گیا، اور ۱۸۷۰ء کے ابتدائی ایام میں اسے گرا کر اس کی جگہ سر عسکریہ کی (نئی) عمارت بنائی گئی، لیکن اس کا قدیم نام ''اسکی سرای'' عوام میں ابھی

تک مؤخّرالذّکر عمارت کے لیے مستعمل ہے۔

مقابلةً ابتدائی زمانے میں — یعنی کہا جاتا ہے کہ ۸۷۲ھ / ۱۴۶۷ ۔ ۱۴۶۸ء میں — سلطان محمّد نے ایک دوسرا محل، دور تک پھیلے ہوے باغوں کے درمیان اس پہاڑی کی چوٹی پر بنانا شروع کیا، جو بحیرۂ مارمورا، باسفورس کے داخلے کے دروازے اور شاخِ زرّیں کے درمیان ہے اور خشکی کی طرف سے اس تمام خطّے کو ایک مضبوط اور بلند دیوار بنا کر الگ کر دیا (رمضان ۸۸۳ھ میں، جو ۲۶ نومبر ۱۴۷۸ء کو شروع ہوا، اس کی تکمیل ہوئی)؛ سمندر کے رخ ساحل سمندر کی دیواریں محل کی حدود بناتی تھیں۔ فاتح کی تعمیر کردہ عمارتوں میں سے اب فقط چینی لی کوشک (چینی محل) کی عمارت باقی ہے، جو ستمبر ۱۴۷۲ء میں بن کر تیار ہوئی تھی: اس عمارت کو اب شاہی عجائب خانوں سے متعلق کر دیا گیا ہے۔ نئے محل کی جاے وقوع اور اس کی الگ الگ عمارتوں کے لیے قبّ عبدالرحمٰن شرف کا مستند مقالہ، *Revue Historique de l' Institut d'Histoire Ottomane* ج ۱ و ۲ (مع ایک نقشے کے)۔

اس رقبے کے اندر اصل محل، جو بوزنطیوں سے پہلے کے بالاحصار (Acropolis) کی چوٹی پر واقع ہے، الگ الگ عمارتوں کے ایک پیچیدہ مجموعے پر مشتمل تھے اور اس میں تین بڑے صحن ہیں، جن میں داخل ہونے کے تین ہی دروازے بھی ہیں: (۱) بابِ ہمایون، (۲) اورتہ قپوسی، جسے بابُ السّلام بھی کہتے ہیں اور (۳) بابِ سعادت۔ ان میں سے تیسرے صحن کے گردا گرد سلطان کے نجی مکانات ہیں، جن میں حرم، خزانہ اور وہ کمرے ہیں جن میں اسلام کے مقدّس تبرکات محفوظ ہیں (خرقۂ شریف اوطہ سی) اور خود صحن کے اندر دیوان عام (عرض اوطہسی) ہے۔ اس دیوان کا بڑا ایوان دوسرے صحن میں تعمیر کیا گیا تھا اور اس کے ساتھ بیرونی خزانہ (طشرہ خزینہ سی) بھی۔ پہلے صحن میں علاوہ دیگر عمارات کے محل کا اسلحہ خانہ (جبہ خانہ) ہے، جو پہلے آیرین Irene کا گرجا تھا اور اب اسلحہ کا عجائب خانہ ہے؛ ۱۶۲۳ء کے بعد یہیں ٹکسال (ضرب خانہ) بھی بنی۔ بعد کے سلاطین نے یہاں قصروں اور کوشکوں کا ایک پورا سلسلہ قائم کیا، جن میں کچھ محل کے بلند مقامات میں اور کچھ پست مقامات میں سمندر کے قریب طوپ قپو پر تھے؛ ان میں سے سب سے زیادہ مشہور یہ ہیں: (۱) بغداد کوشک، جو محل کے تیسرے صحن کے باہر کے رخ ہے؛ اسے مراد رابع نے تعمیر کیا؛ (۲) اینجولی کوشک (موتی محل)، بحیرۂ مارمورا پر اور (۳) یالی کوشک (گرمائی محل)، شاخِ زرّیں پر۔ ان میں سے دو مؤخّرالذّکر اب برباد ہو چکے ہیں۔ قصر طوپ قپو، جو انیسویں صدی کے آغاز تک سلطان کی موسمِ سرما کی قیام گاہ تھا، ۱۸۶۲ء میں نذر آتش ہو گیا۔ مراد ثانی پہلا سلطان تھا جس نے بِشِک طاش میں سکونت اختیار کی۔ اس کے جانشین عبدالحمید نے وہاں طولمہ باغچہ کا شاندار قصر تعمیر کیا اور اس کے بعد عبدالعزیز نے، جو عبدالحمید کا جانشین تھا، قصر چراغان بنایا، جو ۱۹۱۰ء میں آگ لگ کر تباہ ہو گیا۔ عبدالحمید ثانی نے (جو ۱۹۰۹ء میں تخت سے معزول کیا گیا) دوبارہ قصرِ یلدیز میں سکونت اختیار کی، جو بِشِک طاش کے اوپر کی بلندیوں پر تھا۔ اس وقت سے محمّد خامس قصر طولمہ باغچہ میں رہتا چلا آ رہا تھا۔ آج کل کے جدید محلّات سے ممتاز کرنے کے لیے اس رقبے کو، جس کا ابھی ذکر ہوا، مع اس کی عمارتوں کے، یورپ والے ''پرانی سراے'' (Old Serai) کہتے ہیں۔ خود ترکوں نے اسے طوپ قپو سرای کا نام دے رکھا ہے؛ پہلے یہ ینگی سرای کہلاتا تھا۔

۱۶۵۴ء تک صدرِ اعظم کے دفتر کے لیے کوئی

سرکاری عمارت مخصوص نہیں کی گئی تھی ۔ وہ سرکاری کام جو دیوان میں پیش نہیں ہوتے تھے وزیر کے نجی مکان میں طے کیے جاتے تھے ۔ ۱۶۵۴ء میں محمد رابع نے صدرِ اعظم درویش محمد پاشا کو محلِ شاہی کے قریب ایک بڑی عمارت علائی کوشک کے سامنے مرحمت فرمائی ۔ یہ صدرِ اعظم کا دفتر بن گیا اور بابِ عالی (Sublime Porte) کہلایا (عوامی زبان میں بابلی یا پاشا قپوسی) ۔ گزشتہ صدیوں کے دوران میں یہ عمارت کئی بار پوری کی پوری یا جزوی طور پر آتش زدگی سے تباہ ہوتی رہی ہے ۔۔۔ سب سے آخری مرتبہ ۹ فروری ۱۹۱۱ء کو۔

صدرِ اعظم کے علاوہ ینگی چریوں کے آغا کا بھی ایک الگ Porte (دفتری مکان) تھا، جو آغا قپوسی کہلاتا تھا ۔ یہ ینگی چریوں کی بارکوں اور مسجد سلیمانیہ کے نزدیک تھا؛ اسے سلیمان اوّل [قانونی] نے تعمیر کیا تھا ۔ ۱۷۵۰ء میں ''قصر آتش زدہ'' (یانغین کوشکی) کے ساتھ یہ بھی آگ سے جل گیا اور پھر مراد اوّل نے اسے دوبارہ تعمیر کیا ۔ جب ینگی چریوں کا دستہ فوج معطّل کر دیا گیا تو یہ عمارت ۱۸۲۵ء میں شیخ الاسلام کو سرکاری قیام گاہ کے طور پر دے دی گئی (شیخ الاسلام قپوسی، باب فتوی پناہی) اور مشہور و معروف قصر آتش زدہ کو منہدم کر کے اس کی جگہ پر عسکری برج تعمیر کر دیا گیا۔

سرکاری دفاتر کو، جو انیسویں صدی میں یورپ کے نمونے پر منظّم کیے گئے تھے، آج کل متفرق عمارات میں جگہ دے دی گئی ہے ۔ ان میں سے اکثر بالکل جدید طرز کے ہیں اور ان میں تاریخی دلچسپی کی کوئی بات نہیں ہے ۔ ان میں سے فقط ''دفتر خانہ'' (دفتر تسجیل اراضی)، جو آت میدان میں ہے اور جس کے رجسٹر ''کسونکات'' کہلاتے ہیں، جو سلیمان اوّل نے ساری مملکت کے لیے مرتب کیے تھے، ذکر کے قابل ہے ۔

مساجد: (۱) جامع آیا صوفیہ، اس کے لیے دیکھیے جداگانہ مقالہ بذیلِ مادہ ۔

(۲) جامع محمدیہ، جسے سلطان فاتح نے کنیسۂ حواریین اور بوزنطی شہنشاہوں کے مقبرے کی جگہ چوتھی پہاڑی پر ۸۶۷ھ/۱۴۶۳ء تا ۸۷۵ھ/۱۴۷۰ء میں تعمیر کیا ۔ یہ ان متفرق اوقاف کی وجہ سے جو اس کے لیے مخصوص کیے گئے مشہور ہے، جن میں ''آٹھ مدرسے'' بھی شامل ہیں ۔ اسی مسجد کے پاس فاتح کی ''تربت'' (مقبرہ) بھی ہے ۔ ایک دوسری ''تربت'' اور بھی ہے، جس میں بایزید ثانی کی والدہ گل بہار سلطان نیز دو سرایلی کنیزوں (حرم) اور محمّد ثانی کی ایک دختر کی قبریں ہیں ۔ ایک روایت کے مطابق، جس کی اور کہیں سے تصدیق نہیں ہوتی، ان کا معمار ایک یونانی تھا، جس کا نام کرسٹوڈولوس Christodoulos تھا ۔ ان مختلف افسانوں کے لیے جن میں کہا گیا ہے کہ سلطان نے اسے قتل کر دیا تھا، یا اس کے اعضاء کاٹ دیے تھے، دیکھیے Kantemir: *Travels*، ص ۱۵۸، اور اولیا: *Gesch. des Osm. Reiches*، etc.، ۱ : ۶۸ ۔ کہا جاتا ہے کہ فاتح کی سوتیلی ماں، یعنی سربیا کی شہزادی ماریا Maria، جو جارج برانکووچ George Brancovic کی دختر تھی اور جو سلطان کے حرم میں داخل ہونے کے بعد بھی عیسائی رہی، ان میں سے پہلی ''تربت'' میں مدفون ہے ۔

۲۲ مئی ۱۷۶۶ء کے زلزلے سے مسجد کا گنبد گر گیا، جس سے فاتح کی ''تربت'' کو صدمہ پہنچا ۔ اس کے بعد اس مسجد کو مکمّل طور پر از سرِ نو تعمیر کیا گیا، جس میں قریب قریب پانچ سال لگے (۱۷۶۷ تا ۱۷۷۱ء)۔

(۳) مسجد بایزید ثانی، جو بڑے بازار میں ہے اور جس میں بانی مسجد کی اور اس کی

دختر سنجوق سلطان کی تربتیں ہیں۔ یہ مسجد ۱۵۰۱ - ۱۵۰۶ء میں تعمیر کی گئی اور اس بازار کی وجہ سے جو ماہ رمضان میں اس کے صحن میں لگتا ہے نیز ان کبوتروں کی وجہ سے جنھوں نے اس میں اپنے ٹھکانے بنا رکھے ہیں مشہور ہے۔

(۴) (جامع) سلیمیه، جو پانچویں پہاڑی پر محلۂ فنار میں واقع ہے اور جس میں سلیم اول کی قبر ہے، سلیمان اول نے ۱۵۲۲ء میں مکمل کی؛ اسی میں سلطان عبدالمجید کی قبر بھی ہے۔

(۵) جامع شہزاده، تیسری پہاڑی پر سلیمان اوّل کے لیے معمار سنان [رک بآن] نے ۹۵۵ھ / ۱۵۴۸ - ۱۵۴۹ء میں شاہزادہ محمّد کی یادگار میں، جو ۹۴۹ھ میں فوت ہوا، تعمیر کی۔ اسی میں اس شاہزادے کی اور اس کے بھائی جہانگیر (م ۹۶۰ھ) کی تربتیں اور متعدد وزیروں کی قبریں بھی ہیں۔

(۶) جامع سلیمانیه، اپنے بلند محلِ وقوع، جو شہر کی سب سے اونچی پہاڑی پر ہے، اور اپنی عظیم جسامت کی وجہ سے بہت شان دار معلوم ہوتی ہے۔ اسے سلیمان کی فرمایش پر سنان نے ۱۵۵۰ - ۱۵۵۷ء میں تعمیر کیا۔ اس میں چار مدرسے، ایک ''عمارت'' [لنگرخانہ] اور دیگر مکانات ہیں۔ چاروں مناروں میں بل کھاتے ہوے دس زینے (شرفه) ہیں، بظاہر اس لیے کہ اس کا بانی دسواں عثمانلی سلطان تھا۔ سلیمان اوّل کی تربت مسجد کے صحن میں ہے اور اسی میں سلیمان ثانی، احمد ثانی اور بہت سی سلطانی خواتین بھی مدفون ہیں۔

(۷) جامع احمدیه، جو آت میدان میں ہے، اپنے میناروں کی تعداد (چھے) کی وجہ سے مشہور ہے۔ اسے احمد اوّل نے ۱۶۱۷ء میں پورا کیا۔ اس کے اندر اس کے بانی کی قبر ہے، جس کی وفات اسی سال ہوئی اور اسی میں اس کے فرزند عثمان ثانی، مراد رابع اور ان کی مشہور ماں کوسم والدہ [ماہ پیکر، دختر سلطان احمد اوّل] اور چند دیگر شاہزادیوں کی قبریں بھی ہیں۔ ایام ماضیہ میں یہ مسجد ''شاہی مسجد''، مسجدِ جامع، بہت سے مذہبی تہواروں کے منانے کی جگہ اور بہت سے درباری رسمی جلوسوں کی گزرگاہ رہ چکی ہے (von Hammer : *Const. u. Bosp.*، ۱ : ۳۲۱)۔

(۸) ینگی (نئی) جامع، شاخ زرّیں کے ساحل پر بابِ یہود (چفت قپوسی) کے پاس، جو اب غائب ہو چکا ہے؛ اسے کوسم والدہ نے شروع کیا اور اس کے بعد ترہان خدیجہ سلطان نے، جو محمّد رابع کی والدہ تھی، ۱۰۷۴ھ / ۱۶۶۳ - ۱۶۶۴ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ علاوہ دیگر مقابر کے اس میں محمّد رابع، مصطفٰی ثانی، احمد ثالث اور عثمان ثالث کی قبریں ہیں۔

(۹) نور عثمانیه، دوسری پہاڑی پر بڑے بازار کے پاس؛ اسے محمود اوّل نے ۱۷۴۸ء میں شروع کیا اور عثمان ثالث نے ۱۷۵۵ء میں پورا کیا۔

(۱۰) مسجد لاله لی، شاہی مسجدوں میں سب سے چھوٹی مسجد، شہر کے اندرونی حصے میں بحیرۂ مارمورا کی جانب لاله لی چشمه (چشمۂ لاله) کے قریب سال ۱۷۶۱ تا ۱۷۶۳ء میں سلیمیه کے نمونے پر تعمیر کی گئی۔ اس میں دو ''تربتیں'' ہیں، جن میں بانیِ مسجد، اس کے بچے (بشمول سلیم ثالث) اور ان کی بیویاں مدفون ہیں۔

یہ مسجدیں جن کا ذکر اوپر ہوا وہ بڑی بڑی شاہی مسجدیں ہیں جو استانبول کی فصیلوں کے اندر واقع ہیں۔ باقی ماندہ مسجدوں میں سے، جو کل ملا کر پانچ سو سے زائد ہیں، مندرجۂ ذیل خاص طور پر ذکر کے قابل ہیں:-

(۰) آیا صوفیه کوچک (چھوٹی آیا صوفیه)، بحیرۂ مارمورا کے اوپر واقع ہے۔ پہلے یہ **S. Sergias** اور **S. Bacchus** کا کنیسه تھا، لیکن فاتح کی حکومت کے دوران میں اسے مسجد میں تبدیل کر دیا گیا۔

(۲) جامع زیرک، شاخِ زرّین پر اون کپان کے اوپر ہے ۔ پہلے یہ پینٹوکریٹر Pantokrator کی خانقاہ تھی؛ فتح کے بعد کچھ دن تک چمڑا رنگنے کے کارخانے کے طور پر کام میں آتی رہی اور بعد ازآں فاتح نے اسے مسجد بنا دیا ۔ اس کا نام زاویۂ زیرک ملّا محمود کے نام پر رکھا گیا ہے، جو اس کے پاس ہی ہے ۔

(۳) جامع محمود پاشا، نور عثمانیہ کے قریب اس کنیسہ کی جگہ پر ہے جسے ۸۶۸ھ / ۱۴۶۳ - ۱۴۶۴ء میں منہدم کر دیا گیا تھا ۔ اسے اس صدر اعظم نے مکمّل کیا جس کے نام پر اس کا نام رکھا گیا اور اسی میں اس کی تربت بھی ہے ۔

(۴) جامع مراد پاشا، جو آق سرای کے محلّے میں ہے، ۸۷۰ھ / ۱۴۶۵ - ۱۴۶۶ء میں بنائی گئی؛ اس کی بنیاد رکھنے والا فاتح کے وزیروں میں سے ایک تھا ۔

(۵) جامع وفا، شاخ زرّین پر بایزید ثانی نے ۸۸۱ھ / ۱۴۷۶ - ۱۴۷۷ء میں زنبیہ شیخ مصطفي کے لیے بنائی ۔

(۶) جامع داؤد پاشا، ساحل مارمورا پر، ۸۹۰ھ / ۱۴۸۵ - ۱۴۸۶ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی ۔

(۷) جامع قوجہ مصطفٰی پاشا، محلّۂ بسمتیہ Psamatia میں؛ ۸۹۵ھ / ۱۴۸۹ - ۱۴۹۰ء میں ایک بوزنطی گرجا سے مسجد میں تبدیل کی گئی ۔ اس کا بانی، جس کے نام پر اس کا نام رکھا گیا، پہلے عیسائی تھا ۔ اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ وہی شخص ہے جس نے شہزادۂ جم (پسر سلطان محمد فاتح) کو زہر دیا تھا ۔ یہ مسجد ان حکایات کی وجہ سے مشہور ہے جو زنجیردار سرو کے درخت سے اور بیرونی صحن کے کنوؤں سے متعلق ہیں ۔

(۸) اسکی (یا عتیق) جامع علی پاشا، چنبرلی طاش پر ۔ ۹۰۲ھ / ۱۴۹۶ - ۱۴۹۷ء میں تعمیر ہوئی، اس میں متعدّد وزراے اعظم کی تربتیں ہیں ۔

(۹) مسجد مہر ماہ سلطان، دختر سلیمان اوّل، جس کی وفات ۹۶۵ھ / ۱۵۵۷ - ۱۵۵۸ء میں ہوئی، شہر کی سب سے اونچی چوٹی پر ادرنہ دروازے کے قریب ہے اور اسی وجہ سے اسے ادرنہ قپوسی جامع کہتے ہیں ۔ یہ سنان کی بنائی ہوئی عمارتوں میں سے ہے ۔

(۱۰) مسجد رستم پاشا، محلّہ تختہ قلعہ میں شاخِ زرّیں پر ہے ۔ یہ اپنے کاشی نقش و نگار (faience work) کی وجہ سے مشہور ہے ۔ اس کا بانی، جو بہت دن تک سلیمان اوّل کا وزیرِ اعظم رہا، مہر ماہ سلطان کا خاوند تھا ۔ Busbek نے اس کے جو حالات لکھے ہیں ان کی وجہ سے وہ مشہور ہے ۔ اس پاشا کی وفات ۱۵۶۱ء میں ہوئی ۔ یہ مسجد سنان نے تعمیر کی ۔

(۱۱) وزیرِ اعظم صوقوللی محمد پاشا کی مسجد، آت میدان (Hippodrome) کے جنوب میں؛ یہ پہلے ایک بوزنطی کنیسہ تھا؛ ۹۷۹ھ / ۱۵۷۱ - ۱۵۷۲ء میں مکمّل ہوئی ۔

(۱۲) جامع فتحیّہ، پانچویں پہاڑی پر ۔ پہلے یہ پاماکرسٹوس Pammakaristos کا کلیسا تھا، جو فتح کے بعد یونانی بطریق کا مستقر بنا اور مراد ثالث نے اسے ۱۵۸۶ء میں مسجد میں بدل دیا؛ اسی وجہ سے کچھ عرصے تک یہ مرادیہ کے نام سے معروف رہی ۔

(۱۳) مسجد جرّاح محمّد پاشا، ساتویں پہاڑی پر، عورت بازار کے قریب، ۱۰۰۲ھ / ۱۵۹۳ - ۱۵۹۴ء میں تعمیر ہوئی ۔

بوزنطی کلیساؤں میں سے، جن کی تعداد چار سو تھی اور جو از روے روایت کبھی موجود تھے، صرف پچاس کی اب بھی نشان دہی کی جا سکتی ہے ۔ ان میں سے فقط ایک (جسے ‘‘Muchliotissa’’

کہتے ہیں) یونانیوں کے قبضے میں باقی ہے ۔ ایک پر سولھویں صدی میں ارمنوں نے قبضہ کر لیا تھا (صُولو مناستر)، باقی سب کے سب فتح کے بعد کی دو صدیوں میں مسجد بنا دیے گئے ۔ آئرین Irene کا ایک کلیسا، جو سرایے (محل شاہی) میں ہے، اب دنیوی اغراض کے لیے استعمال ہوتا ہے .

جو کلیسا اب مسجد بن چکے ہیں ان میں سے چند کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے :۔

(۱) کلیسا جامع، یہ پہلے St. Theodor تھا اور پندرھویں صدی کے آخری ایام سے بطور مسجد استعمال ہوتا رہا ہے؛ (۲) جامع خیربہ، جو اپنے نقش و نگار کی وجہ سے مشہور ہے، پہلے بابِ ادرنہ کے پاس τῆς Χώρας خانقاہ تھی؛ اسے بایزید ثانی کے عہد میں مسجد بنایا گیا؛ (۳) اسی کے عہد میں سٹوڈیوس کی خانقاہ کو بھی، جو یدی قلّہ کے پاس ہے، مسجد بنایا گیا اور (۴) آخر میں ”گل جامع“ (گلاب مسجد) شاخِ زرّین پر آیا قپوسی کے پاس، جسے سلیم ثانی کے عہد میں مسجد بنایا گیا.

بابِ ایوان سرایے کے سامنے، جو [گورستانِ] ایّوب کے قریب ہے، [حضرت] ایوب انصاری کی مسجد ہے، جسے خاص طور پر مقدّس مانا جاتا ہے اور ان کی تربت اسی کے قریب اس جگہ پر ہے جہاں آق شمس الدین نے اسے محمّد ثانی کے معاصرے کے زمانے میں دریافت کیا تھا ۔ ۸۶۳ھ / ۱۳۵۸ - ۱۳۵۹ء میں فاتح نے اسی مقام پر مسجد تعمیر کی تھی، جس کی جگہ ۱۲۱۳ - ۱۲۱۵ھ / ۱۷۹۸ - ۱۸۰۰ء میں ایک اور مسجد نے لے لی، جو اصل عمارت ھی کے نمونے پر بنائی گئی تھی ۔ ابو ایوب انصاری(رض) کے مقبرے کی آخری بار مرمّت محمود ثانی نے ۱۲۳۵ھ / ۱۸۱۹ - ۱۸۲۰ء میں کی ۔ اس مسجد میں جو تبرکات محفوظ ھیں ان میں سے ایک رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ و سلّم] کا نقشِ قدم [قدمِ شریف] ہے ۔ خود مقبرے میں وہ بانس محفوظ ہے جس پر (آپ کا) مقدّس جھنڈا لہراتا تھا (سنجقِ شریف)؛ اسی میں جشنِ تخت نشینی کے موقع پر [سلاطین کی] رسمِ شمشیر بندی (تقلید شریف) ادا کی جاتی تھی.

گورستانِ ایّوب، جس میں متعدد سلطانوں کی بیگمات، فضلاء، شعراء، وزراء وغیرہ کی قبریں ہیں، بہت مشہور ہے .

زیادہ تر سلاطین کے مقبرے شاہی مساجد میں ہیں؛ اس سے مستثنا یہ ہیں : (۱) سلطان عبدالحمید اوّل (م ۱۷۸۹ء) کا خوب صورت مقبرہ (باغچہ قپوسی کے پاس)؛ اسی میں مصطفی چہارم (م ۱۸۰۷ء) بھی مدفون ہے ؛ (۲) محمود ثانی (۱۸۳۹ء) کا شاندار مقبرہ؛ دیوان یولو پر؛ اسی میں عبد العزیز (م ۱۸۷۷ء) بھی مدفون ہے .

درویشوں کی خانقاہیں (تِکّہ، تکیہ، زاویہ) بھی یہاں بڑی تعداد میں موجود ہیں، جن میں سے کچھ بڑی ہیں اور کچھ چھوٹی ۔ ۱۸۸۰ء میں ان خانقاہوں کی تعداد، جو استانبول اور اس کے اطراف میں موجود تھیں، دو سو ساٹھ تھی ۔ ان اطراف میں وہ گاؤں بھی شامل ہیں جو باسفورس پر واقع ہیں ۔ یہ خانقاہیں بہت ہی مختلف قسم کے سلسلہ ہائے صوفیہ سے تعلّق رکھتی ہیں اور ان میں سب سے زیادہ اہمّ یہ ہیں : (۱) خانقاہ مولویہ، جو ینگی قپوسی میں ہے (یہ ۱۰۰۶ھ / ۱۵۹۷ - ۱۵۹۸ء میں تعمیر کی گئی)؛ (۲) مرکز افندی کی خانقاہ سنبلیّہ، جو اسی مقام پر واقع ہے اور جسے شیخ مصلح الدین مرکز موسی نے بنایا تھا، جس کی وفات ۹۵۹ھ / ۱۵۵۲ء میں ہوئی؛ (۳) پیرا کا مولوی خانہ، جس کا ذکر بعد میں آئے گا.

مدارس (کالج) : Gesch. : von Hammer d. Osm. R.، ۹ : ۱۳۵ ببعد، میں ۲۷۵ مدرسوں کے نام دیے گئے ہیں؛ ۱۸۸۰ء میں ان میں سے استانبول

اور ایوب میں ۱۶۸ تھے اور بشک طاش، طوپخانہ اور سقوطری میں ایک ایک؛ یعنی کل ملا کر صرف ۱۷۱، جن میں ۷۱۴۸ طلّاب مقیم تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ حاضری ان مدارس میں تھی: آیا صوفیہ (۱۴۸)، سلطان احمد (۲۰۰)، مدارس سلیمانیہ (کل ۶۴۴) اور وہ مدارس جو [جامع] محمدیہ سے متعلق تھے (کل ۹۰۲)۔

شفاخانے اور مارستان (شفاخانہ، تابخانہ، تیمارخانہ)، جو پہلے مسجدوں سے متعلق تھے، اب ان کی جگہ جدید ہسپتال یورپی نمونے پر بنا دیے گئے ہیں (مثلاً گُلخانہ، حیدر پاشا وغیرہ کے ہسپتال، قب ریدار پاشا Rieder Pasha : Für die Turkie، Jena ۱۹۰۴ء)۔ ان میں سب سے اچھے اور زیادہ مشہور [شفاخانۂ] محمّدیہ اور مارستانِ احمدیہ تھے۔ ’’عمارتیں‘‘ (عوامی باورچی خانے) بھی، جو مسجد کے ساتھ وابستہ ہوتی تھیں، اپنی اہمیت کھو بیٹھیں؛ ترکی پارلیمنٹ نے ۱۹۱۰ء میں فیصلہ کر دیا کہ ان کی تعداد گھٹا کر تین کر دی جائے۔

کتب خانے: ۱۸۸۲ء میں استانبول، ایوب اور طوپ خانہ میں عوامی کتب خانوں کی تعداد پینتالیس تھی، جن میں بحیثیت مجموعی کل ۶۴،۱۶۲ کتابیں تھیں اور تقریباً سب کی سب مخطوطات کی شکل میں۔ ان میں سے بیشتر کتب خانے مسجدوں سے یا زیادہ صحیح معنوں میں ان مدارس سے تعلق رکھتے تھے جو مسجدوں کے ساتھ وابستہ تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ کتابیں ان میں تھیں: کتب خانۂ آیا صوفیہ (۴۸۶۴)، محمّدیہ (۴۸۸۵)، نوری عثمانیہ (۴۳۸۲)، اِسعد افندی (۳۸۵۳)، کوپرولی (۲۷۷۷) اور راغب پاشا (۱۷۳۳)؛ ان اعداد میں وہ مجموعے شامل نہیں ہیں جو اِسکی (طوپ قپو) سرائے اور ان ’’عوامی‘‘ (عمومی) کتب خانوں میں تھے (جن میں بہت سی کتابیں مطبوعہ ہیں) جو اس وقت سے اب تک قائم کیے گئے ہیں۔ ان کتب خانوں کی فہرستیں (بہ استثنائے کتب خانہ جات سرائے) استانبول میں طبع ہو چکی ہیں۔ ان کی سب سے پہلی خاصی صحیح فہرست von Hammer نے اپنی کتاب *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۹ : ۱۶۹ ببعد، میں دی ہے۔ مخطوطات اور مطبوعات دونوں کی قدیم فہرستوں (قب حاجی خلیفہ، طبع فلوگل Flügel، ج ۷) کی قدر و قیمت اب بھی باقی ہے، اس کے باوجود کہ جدید فہرستیں چھپ چکی ہیں۔ سرائے کے مجموعہ ہائے کتب کے دو سب سے زیادہ اہم مجموعے بغداد کوشک (تقریباً پندرہ سو جلدیں) اور اس کتب خانے میں ہیں جو احمد ثالث نے ۱۷۱۹ء میں تعمیر کیا تھا (اندرونِ ہمایون کتب خانہ سی: تقریباً تین ہزار جلدیں)۔ یورپ میں محلّ شاہی کا کتب خانہ سولھویں صدی سے مشہور رہا ہے، کیونکہ اس میں یونانی اور لاطینی مخطوطات بڑی تعداد میں موجود تھے (اب ۷۴) اور یہ اُمید کی جاتی تھی کہ ان میں کلاسیکی مصنّفین کی بعض گمشدہ کتابیں مل سکیں گی۔

استانبول کے مسقّف بازار، جن میں کھلی دکانیں ہیں (چار شو، بزستین)، نیز خانات (جو اطالوی Fondachi کی طرح بیک وقت گودام بھی ہیں اور دکانیں بھی) بظاہر سب کے سب ترکی زمانے کے ہیں۔ بڑا بازار، جس کی بنیاد محمّد ثانی نے ڈالی تھی، قدیم تر ایام میں کئی بار آتش زدگی سے تباہ ہوا؛ اسے ۱۰ جولائی ۱۸۹۴ء کے زلزلے سے بھی بڑا نقصان پہنچا تھا۔ ’’بڑے بازار‘‘ سے ملتی جلتی طرز ’’مصری بازار‘‘ کی بھی ہے، جو سلیمان اوّل نے ۱۵۶۰ء میں بنایا تھا اور جسے آگ لگ جانے کے بعد ۱۶۰۹ء میں احمد اوّل نے دوبارہ پتھر سے بنایا (مصر چارشوسی: دواؤں اور گرم مسالے کا بازار)؛ یہ ینگی جامع کے قریب بندرگاہ کی جانب واقع ہے۔

سب سے پرانی اور سب سے بڑی سرائیں (خان) ان سڑکوں پر ہیں جو بندرگاہ سے بڑے بازار کو جاتی ہیں، مثلاً (۱) مشہور ''والدہ خان'' (جو ۱۶۴۶ء میں کوسم والدہ سلطان نے تعمیر کر کے ''ینگی جامع'' کے لیے وقف کی)، ایرانی سوداگروں کے ٹھیرنے کی بڑی جگہ ہے اور اس میں تقریباً ۴۰۰ کمرے ہیں؛ (۲) بیوک ینگی خان، جو مصطفی ثالث نے تعمیر کی اور جس میں ۳۲۰ سے ۳۵۰ تک کمرے ہیں؛ (۳) سنبللو خان؛ (۴) محمود پاشا خان وغیرہ۔ دوسری سراؤں میں سے ہم ''وزیر خان'' کا ذکر کر سکتے ہیں (جو طوق بازار کے محلے میں ہے) اور جسے کوپرولو احمد پاشا نے تعمیر کیا تھا اور ایک اس ''خان'' کا جسے پرتو پاشا نے تختہ قلعہ محلے میں بنایا۔ ان عمارات میں سے جو آج سے بہت دن پہلے بنائی گئیں تھیں تخمیناً ۲۰۰ ایسی ہیں جو اب تک استعمال ہو رہی ہیں۔

کاروانسرائیں (یہ بھی خان کہلاتی تھیں) اب استانبول میں بالکل ناپید ہو چکی ہیں یا سیاحوں کی قیام گاہ کی حیثیت سے ان کی کوئی اہمیت نہیں رہی ہے۔ ان میں سب سے بڑی کاروانسرائے سقوطری [اسکدار] میں تھی؛ انھیں میں سے ایک ایلچی خان (سفیروں کی خان) تھی، جسے ۱۸۸۳ء میں گرا دیا گیا۔ یہ دیوان یولو پر نام نہاد ''عمودِ سوختہ'' (چنبر لی طاش) کے مقابل تھی۔ سترھویں صدی کے نصف آخر تک (بقول v. Hammer: *Gesch. d. Osman. Reiches*، ۵ : ۳۹۱، ۱۶۴۴ء تک) بوزنطی قیصر کے سفیر یہیں ٹھیرائے جاتے تھے یا یوں کہیے کہ حراست میں رکھے جاتے تھے۔

آب رسانی: سب سے قدیم کاریزوں کی بنیاد قیصر ہیڈرین Hadrian اور ویلنز Valens نے رکھی تھی، ویلنز کے کاریز کے خوش منظر آثار ''بوزطوغان کمری'' تیسری اور چوتھی پہاڑی کے درمیان محفوظ ہیں۔ بوزنطی شہنشاہوں نے پانی بہم پہنچانے کا مکمل انتظام اس طرح کیا کہ نئے کاریز اور نل باسفورس کے یورپی ساحل کے دور دراز چشموں سے شہر تک پانی لانے کے لیے بنائے۔ ان کی جگہ بعد میں (ترک) سلاطین آئے اور انھوں نے ان آب رسانی کے ذرائع کو اور آگے تک پھیلایا کیونکہ مسلمانوں کے (وضوء، غسل اور طہارت کے) مخصوص طور طریقوں کے پیش نظر ان کی خاص اہمیت تھی۔ سب سے پہلے جس نے یہ کام انجام دیا وہ خود فاتح تھا (Kritobulos، ۲ : ۱۰، فصل ۲)۔ سلیمان [اول] ذرائع آب رسانی کی تعمیر کو اپنی زندگی کے تین کارناموں میں سے ایک سمجھتا تھا (باقی دو کام بڑی مسجد کی تعمیر اور وی آنا کا فتح کرنا ہیں)۔ اس نے اپنے خاص معمار سنان کو پانچ کاریزوں (بند کیمری، اوزون کیمر، معلّق کمر، گوزلجہ کمر اور مدرّس کویی کے کیمر) اور ان کے ساتھ ان سے متعلق نل اور ایک بڑے حوض کی تعمیر کا حکم دیا۔ عثمان ثانی نے ۱۶۲۰ء میں پرگوس Pyrgos کا حوض بنوایا، احمد ثالث کی طرف ایک بند کی تعمیر منسوب کی گئی ہے، جو اس نے بلغراد کے جنگل کے پر آب رقبے میں بنوایا۔ محمود اوّل نے ۱۷۳۲ء میں باغچہ کویی کا بند بنوایا اور ایک کاریز تعمیر کیا، جو پیرا غلطہ اور طوپ‌خانہ کو پانی پہنچاتا ہے۔ ان ذرائع کی تعمیر کے علاوہ گزشتہ تیس سال سے ڈرکوس Derkos کی جھیل سے پانی نجی مساعی کی بدولت بھی پہنچایا جا رہا ہے۔ ان میں سے قدیم‌تر تعمیرات میں مشرقی طرز ''تقسیم'' (مقسّمِ آب) میں اور صوترازی (ترازوے آب) کے ستونوں میں نمایاں ہے۔ سب سے زیادہ مشہور پیرا کی ''تقسیم'' (محمود اوّل) ہے اور وہ جو اگری قپو دروازے کے باہر استانبول کی خشکی کی جانب کی فصیلوں کی طرف واقع ہے۔

بوزنطی حوضوں میں سے (جن میں سے ایک درجن سے زیادہ اس وقت تک معلوم ہو چکے ہیں)، جو پانی کی کمیابی کے وقت پانی جمع کرنے کے کام آتے تھے، یعنی خشک سالی، محاصرات وغیرہ کے دوران میں، اور جن میں بڑے بڑے کاریزوں کے ذریعے پانی لایا جاتا تھا، اس وقت فقط یرہ باتن سرائے [زمین میں دھنسی ہوئی سرائے] کا حوض باقی ہے، جو استعمال میں آ رہا ہے اور باقی حوض — کم سے کم وہ جن پر چھت نہ تھی — ترکاری کے باغیچوں (چوقور بوستان) میں تبدیل کر دیے گئے ہیں۔ بعض اور، مثلاً ان میں سب سے بڑا، یعنی فلکونوس Philoxenos کا حوض، جسے اب بِک بر دیرک (ایک ہزار ایک ستون) کہتے ہیں، اپنے مرطوب ماحول کی وجہ سے ریشم کاتنے کے کارخانوں کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ ترکی عہد میں ہزاروں فوارے (چشمے، سبیل خانے) بن گئے ہیں، جن میں سے بعض اپنی ساخت اور آرایش دونوں کے لحاظ سے فن تعمیر کا حقیقی نمونہ ہیں؛ ان میں سے خاص طور پر قابلِ ذکر احمد ثالث کا فوارہ ہے، جو محلِ شاہی میں جانے کے بڑے دروازے (باب ہمایوں) کے سامنے ہے اور جس پر اس کے بانی کا خود اپنا لکھا ہوا کتبہ نصب ہے (۱۱۴۱ھ/ ۱۷۲۸-۱۷۲۹ء) [دیکھیے مادۂ احمد ثالث].

بوزنطی غسل خانوں میں سے اب ایک بھی باقی نہیں۔ ان کی جگہ مشرقی طرز کے معروف غسل خانوں (حماموں) نے لے لی ہے۔ اٹھارھویں صدی کے قریب استانبول کے ایسے حماموں کی تعداد کا اندازہ ایک سو تیس لگایا گیا تھا۔ اس وقت بھی ان کی تعداد غالباً یہی ہے.

قدیم بوزنطی شہر کی فصیلیں، جو اگرچہ عرصۂ دراز سے شہر کے بچاؤ کے لیے کسی مصرف کی نہیں رہیں، ابھی تک بغیر کسی عملی تغیر و تبدل کے مغربی سمت میں قائم ہیں۔ محمد ثانی نے فتح کے چند سال بعد ان کی مرمت کی اور سات برجوں کا قلعہ (یدی قلہ) تعمیر کیا۔ اس یدی قلہ میں (جسے Grelot نے بجا طور پر قسطنطینیۃ کا باسٹیل Bastille کہا ہے) محافظ فوج ایک ''دِزدار'' (قلعہ دار) کے زیرِ قیادت رہتی تھی۔ اس کے بعد سترھویں صدی تک اسے خزانے کے طور پر کام میں لایا جاتا رہا اور انیسویں صدی تک بڑے بڑے سرکاری افسروں اور بیرونی سفیروں کی قیام گاہ اور جنگی قیدیوں کے لیے محبس بنا رہا۔ اسی میں محمود پاشا کو، جو محمد ثانی کا مشہور وزیر اعظم تھا، نظر بند اور قتل کیا گیا اور جلادوں نے عثمانِ ثانی کو گلا گھونٹ کر شہید کیا۔ ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱-۱۸۳۲ء میں آت میدان کے دارالوحوش (آرسلان خانہ) کے شیر اس میں منتقل کر دیے گئے۔ اسے اب شکستہ اور ریزہ ریزہ ہو جانے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے.

۱۴ ستمبر ۱۵۰۹ء کے بڑے زلزلے نے اِن فصیلوں کو بڑا نقصان پہنچایا اور بایزید ثانی ان کی مرمت کرانے پر مجبور ہو گیا (فان ہامر von Hammer : *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۲: ۳۵۰)۔ مراد رابع کے عہد (۱۶۳۵ء) میں سمندر کی طرف کی فصیلیں کئی بار ٹوٹیں پھوٹیں اور بیرام پاشا نے انہیں پھر سے بنایا اور ان پر سفیدی کرائی (قب اولیا : *Travels*, etc.، ۱: ۲۰۱ ببعد)۔ احمد ثالث کے عہد میں سمندر کی طرف کی فصیلوں اور بندرگاہ کی دیواروں کو اِگری قپو تک مکمل طور پر نئے سرے سے ۱۷۲۲ تا ۱۷۲۴ء میں بنایا گیا (چلبی زادہ، ورق ۶۷ ب ببعد).

اس کے بعد سے اب تک اِن کی حفاظت کے لیے کچھ نہیں کیا گیا۔ جب مشرقی ریلوے کی بنیاد پڑی تو سمندر کی جانب کی فصیلوں کا ایک بڑا حصہ منہدم کر دیا گیا۔ شاخِ زرین کی طرف کی فصیلیں

تقریبًا ساری کی ساری ان مکانوں سے ڈھک گئی ہیں جو ان پر بن گئے ہیں اور یا آتشزدگی سے برباد ہو گئیں ۔ اب صرف کہیں کہیں چند خاصے بڑے حصے بچ رہے ہیں ۔

فصیلوں کے دروازے

(الف) شاخِ زرین پر، مشرق سے مغرب کی جانب :-

(۱) باغچہ قپو (باغ دروازہ)؛ (۲) چفت قپو (یہودی دروازہ)، یکی جامع کے سامنے؛ (۳) بالق بازار قپو (مچھلی منڈی دروازہ)؛ یہ تینوں اس وقت تباہ ہو چکے ہیں؛ (۴) یمش اسکلہ سی قپو (میوے کی بندرگاہ کا دروازہ)، جسے عام طور پر زندان قپو (جیل دروازہ) کہتے ہیں، کیونکہ اس کے قریب ہی ''محبسِ قرضداران'' واقع ہے، جسے زنانہ جیل کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا ۔ (۱۲۴۷ھ / ۱۸۳۱ - ۱۸۳۲ء میں اسے بدل کر قرہ قول Karakol ''چوکیدار خانہ'' بنایا گیا)؛ اس کے قریب ہی بابا جعفر کا مقبرہ ہے، جو قیدیوں کا نگہبان ولی ہے؛ (۵) اودون قپو (لکڑی کا دروازہ)؛ (۶) یکی یا ایازمہ قپو، جو سولھویں صدی میں تعمیر کیا گیا؛ (۷) اون کپان قپو (آٹے کے گودام کا دروازہ)؛ (۸) جبہ لی قپو، جس کا نام جبہ علی کے نام پر رکھا گیا ہے، جس نے فاتح کے زیرِ قیادت محاصرے میں حصہ لیا تھا؛ (۹) آیا قپو (مقدس ہستیوں کا دروازہ، جس نے سینٹ تھیوڈوشیا کے کنیسے کے قرب کی وجہ سے یہ نام پایا، یہ کنیسہ آج کل گل جامع ہے)؛ (۱۰) فنار قپو (یہ محلّۂ فنار کے مدخل پر ہے)؛ (۱۱) پیٹری قپو، جو بوزنطی عہد میں قلعہ بند پیٹرین Petrion کے اندر جانے کے راستے پر تھا؛ (۱۲) ایچری یکی قپو (شاخِ زرین کے اندر جانے کا نیا دروازہ)؛ (۱۳) بلاط قپو، اس کا نام قصر بلیشرنا Blachernae کے نام سے ماخوذ ہے، جو اس کے قریب واقع ہے؛ سولھویں صدی تک بھی اس کا بوزنطی نام τοῦ Κυνηγοῦ (شکاری دروازہ) موجود تھا؛ (۱۴) ایوان سراے قپو (ایوب انصاریؓ کی بگڑی ہوئی شکل ہے، کیونکہ اس دروازے سے گورستان ایوب کے احاطے میں داخل ہوتے ہیں)، سولھویں صدی میں یونانی اسے Xyloporta کہتے تھے ۔

(ب) خشکی کی طرف کی فصیلوں کے دروازے، شمال سے جنوب کی جانب :-

(۱) اگری قپو (ٹیڑھا دروازہ) ۔ اگری قپو کے پاس فصیل شہر سے ملے ہوے تکفور سراے کے، جو کنسٹنٹائن پورفروجینیٹاس Constantine Porphyrogennetos (دسویں صدی) کا تعمیر کردہ قصر تھا، کھنڈر ہیں ۔ فتح کے بعد اسے پہلے اصطبلِ فیل اور پھر نیسین چینی (nicean faience) اور کانچ سازی کا کارخانہ بنایا گیا ۔ پھر یہ اس وجہ سے مشہور ہو گیا کہ یہاں چوبان طاشی دستیاب ہوا، جو ترکی تاج کے جواہر میں سب سے زیادہ قیمتی ہیرا ہے؛ (۲) ادرنہ قپو (اڈریا نوپل دروازہ)؛ (۳) طوب قپو (توپ دروازہ)؛ (۴) مولوی خانہ یکی قپو (خانقاہ ''درویش'' کا نیا دروازہ)؛ (۵) سلیوری قپو (سلیوری دروازہ)؛ (۶) قاپہلی قپو (تیغا کیا ہوا دروازہ، جو اب دوبارہ کھول دیا گیا ہے)؛ (۷) سلاخ خانہ قپو (مذبح یا کمیلا دروازہ)، جو عام طور پر یدی قلہ قپو کہلاتا ہے ۔

تھیوڈوسیس Theodosius کا تعمیر کردہ سنہری دروازہ (علامتِ فتح‌مندی)، ترکوں کی فتح کے بعد سے چن دیا گیا ہے ۔ ہلکے ابھرے ہوے نقش و نگار (bas reliefs)، جو انیسویں صدی کے آغاز تک بھی اس کے لیے باعث زینت تھے، اب بالکل مٹ گئے ہیں ۔

(ج) سمندر کی طرف فصیل کے دروازے، مشرق سے مغرب کی جانب :-

(۱) نارلی قپو؛ (۲) سماطیہ Psamatia قپو؛ (۳) داؤد پاشا قپو؛ (۴) بوستان قپو (جو اب تباہ ہو چکا ہے)؛ (۵) لنگا یکی قپو؛ (۶) قوم قپو (ریت دروازہ)؛ (۷) چتلادی قپو (چٹخا ہوا دروازہ)، جسے یونانی

سولھویں صدی میں ''ریچھوں والا دروازہ'' کہتے تھے کیوں کہ اس کے اوپر پتھر کے شیر رکھے ہوئے تھے؛ (۸) آخور قپو.

(د) محل شاہی کی فصیل کے دروازے، جو بحیرۂ مارمورا اور شاخِ زرین کے ساتھ ساتھ جاتے ہیں:- (۱) بالق خانہ قپو؛ (۲) دگرمن قپو؛ (۳) خستہ‌لق قپو؛ (۴) اوغرون (اودون) قپو؛ (۵) طوپ قپو (محلِ سلطانی میں سب سے اونچی جگہ پر؛ اب تباہ ہو چکا ہے)؛ (۶) یالی کوشلک قپو، جو اب مسمار ہو چکا ہے.

یہ دروازے فقط محل کے ساتھ مواصلات کے لیے استعمال کیے جاتے تھے.

وہ مقدس اور غیرمقدس عمارتیں جو اوپر گنوائی گئی ہیں، ان تغیرات کا واضح تصور پیش کرتی ہیں جو قسطنطینیۃ میں اس زمانے میں رونما ہوئے جب اس پر ایک ایسی قوم کا تسلط ہو گیا جو نسل، مذہب اور ثقافت میں مختلف تھی اور جس کی روزمرہ کی ضروریات بالکل جداگانہ تھیں۔ اس انقلاب سے کوئی چیز بھی نہیں بچی۔ ان لوگوں کا اثر ان متعدد یادگار عمارتوں اور ان فنی مصنوعات پر بھی ہوا جو کبھی بوزنطیم کے بازاروں اور عوامی سیرگاہوں کی زینت کا باعث تھیں۔ فاتح نے حکم دیا کہ جسٹینین Justinian کا عظیم فلزی گھڑ سوار مجسمہ (باقر آتی = ''کانسی کا گھوڑا'') اپنی جگہ سے اکھاڑ دیا جائے اور دھات کو پگھلا کر اس کی توپیں ڈھال لی جائیں اور دیگر مجسموں کا بھی یہی حشر ہوا.

اس کے علاوہ دیگر منار وغیرہ، جو ابھی تک تقریباً معجزانہ طور پر غالباً اس لیے بچے ہوئے ہیں کہ انھیں طلسمات خیال کیا گیا تھا، یہ ہیں: آت‌میدان میں ابھی تک مصری مخروطی عمود کھڑا ہوا ہے، جو کنستنتاین پورفروجینی‌ٹاس کے عمود (سانپ کی لاٹ) کے بیچ کا حصہ ہے، لیکن اس حصے کا نحاسی خول ضائع ہو چکا ہے۔ سانپ کی لاٹ اٹھارھویں صدی کے آغاز تک بھی بچی ہوئی تھی۔ اس کے تین سر اور کھلے ہوئے جبڑے تقریباً سب آفتوں سے بچ گئے تھے۔ ۱۷۰۳ء میں جب پولینڈ کی سفارت کو آت میدان میں ٹھیرایا گیا اس وقت اس کے تینوں سر بعض توڑ پھوڑ کرنے والوں نے، جن کا کبھی پتا نہ چلا، کاٹ ڈالے۔ خارجی مہمانوں پر شبہ ہوا کہ انھوں نے یہ حرکت کی ہے... ان میں سے ایک سر کا اوپر کا جبڑا اس وقت سے پہلے ہی ضائع ہو چکا تھا؛ عام قصے کہانیوں کے مطابق اسے سلیمان اول کے وزیر اعظم ابراہیم پاشا کے خدام نے کاٹ ڈالا تھا۔ کچھ اور لوگ کہتے ہیں کہ یہ کام محمد ثانی نے کیا اور کچھ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ سلیم ثانی یا مراد رابع نے ایسا کیا.

قسطنطین اعظم کا سنگِ سماق کا ستون، جو طوق بازار میں ہے اور جسے ترک چنبرلی طاش کہتے ہیں، ابھی تک باقی چلا آتا ہے، اگرچہ اسے بجلی گرنے، زلزلے اور آتش‌زدگی سے نقصان پہنچ چکا ہے۔ اسی طرح مارشین Marcian کا ستون (قزطاشی، columna virginea) بھی ابھی تک بچا ہوا ہے۔ اس بے ڈھنگی وضع کے چبوترے کی بابت، جس پر وہ کھڑا ہے، ترکوں کا پختہ خیال ہے کہ یہ قسطنطین اعظم کی دختر کی قبر ہے۔ آرکیڈیس کے ستون (the columna historiate، جسے یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس کے گردا گرد ویسے ہی ابھرواں نقش و نگار بنے ہوئے ہیں جیسے کہ ٹراجن کے ستون پر ہیں) کا فقط چبوترہ باقی بچا ہے؛ یہ ستون اٹھارھویں صدی کے آغاز میں تباہ ہوا اور اس کی ابھرواں دھاریاں مٹ گئیں۔ مختلف اقسام کے ستونوں کے لیے دیکھیے C. Gurlitt: *Antike Denkmalsäulen in Konstantinopel* (۱۹۰۹ء)؛ سانپ کی لاٹ (Snake Column)

پر قدیم اور جدید زمانے میں جو افتادیں پڑیں ان کے لیے دیکھیے O. Frick : *Das Plataelsche Weihgeschenk zu Konstantinopel* (لائپزگ ۱۸۵۹ء)؛ Fabricius، در *Jahrbuch des Deutschen Arch. Inst.*، ۱ : ۱۷۶ تا ۱۹۱ (۱۸۸۶ء) ۔ قسطنطینیة کے قدیم مناظر اور خاکے، نیز سولھویں صدی کے آغاز کے کھدے ہوئے کتبے یه ظاہر کرتے ہیں که اس وقت تک بہت سی قدیم عمارتیں بچی ہوئی تھیں، جن کی بابت ہمارے پاس مزید اطلاعات اس وقت نہیں ہیں ۔ آت میدان کی یادگار عمارتوں اور ان مجسّموں کے لیے جو ابراہیم پاشا پسٹ Pest [ھنگری] سے لایا اور وہاں نصب کیے، دیکھیے Wiegand کا مقالہ، در *Jahrbuch des Deutschen Arch. Inst.*، ج ۲۳ (۱۹۰۸ء).

شہر کی قدیم جہازگاہیں، جو بحیرۂ مارمورا پر تھیں، ترکوں کے عہد میں غائب ہو گئیں ۔ ان میں سے سب سے بڑی جہازگاہ الیوتھیریس Eleutherius ۱۷۶۰ء میں بالکل پاٹ دی گئی اور اس وقت وہ منڈی کا ایک بڑا باغ ہے (ولنگا بوستان wlanga bostān) ۔ ’’گیلی Galley جہازگاہ‘‘ (قدرِغه لیمانی، جولین Julian یا صوفیا Sophia کی بندرگاہ) اس وقت تک بحری بندرگاہ اور مخزنِ سامانِ جنگ کے طور پر استعمال کی جاتی رہی جب که سلیم اوّل اور سلیمان اوّل نے شاخِ زرّیں پر مخزن آلات حرب بنایا.

شاخِ زرّیں (ترسانه بوغازی) اس وقت سے قسطنطینیة کی بحری اور تجارتی بندرگاہ بن گئی ہے ۔ بوزنطی عہد میں داخلے کا یه راسته دشمنوں کے بیڑوں کو روک دینے کے لیے بارہا ایک زنجیر سے بند کر دیا جاتا تھا (دیکھیے van Millingen، ص ۲۲۹ ببعد) ۔ جس جگه اب ایک پل تعمیر کر دیا گیا ہے وہاں دونوں ساحلوں کے درمیان آمد و رفت کا سلسله چھوٹی کشتیوں کے ذریعے قائم رکھا جاتا تھا.

سولھویں صدی تک بھی گورستانِ ایّوب کے پاس اس سنگین پل کے جو جسٹینین Justinian نے بنایا تھا کچھ ٹکڑے باقی تھے ۔ اسے ابن بطّوطة، ۲ : ۴۳۱، نے تباہ شدہ لکھا ہے ۔ سمندر کے اس سب سے زیادہ اندر کو گھسے ہوئے بازو کی شاخ پر ایک یا ایک سے زیادہ پل ’’آبہاے شیریں‘‘ (کیات خانه Kiat-Khane) کے پاس بنے ہوئے تھے ۔ دِسپنا Déspina پل اور ’’ھاتھیوں کے پل‘‘ (فیل کوپروسی) کی بابت کہا گیا ہے که وہ ترکی عہد میں موجود تھے.

سلطان محمود ثانی نے لکڑی کی تیرتی ہوئی جوڑے بیندے کی کشتیوں کا سب سے پہلا پل استانبول (اون کپان) اور غلطه (عذاب قپو) کے درمیان بنایا؛ اس کا افتتاح بڑی دھوم دھام سے ۳ ستمبر ۱۸۳۶ء کو ہوا ۔ دوسرا بڑا پل، جدید یا ’’والده‘‘ پل، چوک امین اونی Eminönü (استانبول کی جانب، جامع والده کے قریب) اور قره کوبی (غلطه) کے درمیان ۱۸۴۵ء میں سلطان عبدالمجید کی والده نے بنایا ۔ ان دونوں پلوں کی بارہا مرمّت ہو چکی ہے اور چوبی کشتیوں کی جگه آہنی کشتیاں لگا دی گئی ہیں.

ایک تیسرا پل، جو ایّوب اور خاص کوبی کے درمیان تھا (اور ’’یہودیوں کا پل‘‘ کہلاتا تھا) ۱۸۶۲ء میں آتشزدگی سے تباہ ہو گیا ۔ یه پل صرف دس سال تک قائم رہا.

سلیم اوّل نے شاخِ زرّیں کے شمالی ساحل پر ایک مخزنِ سامانِ حرب (ترسانه) ۹۲۲ھ / ۱۵۱۶ء میں، اس مقام پر جو آگے چل کر ربض قاسم پاشا ہونے والا تھا، تعمیر کیا ۔ اسے بہلے سلیمان اوّل نے اور پھر امیرالبحر اعظم جزائرلی حسن پاشا نے (عبدالحمید اوّل کے زمانے میں) اور حسین پاشا نے (سلیم ثالث کے زمانے میں) بہت زیادہ وسیع کر دیا اور اب وہ اپنی متعلقه عمارات — قرارگاہ جہازان، کارخانے، رہنے کے مکانات، ’’دیوان خانه‘‘ (قپودان پاشا کا

مسکن اور اس کے بعد وزارتِ بحری کا دفتر) وغیرہ ــ کی بدولت خاص کویی سے غلطہ (عذاب قپو) تک پھیلا ہوا ہے۔

دیوان خانے کے مغرب میں جہازی غلاموں کے لیے وہ بدنام مقام تھا جسے بگنیو bagnio (فحش خانہ) کہتے تھے۔

اس مخزنِ اسلحہ کے اوپر بلند جگہ پر اوق میدان (تیربازی کا میدان) ہے، جس کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس کی بنیاد محمّد ثانی نے ڈالی تھی ۔ اس میدان میں تیرانداز، جن میں بہت سے سلاطین بھی شامل تھے، بالخصوص سلیم ثالث، تیر چلانے کی مشق کیا کرتے تھے؛ ان کی مہارت اور قادر اندازی کا بیان بہت سے سنگی ستونوں (نشان طاشی) پر نظم اور نثر میں لکھا ہوا ہے ۔ نماز پڑھنے کی کھلی جگہ (نمازگاہ)، جو ان نفیس مناظر کی وجہ سے مشہور ہے جو وہاں سے نظر آتے ہیں، احمد ثالث نے ۱۱۲۷ھ / ۱۷۱۵ء میں بنائی تھی ۔ قحط اور وبا کے زمانے میں لوگ دعاء کے لیے جوق در جوق یہیں جمع ہوتے تھے ۔ ستمبر ۱۷۲۰ء میں شہزادوں کے ختنوں کا جشن بھی یہیں چودہ دن تک منایا گیا تھا۔

ان اطراف و جوانب میں جو مسجدیں بنائی گئیں ان میں سے صرف قپودان پاشا پیالہ، فاتح ساقز (Chios) اور فاتح جرّاح، کی مسجد کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ یہ آخرالذّکر مسجد ۱۵۷۲ء میں قاسم پاشا کے اوپر ایک خوش منظر مقام پر تعمیر کی گئی اور اس کے لیے بڑی قیمتی جایداد وقف کی گئی۔

ناحیۂ غلطہ : اس نام کی، جو اس مقام کو اس کے پرانے نام Sykac کی جگہ بہت ہی قدیم زمانے میں دے دیا گیا تھا، اصل یقینی طور پر معلوم نہیں؛ اس کے ساتھ اس کا متبادل نام Pera (’’دوسری جانب‘‘) مختلف شکلوں میں استعمال ہوتا رہا ۔ جب مملکت بوزنطیم پھر بحال ہوئی تو میکائل ہفتم پیلیولوگس نے ۱۲۶۱ء میں غلطہ اہلِ جینوا کو دے دیا ۔ انہوں نے وہاں ایک خودمختار نوآبادی کی بنیاد ڈالی، جو ایک حاکم (podesta) کے تحت تھی ۔ آگے چل کر انہوں نے شہر کے گرداگرد فصیلیں اور خندقیں بنا لیں ۔ غلطہ کا برج، جو ایک سو پچاس فٹ بلند ہے اور ایک اونچے مقام پر کھڑا ہوا ہے، پرانے استحکامات کی وہ سب سے آخری عالیشان یادگار ہے جو بچ رہی ہے ۔ اس عظیم برج کو فتح کے بعد قیدخانے کے طور پر استعمال کیا گیا اور اس کے بعد اسے آتشزدگی کی نگرانی کرنے کا مقام بنا دیا گیا، جو یہ آج تک بنا ہوا ہے ۔ ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۳-۱۷۹۳ء میں اس میں آگ لگی، جس سے اسے سخت نقصان پہنچا؛ اس کے بعد اسے پھر ویسا ہی بنا دیا گیا جیسا پہلے تھا اور اس کی بلندی کئی گز بڑھا دی گئی ۔ مشہور و معروف مفتی فیض اللہ (اٹھارھویں صدی کے آغاز میں) نے یسوعی (Jesiut) پادری بسنیر Besnier سے خواہش کی کہ وہ اس کی چوٹی پر ایک رصدگاہ قائم کرائے۔

غلطہ کی فصیل میں اندر داخل ہونے کے حسب ذیل دروازے تھے : شاخِ زرّین پر (مغرب سے مشرق کو) عذاب قپو، قورقجی قپو، باغ قپان قپو، بالق بازار قپو، قرہ کویی قپو، کرشنلو مخزنی قپو، موم خانہ قپو، کرِچ قپو، اِرگری قپو؛ خشکی کی جانب (مغرب سے مشرق کو) : مایت اِسکلہ‌سی قپو، بویوک اور کوچک قلہ قپو، طوپ‌خانہ قپو؛ اندرونی فصیل میں : کوچک قرہ کویی قپو، معل قپو، میدانجیک قپو، کایسا قپو، ایچ عذاب قپو، صارق قپو ۔ ۱۸۵۷ تا ۱۸۶۰ء میں فصیلوں کو مع برجوں کے تقریباً کلی طور پر گرا دیا گیا؛ جینوا کے عہد کی سراؤں کا بھی، جو پرشم بے بازار میں ابھی تک بچ رہی ہیں، یہی انجام ہونے والا ہے ۔ بعد میں جو پیرا کی لاطینی آبادی

کہلائی اس کی جڑ وہی فرنگیوں (اطالویوں) کی جماعت تھی جو قدیم زمانے میں یہاں آ کر آباد ہو گئی تھی ۔ اس کے بعد یونانی (بالخصوص ساقز (Chios) سے)، یہودی اور ارمنی یہاں آ کر آباد ہوئے ۔ جب یہاں مخزنِ سامانِ اسلحہ اور توپ سازی کے کارخانے (طوپخانے) کی بنیاد رکھی گئی تو مغرب اور مشرق کے مسلمان بھی زبردستی یہاں گھس آئے اور بڑے بڑے کیتھولک اور یونانی کلیساؤں پر، جو انھیں وہاں ملے، اپنا قبضہ جما بیٹھے ۔ کیتھولک لوگوں کے پاس فقط سینٹ پئیر Pierre، سینٹ جارجز Georges اور سینٹ بنوئت Benoit بچ رہے؛ باقی سب، یعنی سینٹ پال Paul، جو آج کل “عرب جامع” ہے (۱۵۲۵ یا ۱۵۳۵ء سے یہ مسجد بن گئی ہے)، سینٹ ماریا ڈی ڈراپیرس Draperis (جو ۱۶۶۳ء میں ضبط ہو گیا)، سینٹ فرانسوئس François (۱۸۹۷ء سے یہ “مسجد والدہ” ہے)، سینٹ آنا Anna (جو ۱۶۹۷ء میں ضبط ہوا)، سینٹ سیباسٹین Sebastian، سینٹ کلارا Clara، سولھویں اور سترھویں صدی کے گزرتے گزرتے نیست و نابود ہو گئے ۔ یونانی کلیساؤں میں سے سب سے زیادہ مشہور Χρυσοπηγή تھا؛ یہ سترھویں صدی میں ویران ہو گیا ۔ غلطہ میں ترکوں کی چودہ مسجدیں ہیں، جن میں سے چار اصل میں گرجا تھے ۔

غلطہ میں، جہاں آج کل کے پیرا کی طرح متعدّد ہوٹل اور تفریح گاہیں ہیں، بہت سے ترک سیر کے لیے پہنچ جاتے تھے تاکہ وہاں فرنگیوں کے طریقے سے لطف اندوز ہوں ۔ محمّد ثانی کبھی کبھی کیتھولک گرجاؤں میں وہاں کی نماز دیکھنے بھی چلا جاتا تھا ۔

سولھویں صدی کے آغاز ایسے قدیم زمانے ہی میں وینس اور فرانس کے سفیر اور دیگر بیرونی اشخاص غلطہ کے شمالی بلند مقامات میں آ کر “vignes de Péra” (”دوسری طرف یا پار کے تاکستان“) میں سکونت اختیار کر لیتے تھے؛ چنانچہ Pera کا لفظ، جو اسی فقرے سے مختصر کر کے بنا لیا گیا ہے، اس نو آبادی کا مخصوص نام ہو گیا اور پھر غلطہ کے نام کے طور پر، جس پر پہلے اس کا اطلاق ہوتا تھا، متروک ہو گیا ۔ لیوگی گرِتّی Luigi Gritti کا مکان بھی، جو سلیمان اوّل کے وزیر اعظم ابراہیم پاشا کا مشیر اور کارکن تھا، یہیں تھا اور مشرقی شان و شوکت سے مزیّن تھا ۔ ترکوں کے ہاں اس کا نام بیگ اوغلو (فرزند شاہزادہ) مشہور تھا (کیونکہ وہ ایک دوژ Doge [وینس اور جنوآ کی جمہوریتوں میں حاکم اعلیٰ] کا بیٹا تھا)، اس لیے پیرا کا بھی یہی نام پڑ گیا ۔ اس کا یونانی نام Stavrodrómi (”چوراہا“) ہے، کیونکہ پیرا کے اندر داخل ہونے کے مقام پر پیرا جانے والی بڑی سڑک کو وہ سڑک جو طوپخانہ سے اسلحہ خانے جاتی ہے کاٹتی ہے ۔

اس وقت سے اب تک پیرا برابر پھیلتا جا رہا ہے، اس کی آبادی ایک لاکھ ہو گئی ہے اور اب بھی یورپ والوں کا اصلی مقام و مسکن ہے؛ غلطہ اب تک تجارتی مرکز اور سمندری بندرگاہ بنا ہوا ہے ۔ ترکوں کی آبادی، جو پیرا کی بلند پہاڑی کی مغربی اور مشرقی ڈھلانوں پر ابتدائی زمانے میں آ کر یہاں بس گئے تھے، رفتہ رفتہ غائب ہوتی چلی جا رہی ہے اور اب فقط چند چھوٹی چھوٹی مسجدیں، جو یورپی محلّے کے درمیان رہ گئی ہیں، یہ یاد دلاتی ہیں کہ یہاں کبھی مسلمان بھی بستے تھے ۔

ابتدائی زمانے کی دو یادگاریں اور باقی رہ گئی ہیں: ایک غلطہ سرائے، دوسری خانقاہ مولویہ، جو غلطہ اور پیرا کی درمیانی سڑک پر واقع ہے ۔ غلطہ سرائے کا بانی بایزید ثانی تھا اور یہ شاہی خدّام کے لیے تربیت گاہ کے کام میں لائی جاتی تھی ۔ سلیم ثانی اور پھر دوبارہ محمّد رابع کے عہد (۱۰۷۶ھ / ۱۶۶۵ - ۱۶۶۶ء) میں اسے بند کر دیا گیا تھا؛ اس کے

بعد احمد ثالث نے ۱۷۱۴ء میں اسے پھر بحال کر دیا ۔ قدیم عمارت کو ۱۸۲۰ء میں منہدم کر دیا گیا؛ جدید عمارت ۱۸۲۷ء میں تیار ہوئی اور اسے میڈیکل سکول بنا دیا گیا جہاں عام امراض کی تشخیص کی جاتی تھی ۔ ۱۸۶۷ء سے اسے فرانسیسی نمونے پر شاہی ثانوی (Lycée Impérial) درسگاہ بنا دیا گیا ہے ۔

خانقاہ مولویہ، جو اس دارالسلطنت میں سب سے زیادہ قدیم آبادی ہے اور "غلطہ مولوی خانہ سی" کہلاتی ہے (اس لیے کہ ضلع غلطہ میں پیرا بھی شامل ہے)، ۸۹۷ھ / ۱۴۹۱ - ۱۴۹۲ء میں تعمیر کی گئی، ۱۷۶۵ء میں آتشزدگی سے تباہ ہوئی اور آخری مرتبہ سلیم ثالث نے اسے ۱۲۱۰ھ / ۱۷۹۵ - ۱۷۹۶ء) میں موجودہ شکل میں تعمیر کیا ۔ یورپ والوں میں یہ اس لیے زیادہ مشہور ہے کہ یہاں مرتد احمد پاشا (بونیوال Bonneval، رکّ بان) کی قبر ہے اور مسلمانوں میں اس لیے کہ یہاں اسمٰعیل انقروی، شارحِ مثنوی، کا مزار ہے ۔

غلطہ سے متّصل ساحل سمندر کی مشرقی سمت میں طوپخانہ کے آس پاس کا علاقہ ہے ۔ طوپخانہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہاں خود فاتح نے بندوقیں ڈھالنے کا کارخانہ قائم کیا تھا اور سلیمان اوّل نے اسے اور زیادہ پھیلایا ۔ موجودہ عمارت کی، جس میں آج کل محض سرکاری دفاتر ہیں کیونکہ اسلحہ اب بیرونی ممالک سے درآمد کیے جاتے ہیں، تعمیر کی تاریخ ۱۷۴۵ء ہے ۔ ٹھیک اس کے مقابل قپودان پاشا قلیچ علی نے اپنی عظیم مسجد ۱۵۸۰ء میں بنائی، جس میں ایک تربت بھی ہے، جو بدسلیقگی سے فرنگی طرز پر بنائی گئی ہے ۔ یہ دونوں عمارتیں سنان نے تعمیر کیں ۔ تربت کا زمانۂ تعمیر غالباً متاخّر ہے، ۱۷۳۲ء میں محمود اوّل نے اس مسجد کے سامنے ایک فوّارہ بنایا اور اسے خوب آراستہ کیا ۔

اس سے تھوڑے فاصلے پر ایک کھلے میدان میں نصرتیّہ مسجد ہے، جو مراد ثانی نے ۱۸۲۳ تا ۱۸۲۶ء میں ینگی چریوں کے قتل کی یادگار میں بنائی ۔

اس رصدگاہ کی جاے وقوع جس کا بارہا ذکر آچکا ہے اور جسے ماہرِ ہیئت تقی الدین نے مراد ثالث کے حکم سے تعمیر کیا تھا اور جو فروری ۱۵۸۰ء میں تاریخی جغرافیادان سعدالدین کی درخواست پر منہدم کر دی گئی زیادہ وضاحت کے ساتھ معیّن نہیں کی جا سکتی ۔

انھیں اطراف و جوانب میں محلّۂ فندقلی کے اندر ایک مسجد ہے، جسے مراد ثالث نے ۹۶۷ھ / ۱۵۵۹ - ۱۵۶۰ء میں تعمیر کیا ۔ یہ مسجد شاہزادہ جہانگیر کی یاد میں بنائی گئی جو ۱۵۵۳ء میں حملۂ ایران میں مارا گیا اور اس کا نام بھی اسی کے نام پر رکھا گیا ۔ یہ ایک مشہور و معروف قطعۂ زمین ہے اور کئی بار نذر آتش ہو چکا ہے؛ آخری بار اسے ۱۸۲۳ء میں پھر سے بنایا گیا ۔

قباطاش (بیڈھنگی چٹان) اس خطرناک پہاڑی کا نام تھا جو ساحل کے قریب دولمہ باغچہ میں تھی اور جسے قدیم زمانے میں Petra Thermastis کہتے تھے (von Hammer : *Const. u. Bosp.*، ۱ : ۱۹۱)؛ ایک شخص مصطفٰی نجیب نے، جس کا وہاں ساحل پر ایک بنگلہ تھا، اس کے لیے ایک رصیف (pier) بنا دیا ۔ آخر میں اسے ۱۲۶۷ء میں ایک چھوٹی سی جہازگاہ تعمیر کر کے محفوظ کر دیا گیا، لیکن اس کا نام چلا آتا ہے ۔

دولمہ (طولمہ) باغچہ (بھربور باغ)؛ اس کا ترجمہ "کدو باغ" — جو پہلے پہل von Hammer : *Const. u. Bosp.*، ۲ : ۱۹۰، میں نظر آتا ہے — ایک مضحکہ خیز غلط فہمی پر مبنی ہے ۔ یہ رقبۂ زمین، جہاں اب عبدالمجید کا ۱۸۵۳ء میں بنایا ہوا قصر کھڑا ہے، مع اس کے سامنے والے میدان کے اصل

میں ایک گہری خلیج تھا، جو قرہ یالی باغ اور بشکطاش باغ کے بیچ میں واقع تھی، جس کا ذکر سولھویں صدی میں اکثر آتا ہے۔ ۱۶۱۴ء میں تین ماہ کی مدّت کے اندر اندر قپودان پاشا خلیل نے اسے سمندر سے علیحدہ کر دیا۔ یہی خلیج تھی جس سے فاتح کے جہاز ۱۴۵۳ء میں خشکی پر گھسیٹ کر شاخِ زرین میں ڈالے گئے تھے (دیکھیے اوپر)۔ آگے چل کر ایک زمانے میں جب جہاز کے بیڑے کو کسی مہمّ پر بھیجنا ہوتا تھا تو امیرالبحر اسے یہیں لنگر انداز کرتے تھے اور رخصتی مراسم دھوم دھام سے بجا لاتے تھے۔ اس قصر کو سلطان عبدالمجید اور اس کے بعد اس کا جانشین عبدالعزیز شاہی مسکن کے طور پر کام میں لاتے تھے، یعنی اس وقت تک جب تک کہ عبدالعزیز نے قصرِ چراغان تعمیر نہیں کیا تھا؛ اس کے بعد سلطان محمد خامس پھر دولمہ باغچہ میں رہنے لگا.

[۱۹۲۰ء کے بعد سے استانبول ترکی کا پائے تخت نہیں رہا۔ جمہوریہ کے قیام کے بعد شروع کے چند سالوں میں اس کی گزشتہ رونق اور خوش حالی میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا تھا، لیکن یہ عارضی انحطاط جلد ہی جاتا رہا اور استانبول کی آبادی اور اقتصادی اہمیّت میں پھر اضافہ ہونا شروع ہو گیا۔ آج کل یہ شہر جمہوریۂ ترکی کے ایک صوبے (ولایت یا ایل) کا مرکز ہے، جس میں باسفورس (استانبول، بوغازی) کے دونوں طرف کا علاقہ اور جزیرہ نمائے بوزبرون کا شمال مغربی حصّہ (یالوہ کی قضا) شامل ہے۔ اس صوبے کا مجموعی رقبہ ۵۳۹۰ مربع کیلومیٹر ہے (یورپ میں ۳۳۰۲ اور ایشیا میں جزائر سمیت ۲۰۸۸ کیلومیٹر)۔ کل آبادی ۱۹۵۵ء کی مردم شماری کی رو سے تقریباً پندرہ لاکھ اور ۱۹۶۰ء کی مردم شماری میں ۱۸۸۲۰۹۲ تھی۔ ۱۹۵۷ء میں یہ صوبہ ان اٹھارہ قضاؤں میں منقسم تھا: امین اوغلو، فاتح، ایوب، زیتون بورنو، باقر کویی، بے اوغلو، شیشلی، بشکطاش، ساری یر، بے کوز، اسکدار، قاضی کویی؛ اور جزائر میں: چتالجہ، سلیوری، شیلہ، قرتال اور یالوہ۔ ۱۹۶۰ء کی مردم شماری میں شہر استانبول کی آبادی ۱۴۶۶۵۳۵ تھی.

علم و ثقافت کے نقطۂ نظر سے استانبول صرف ترکی ہی کے شہروں میں سرِ فہرست نہیں بلکہ بحرِ متوسط اور آس پاس کے مشرقی ممالک میں بھی ایک مخصوص اہمیّت کا حامل ہے۔ جامعۂ استانبول میں چھے کلّیے (faculties) اور ۱۹۵۷ء میں ساڑھے سولہ ہزار کے قریب طلبہ تھے۔ اسی طرح یہاں کی صنعتی (technical) یونیورسٹی میں پانچ کلّیے اور تقریباً تین ہزار طلبہ تھے۔ علاوہ ازیں فنونِ لطیفہ کی ایک اکیڈیمی، اقتصادیات و تجارت کا ایک اعلٰی مکتب اور ہر قسم کی صنعت و حرفت سے متعلق متعدد مدارس موجود ہیں؛ کئی کتب خانے ہیں، جن میں کتابوں کے بیش قیمت ذخائر ہیں؛ کئی عجائب گھر ہیں، جہاں بعض بہت بیش قیمت آثار و تبرّکات ہیں، مثلاً رسول اللہ صلعم کی تلوار اور بردۂ شریفہ۔ نشر و اشاعت کے مرکز کی حیثیت سے یہ شہر ترکی میں بے ہمتا ہے.

استانبول کا اقتصادی موقف بھی بہت اہمّ ہے۔ ۱۹۵۰ء کے اعداد و شمار کی رو سے ترکی کی کل صنعت گاہوں میں سے $\frac{۱}{۲}$ سے زاید استانبول میں تھیں اور صنعتی کاموں میں جو لوگ مشغول تھے ان میں سے $\frac{۱}{۳}$ سے زیادہ اسی شہر میں تھے۔ مصنوعات کی مالیت کے لحاظ سے یہ تناسب تین اور ایک کا تھا اور کارخانوں کی قیمت کے لحاظ سے چار اور ایک کا۔ ترکی کی تجارت میں استانبول کا بہت بڑا حصّہ ہے اور یہاں جو تجارتی جہاز آتے جاتے ہیں وہ تعداد میں سب سے زیادہ ہیں۔ اسی وجہ سے برآمد و درآمد کی تجارت زیادہ تر استانبول ہی سے

ہوتی ہے اور اس معاملے میں یہ رفتہ رفتہ ازمیر (سمرنا) سے بازی لے گیا ہے۔ استانبول تقریباً پانچ سو سال تک خلافت اسلامی کا مستقر رہا اور دنیاے اسلام میں اسے ایک خاص مقام حاصل تھا۔ آستانۂ علیا، درِ سعادت اور اسلامبول کے ناموں سے زبانِ زدِ خلائق تھا۔ عثمانلی ترکوں کے عہد میں ثقافتِ اسلامیہ کا سب سے بڑا مرکز یہی شہر تھا اور خود ترکوں کے دلوں میں اس کے لیے جو جذباتِ عقیدت تھے ان کا اظہار ترکی شعراء کے کلام میں جگہ جگہ ملتا ہے: چنانچہ اِدرنہ کا ایک شاعر (مصطفٰی سامی بک) کہتا ہے:

خاکنی ایل شرف و قدربنی کم ادرنہ نک
کعبہ دن اوّل اولور سجدہ سی استانبولہ

("اس کی سرزمین کی عزّت و عظمت کو پہچان، کیونکہ ادرنہ کا سجدہ کعبے سے پہلے استانبول کو ہوتا ہے")؛ دیکھیے گب E. J. W. Gibb: *Hist. of Ottoman Poetry*، لنڈن ۱۹۰۹ء، ۶: ۲۶۰؛ زیادہ تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے ا ا، ترکی، بذیلِ مادہ].

مآخذ: فتح قسطنطینیہ کے بارے میں دیکھیے (۱) Ducas، Phrantzes اور Chalcocondyles، در Bonn *Corpus*؛ (۲) لیز *Monumenta Hung. Hist.*، ج ۲۱ ببعد (طبع Déthier)؛ (۳) A. D. Mordtmann: *Belagerung und Eroberung Constantinopels .... 1453* (شٹٹگارٹ Stuttgart ۱۸۵۸ء)۔

استانبول اور اس کے گرد و نواح کی مسجدوں کے لیے اصل مآخذ (۴) ایوان سرائے کے حافظ حسین اِفندی کی حدیقة الجوامع (= "مسجدوں کا باغ")؛ یہ مصنّف اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں ہوا ہے۔ اس کی کتاب سے یورپ کو پہلے پہل فان ہامر von Hammer نے روشناس کیا (قب *Gesch. des Osman. Reiches*، ۹: ۴۶ تا ۱۴۴)؛ یہ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ - ۱۸۶۵ء میں استانبول میں، مع ان اضافات کے جو علی ساطع نے کیے اور جو اسے عبدالمجید کے عہد حکومت تک لے آئے، طبع ہوئی۔ سب سے زیادہ قدیم بیانات، جن کی کوئی قیمت ہو سکتی ہے اور جن میں تصاویر بھی دی گئی ہیں، وہ ہیں جو (۵) Grelot نے اپنی کتاب *Relation nouvelle d'un Voyage à Constantinople* (پیرس ۱۶۷۲ء) میں دیے ہیں؛ (۶) دوسان d' Ohsson: *Tableau de l'Empire Othoman*، طبع فولیو، ج ۴، میں نفیس تصاویر (engravings) دی ہیں؛ (۷) فان ہامر von Hammer: *Constantinopolis u. der Bosphorus*، ۱: ۳۳۵ - ۴۴۶، میں متعلقہ باب اگرچہ بہت سی باتوں میں پرانا ہو چکا ہے پھر بھی اس قابل ہے کہ اس سے استفادہ کیا جائے؛ نیز دیکھیے (۸) *L'Architecture Ottomane*، اِدہم پاشا کی سرپرستی میں شائع ہوئی (استانبول ۱۸۷۳ء)؛ (۹) Cornelius Gurlitt: *Die Baukunst Konstantinopels*، (عنقریب طبع ہونے والی ہے)؛ (۱۰) Paspati نے اپنی Βυζαντιναὶ Μελέται (Cp. ۱۸۷۷) میں بوزنطیم کے اُن گرجاؤں کا ذکر کیا ہے جو اب مسجدیں بن چکے ہیں؛ (۱۱) آخر میں J. Ebersolt: *Étude sur la Topographie et les Monuments de Constantinople* (پیرس ۱۹۰۹ء)۔

کاریزوں کی بابت مستند تصنیف ابھی تک (۱۲) Andréossy: *Voy. à l'Embouchure de la Mer Noire* (پیرس ۱۸۱۸ء؛ طبع ثانی، بعنوان: *Constantinople et le Bosphore de Thrace*، مصنف مذکور، ۱۸۲۸ء)؛ (۱۳) اسی سلسلے میں قب نقشۂ مضافاتِ استانبول، از von der Goltz (برلن ۱۸۹۷ء)؛ نیز قب (۱۴) v. Hammer: *Const. u. Bosp.*، ۱: ۵۹۰ تا ۵۸۲؛ اس کے ص ۵۰۳ ببعد پر حمّاموں (غسل خانوں) کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے؛ ان کا ذکر وہائٹ White (دیکھیے بیان آیندہ)، ۳: ۲۹۶ تا ۳۱۳ میں بھی ہے۔

شہر کی فصیلوں سے متعلّق (۱۵) A. van Millingen : Byzantine Constantinople (لنڈن ۱۸۹۹ء)؛ (۱۶) A. Zanotti : Autour des murs de Constantinople (پیرس ۱۹۱۱ء).

غَلَطہ کی بابت: (۱۷) A. Belin : Histoire de la Latinité de Constantinople (پیرس ۱۸۹۴ء)؛ (۱۸) L. F. Belgrano : Documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera (Genosa ۱۸۸۸ء)؛ (۱۹) Covels : Notes on Galata (در Ann. Brit. School at Athens، عدد ۱۱، ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ء)؛ (۲۰) Sauli : Della Colonia dei Genovesi in Galata، Torino ۱۸۳۱ء.

عام تصانیف: (۲۱) Cosimo Comidas de Carbognano : Descrizione topografica di Constantinopoli (بسانو Bassano ۱۷۹۴ء)؛ (۲۲) ھامر v. Hammer : Constantinopolis und der Bosporos (۲ جلد، پسٹ Pest ۱۸۲۲ء، جو ابھی متروک نہیں ہوئی)؛ (۲۳) مصنّف مذکور : Geschichte des osmanischen Reiches (۱۰ جلد، پسٹ Pest ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء)؛ (۲۴) وھائٹ Charles White : Three Years in Constantinople (۳ جلد، لنڈن ۱۸۴۵ء)؛ (۲۵) Skarlatos Byzantios : Κωνσταντινούπολις (ایتھنز ۱۸۵۱ تا ۱۸۶۹ء، جدید یونانی زبان میں ایک محنت سے لکھی ہوئی لیکن غیرناقدانہ تصنیف)؛ (۲۶) E. A. Grosvenor : Constantinople (دو جلد، لنڈن ۱۸۹۵ء)؛ (۲۷) Eugen Oberhummer : Constantinopolis، Stuttgart ۱۸۹۹ء (Pauly-Wissowa نے Real.- Encyklopädie، ج ۴ سے دوبارہ طبع کیا)؛ (۲۸) جلال اسد : Constantinople. De Byzance à Stamboul (پیرس ۱۹۰۹ء).

مشرقی اسناد میں سے: (۲۹) اولیا چلبی (ساتویں صدی میلادی) کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اس کی تین تنقیحات ہیں: (ا) مُنتخبات (استانبول ۱۲۳۹ھ)، اس میں فقط ابتدائی فصول ہیں؛ (ب) Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa، ترجمہ از فان ھامر von Hammer، لنڈن ۱۸۵۰ء (ناتمام)؛ (ج) طبع سوم، ۶ جلد میں، استانبول ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۸ھ.

قدیم تر سیاحی تصانیف کا تقریبًا مکمل جائزہ (۳۰) Lüdeke : Beschreibung des türk. Reiches (لائپزگ ۱۷۸۰ء)، ۱: ۳۹۹ ببعد و ۲: ۹۳ ببعد، نے دیا ہے؛ قب فان ھامر v. Hammer : Const. u. Bosp، ج ۱، دیباچہ.

شہر کے خاکے: قدیم تر خاکوں کے لیے دیکھیے: (۳۱) Oberhummer: کتاب مذکور، ص ۲۵؛ (۳۲) پہلا اصلی خاکہ، جسے F. Kauffer نے ۱۷۷۶ء میں مکمّل کیا اور ۱۷۸۶ء میں اس پر نظر ثانی کی، اپنی اصلی شکل میں Choiseul-Gouffier : Voy. Pittoresque de la Grèce، ج ۲ اور J. B. Lechevalier : Voy. de la Propontide (پیرس ۱۸۰۰ء) میں ملتا ہے؛ (۳۳) H. Kiepert کے نقشے (در Constantinople u. der Bosporus، برلن ۱۸۵۳ء) میں Moltke کی پیمایشوں سے کام لیا گیا ہے، جو اس نے ۱۸۳۶ - ۱۸۳۷ء میں کیں۔ سب سے آخری خاکہ، جو C. F. Stople نے بنایا، اپنی تفصیلات میں عملًا Kauffer کے خاکے پر مبنی ہے.

مناظر: (۳۴) Eugen Oberhummer : Konstantinopel unter Sulaiman dem Grossen (München ۱۹۰۲ء)؛ اس میں وہ خاکے شامل ہیں جو Melchoir Lorichs نے ۱۵۵۹ء میں تیار کیے تھے؛ (۳۵) Choiseul-Gouffier : Voy. Pittoresque de la Grèce؛ (۳۶) Pertusier : Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les Rives du Bosphore (پیرس ۱۸۱۵ء)؛ (۳۷) Melling : Voyage Pittoresque de Constantinople (پیرس ۱۸۱۹ء).

[J. H. Mordtmann]

* **اِستانکوی**: جزیرۂ ستینکو Stenco = Cos کا ترکی نام؛ قب Cuinet : La Turquie d'Asie، ۱: ۵۳۴ ببعد.

⊗ **اِسْتِبْراء** : (لغوی معنی : براءت چاھنا) اصطلاح فقہ میں استبراء سے مراد یہ معلوم کرنا ہے کہ کوئی کنیز حاملہ ہے یا نہیں، جو از روے شرع ضروری ہے؛ چنانچہ اگر کوئی مسلمان کسی لونڈی کو خرید کر یا ورثے میں یا کسی اور ذریعے سے حاصل کرے تو اس کے لیے اس وقت تک اس سے صحبت منع ہے جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہے تاکہ اولاد کے نسب میں شبہ نہ واقع ہو۔ انتظار کی مقرّرہ مدّت پہلے حیض کے بعد یا اگر حمل ہو تو بچے کی پیدایش کے بعد ختم ہو جاتی ہے؛ جس لونڈی کو حیض نہ آتا ہو اس کی مدّت انتظار ایک ماہ ہے۔ مزید بر آں لونڈی آزاد ہونے کے بعد صرف اس وقت شادی کر سکتی ہے جب شرعی استبراء کی مدّت گزر جائے [یعنی اگر کسی شخص کے پاس کوئی لونڈی ہے اور وہ کسی اور آدمی سے اس کی شادی کرنا چاھتا ہے، لیکن خود اس سے صحبت کر چکا ہے تو جب تک لونڈی حیض سے فارغ نہ ہو جائے اس کی شادی نہیں کر سکتا۔ ایسے ہی اگر اس نے کوئی لونڈی خریدی جس سے بیچنے والا صحبت کر چکا ہے تو بھی وہ اس کی شادی نہیں کر سکے گا جب تک وہ حیض سے فارغ نہ ہو جائے۔ اسی طرح اگر اس نے اسے آزاد کر دیا ہے، لیکن وہ حیض سے فارغ نہیں ہوئی، تو جب تک فارغ نہ ہو جائے اس کی شادی نہیں ہو سکے گی۔ یہ امام مالکؒ، امام الشافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا قول ہے (آ، عربی، بذیل مادّہ)۔ مذھب حنفی کی رو سے بھی استبراء واجب ہے اور اس وجوب کی بناء نبی صلّی اللہ علیہ و سلّم کے اس ارشاد پر ہے جو آپ نے غزوۂ حنین کے فوراً بعد بمقام اوطاس اسیرانِ جنگ کے متعلق، جن میں عورتیں بھی شامل تھیں، فرمایا تھا کہ حُبالٰی (حاملہ) سے وضع حمل اور حیالٰی (غیر حاملہ) سے استبراء سے پہلے مقاربت نہ کی جائے اور جس کی حکمت یہ تھی کہ ان کی اولاد کا نسب مختلط نہ ہونے پائے، دیکھیے السرخسی : المبسوط، ۱۳ : ۱۴۶، فصل استبراء؛ نیز دیکھیے مقالۂ ام ولد].

مآخذ : (۱) [النّووی :] منہاج الطالبین (طبع van den Berg)، ۲ : ۶۰ بعد؛ (۲) فتح القریب (طبع van den Berg)، ص ۵۱۴ ببعد؛ (۳) الباجوری (قاہرۃ ۱۳۰۷ھ)، ۲ : ۱۸۲ ببعد؛ (۴) الدمشقی : رحمة الامة فی اختلاف الائمة (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۱۲۴؛ (۵) الشعرانی : المیزان الکبرٰی (قاہرۃ ۱۲۷۹ھ)، ۱۱ : ۱۵۵؛ [(۶) ھدایة (فصل فی الاستبراء)؛ (۷) قاضی زادہ افندی : تکملة فتح القدیر لابن الھمام شرح الھدایة، مطبع امیریة، بولاق مصر ۱۳۱۸ھ اور اس کے حاشیے پر (۸) محمود البابرتی : شرح العنایة علی الھدایة؛ (۹) السرخسی : المبسوط، مطبعة السعادة، مصر؛ (۱۰) المدوّنة الکبرٰی، کتاب الاستبراء، طبع اوّل، مطبعة الخیریة، ۱۳۲۳ھ]؛ (۱۱) Snouck Hurgronje : *Mekka*، ۲ : ۱۳۵۔

(جوئنبول TH. W. JUYNBOLL [و سیّد نذیر نیازی])

اِسْتِجَہ : (ھسپانوی : Ecija) اندلس کے مشرقی صوبے اشبیلیہ کے ایک ضلع کا صدر مقام، جس کی آبادی ۲۵۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے۔ یہ شہر ایک دلکش مقام پر دریاے شنیل (Genil) کے زیریں حصے کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ اس جگہ سے نیچے یہ دریا، جو ایک نہایت گرم وادی میں بہتا ہے، جہازرانی کے قابل ہے۔ اسی وجہ سے اس شہر کا نام el Sarten de España، یعنی ''ھسپانیہ کا تنورخانہ'' ہو گیا ہے۔ اس کی سڑکیں تنگ ہیں اور کلیساؤں کے برج (جو پہلے [مساجد کے] منار تھے) رنگین روغنی اینٹوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ یہ نام قدیم آئیبیری (Iberian) زبان کا لفظ Astigi ہے، جسے عربوں نے اُستجہ، اِستجہ (آج کل شاذ طور پر : اِسیجہ) بنا لیا، جس سے ھسپانوی Ecija مأخوذ ہے۔ st اکثر c یا z میں تبدیل ہو جاتا ہے، جیسے دستی

(Basti)، بسطہ سے بازہ (Baza)، Caesaraugusta، سرقسطہ سے زراگوزا (Zaragoza)؛ مستعرب سے مزارب بن گیا، وغیرہ؛ قب Gröber : *Grundriss der Romanischen Philologie*، ۱ (طبع دوم) : ۵۲۰ - ۷۱۱ء میں البحیرہ (Laguna de la Janda) کی لڑائی کے بعد جولیا آگستافرما (Julia Augusta Firma) کی رومی نو آبادی، جو صوبۂ بیتیکا Baetica کے چار اضلاع (conventus juridici) میں سے ایک ضلع تھا، اور استجہ کے قوطی اسقف کا علاقہ دونوں ایک ماہ کے محاصرے کے بعد طارق کے سامنے مشروط طور پر ہتیار ڈال دینے پر مجبور ہو گئے۔ اس شہر نے عربوں کے دور کی تاریخ میں نہایت اہم کام سر انجام دیا، خصوصاً مرتد عمر بن حفصون [رک بہ مادۂ بیشتر] کی طویل بغاوت کے دوران میں، جس کا یہ شمال مغربی حصن حصین تھا، یہاں تک کہ اس پر ۸۹۱ء میں قرطبہ کے امیر عبداللہ نے قبضہ کر لیا (قب مادۂ قرمونہ)۔ یہاں مستعربوں (Mozarabs) کی کثیر تعداد ہمیشہ آباد رہی۔ اس پر ۱۲۴۰ء میں قشتالیہ (Castille) کے فرڈیننڈ ثالث نے قبضہ کر لیا اور مسلمانوں (Morescoes) کے اخراج کے بعد ۱۲۶۳ء میں الفانسو دہم "دانشمند" نے اس شہر میں عیسائیوں کو از سرنو آباد کیا۔ ہنری ثالث نے ۱۴۰۲ء میں اسے ایک شہر (ciudad) قرار دیا اور اس نے قلمرو غرناطہ کی پوری تاریخ میں قشتالیہ کے ایک سرحدی قلعے کی حیثیت سے اور اس کے بعد ہسپانوی جانشینی کی جنگ (War of the Spanish Succession) اور جزیرہ نما کی جنگ (the Peninsular War) میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔

[محمد بن لیث استجی مشہور محدث نے، جن کا سال وفات ۳۲۸ھ/۹۳۹ء ہے، یہیں فروغ پایا]۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم البلدان، ۱ : ۲۴۲؛ (۲) مراصد الاطلاع، ۳ : ۹۸؛ (۳) ابوالفداء : جغرافیا (فرانسیسی ترجمہ)، ۱ : ۸۵ (اس نے غلطی سے استجہ کو سوس نامی ایک دریا پر واقع بتایا ہے، حالانکہ اس سے ذرا پہلے خود کہتا ہے کہ شنیل (Genil) غرناطہ کے پاس سے گذرتا ہے)؛ (۴) Madoz : *Diccionario geográfico-estadístico-histórico*، ۷ : ۳۴۸؛ (۵) Eduardo Saavedra : *Estudio sobre la Invasión de los Árabes en España*، ص ۷۷؛ (۶) Dozy : *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ۲ : ۲۸۷ تا ۲۹۰؛ (۷) Simonet : *Historia de los Mozárabes*، اشاریہ ۹۳۵؛ (۸) Varela y Martel : *Bosquejo histórico de la Ciudad de Écija*، Ecija ۱۸۹۲ء، ص ۳۰۲؛ [(۹) المقری : نفح الطیب؛ (۱۰) محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ۱۹۲۷ء]۔

(C. F. SEYBOLD)

اِسْتِحْسان : (لغوی معنی : اچھا جاننا، کسی بات یا کسی امر کو) ۔ اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح، جسے مذہب حنفی میں بمقابلۂ قیاسِ جلی قیاسِ خفی پر محمول کیا جاتا ہے اور جس کی حیثیت ایک ایسی دلیل کی ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے لیکن وہ لفظوں میں اسے ظاہر نہیں کر سکتا؛ لہٰذا السرخسی نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے : ہو ترک القیاس و الأخذ بما ہو اوفق للناس (المبسوط، ۱۰ : ۱۴۵)؛ محمصانی : فلسفۃ التشریع فی الاسلام (اردو ترجمہ، بعنوان فلسفۂ شریعت اسلام، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۱۳۹)، یعنی قیاس کی جگہ کوئی ایسی بات اختیار کرنا جو انسانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہو ۔ استحسان گویا وہ دلیل شرعی ہے جسے خاص خاص حالات میں قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، لیکن ان خاص حالات کی تعیین اگر ذاتی رائے سے ہوئی — جس میں ظاہر ہے طرح طرح کے رجحانات کارفرما ہوں گے — تو اسے دلیل شرعی کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟

یہی سبب ہے کہ مذہبِ شافعی میں اسے دلیلِ شرعی تسلیم نہیں کیا گیا اور اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ دلائل شرعیہ میں صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے؟ کیونکہ شریعت میں تو ہر کہیں استحسان ہی استحسان ہے، لہٰذا دلائل شرعیہ میں ایک نئی دلیل کا اضافہ بےمحل ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ استحسان کا تعلّق قیاس سے ہے تو بقول ابن قیّم شریعت میں کوئی شے خلافِ قیاس نہیں اور اگر ہے تو دو حالتوں سے خالی نہیں: یا تو قیاس ہی فاسد ہوگا؛ یا کوئی ایسا حکمِ شرعی ہوگا جو نصّ سے ثابت نہیں ہوتا (ابن قیم: اعلام الموقعین، ۱ : ۳۲۵)۔

امام الشافعی کہتے ہیں: مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ (الخضری: اصول الفقہ، ص ۳۲۵)۔ گویا امام موصوف کے نزدیک استحسان عبارت ہے شریعتِ اسلامیہ میں ایک نئی تشریع سے، جو ظاہر ہے ناقابل قبول ہوگی۔ متکلّمین میں بھی علمائے اصول امام صاحب سے متفق الرائے ہیں اور اسے دلیل فاسد ٹھیراتے ہیں؛ لہٰذا اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ در اصل امام موصوف کو اندیشہ تھا کہ ایسا نہ ہو استحسان حدودِ شریعت سے تجاوز کا ذریعہ بن جائے۔ یوں ایک ہی مسئلے میں مختلف اور من مانے فیصلوں کا راستہ کھل جائے گا، مفتیانِ شرع جیسا چاہیں گے فتوی دیں گے اور ہم ان کی اطاعت پر مجبور ہوں گے، حالانکہ اطاعت کا حق تو اسی کو پہنچتا ہے جس کی اطاعت کا اللہ اور اس کے رسول نے حکم دیا ہے، خواہ صراحۃً، خواہ ایسے دلائل کی بناء پر جن سے یہ حکم ثابت ہو جائے (دیکھیے الشّافعی: کتاب الاُمّ)۔ امام الغزالی نے بھی، جو شافعی المذہب ہیں، استحسان پر اعتراض کیا ہے۔ ان کے نزدیک استحسان کا مطلب یہ ہوگا کہ باوجود ایک دلیلِ قوی کے ہم قیاس کو ترک کر رہے ہیں (دیکھیے المستصفٰی)۔ الآمدی، البیضاوی (م ۱۲۸۳ء) اور السبکی (م ۱۳۷۰ء) ایسے شافعی فقہاء بھی، جنہوں نے اس بحث کو باقاعدہ جاری رکھا، امام صاحب کے ہم‌خیال ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ استحسان کی اجازت صرف اس صورت میں دی جا سکتی ہے جب اسے تخصیص کے تحت لایا جا سکے، یعنی کسی جزئی حکم کو کلّی حکم پر ترجیح دی جائے؛ لیکن تخصیص چونکہ نظریۂ قیاس میں پہلے ہی سے شامل ہے اس لیے استحسان غیر ضروری ہے۔ بقول الآمدی (الاحکام، ۴ : ۲۱۰) اختلاف اس میں نہیں کہ لفظ استحسان کا اطلاق جائز ہے یا نہیں کیونکہ وہ کتاب و سنّت میں موجود ہے اور اہلِ لغت بھی اسے استعمال کرتے ہیں؛ اختلاف اُس میں ہے جو ائمہ سے اس بارے میں منقول ہے: چنانچہ استحسان کی سند میں قرآن پاک کی آیت: الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ ط (۳۹ [الزمر] : ۱۹) اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث مَا رَآهُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ کو بھی پیش کیا جاتا ہے، لیکن مخالفینِ استحسان اس قسم کے دلائل کو بآسانی غیر وزنی قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ یہاں بحث لفظ استحسان سے نہیں بلکہ استحسان سے بطور ایک اصطلاحِ فقہی، یعنی دلیل شرعی کے ہے۔ مزید یہ کہ بعض محدثین کے نزدیک مَا رَآهُ الْمُؤْمِنُوْنَ الخ ... حدیث نہیں بلکہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے (دیکھیے فلسفۂ شریعتِ اسلام؛ حوالہ اوپر آ چکا ہے) اور نہ بھی ہو تو اس کا اشارہ اجماع کی طرف ہے، استحسان کی طرف نہیں۔ یوں جہاں تک اس لفظ کے استعمال کا تعلق ہے وِنسنک (*The Muslim Creed* : Wensinck) کے نزدیک اس کی قدامت قرن ثامن میلادی تک جا پہنچتی ہے، مثلاً بخاری (وصایا، باب ۷) میں لفظ اِسْتَحْسَنَ موجود ہے، جس کا مطلب ہے ذاتی غور و فکر کی بناء پر قانون

کی کوئی مخصوص تأویل۔ آگے چل کر امام مالک (م ۱۵۹ھ / ۷۷۵ء) نے بھی ان قانونی فیصلوں کے سلسلے میں جن کی سند احادیث میں نہیں ملی یہی لفظ استعمال کیا ہے (المدونة، القاهرة ۱۳۲۳ھ، ۱۶ : ۲۱۷؛ نیز ۱۳ : ۱۲۳)۔ وہ کہتے ہیں: إنّما هو شيء استحسنّاه، یعنی یہ ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں ہمیں سلف سے کوئی ہدایت نہیں ملی۔ تقریبًا اسی زمانے میں فقہ حنفی کے مشہور امام قاضی ابو یوسف (م ۱۸۲ھ/۷۹۸ء) کا یہ قول ملتا ہے: القياس كان ... الّا انّي استحسنت (قیاس چاہتا تھا کہ ایسا ہو، لیکن میں نے اسے بہتر جانا) (کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۷)؛ لہٰذا خیال ہوتا ہے کہ بہت ممکن ہے اس اصطلاح سے کوئی ایسا طریقِ استنباط مراد ہو جو قیاس کی عام شکل کے خلاف تھا۔

لیکن مذہب حنفی میں استحسان کا وہ مطلب نہیں جو مخالفین نے سمجھا ہے کہ یہ محض ایک قولِ بے دلیل یا ایسا قول ہے جو ہوائے نفس پر مبنی ہے، بلکہ وہ ایک ایسا قیاس ہے جو کسی دوسرے قیاس سے متعارض ہو؛ لہٰذا فقہ حنفی میں جب قیاس سے انحراف کیا جاتا ہے تو کسی ذاتی رجحان یا رائے کی وجہ سے نہیں بلکہ بعض ایسی مضبوط اور ٹھوس دلیلوں کی بناء پر جن کی گنجایش قانون میں موجود ہے۔ استحسان گویا ایک طرح کا قیاسِ خفی ہے، یعنی ایک ظاہری قیاس (جلی) سے ایک باطنی اور مشروط بالذّات قیاس کی طرف انحراف اور وہ بھی اس صورت میں جب استحسان کی بناء کسی ایسی علت پر ہو جو کتاب و سنّت اور اجماع میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس مسئلے میں زیادہ غور و تفحص سے کام لیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحسان میں نہ تو حدود شریعت سے تجاوز کا امکان ہے ــ جیسا کہ مخالفینِ استحسان کو اندیشہ تھا ــ نہ اس امر سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا استدلال دوسرے مذاہبِ فقہ نے بھی جائز ٹھہرایا ہے مثلاً استصلاح (رکّ بآں) کہ استحسان ہی سے ملتی جلتی ایک دلیل ہے۔ نزاع جو کچھ ہے لفظی ہے۔ امام الغزالی کہتے ہیں کہ اس نوع کی دلیل سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا؛ انکار ہے تو اس امر سے کہ کیا اسے استحسان کہا جائے یا کچھ اور (الخضری : اصول الفقه، ص ۳۲۷)۔ الشوکانی کے نزدیک بھی استحسان قیاس ہی کی ایک شکل ہے: العدولُ من قياسٍ الى قياسٍ اقوى (کسی قیاس سے انحراف زیادہ قوی قیاس کی طرف)، ورنہ اگر کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس میں استحسان کام نہیں دے گا اور اگر مختلف فیہ نہیں تو پہلے ہی سے از روے کتاب و سنّت اور اجماع ثابت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ارشاد الفحول، ص ۲۲، طبقة السعادة، ۱۳۲۷ھ)۔

حنفی فقہاء کے نزدیک استحسان اور قیاس میں فرق ہے تو یہ کہ قیاس سے مقصود ہے روکنا (= حظر) اور استحسان سے اجازت (= اباحة)؛ لہٰذا استحسان ایک ایسی دلیل شرعی ہے جسے ویسی ہی کسی دوسری دلیل شرعی کے مقابلے میں ترجیح دی جائے۔ استحسان گویا قیاسِ خفی ہے بمقابلۂ قیاسِ جلی۔ قیاسِ جلی کی علّت تو ظاہر ہے ــ اس لیے کہ ہمارے سامنے ہوتی ہے ــ اور قیاسِ خفی کی پوشیدہ؛ بقول السرخسی: الاستحسانُ في الحقيقة قياسان: احدهما جليٌّ ضعيفٌ اثرُه فسمّي قياساً والآخر خفيٌّ قويٌّ اثرُه فسمّي استحساناً اي قياساً مستحسناً۔ فالترجيح بالأثر لا بالخفاء و الظهور۔ وقد يقوى اثر القياس في بعض الفصول فيؤخذ به ... الخ، یعنی استحسان فی الحقیقت دوگونہ قیاس ہے: ایک جلی، مگر اثر میں ضعیف، اسے قیاس کہتے ہیں؛ دوسرا خفی، لیکن اثر میں قوی، اسے استحسان کہتے ہیں، یعنی قیاسِ مستحسن۔

اب ترجیح جو حاصل ہے تو اثر کو نہ کہ خفاء یا ظہور کو۔ بعض قسموں میں قیاس کا اثر قوی ہوتا ہے، لہٰذا اسے اختیار کر لیا جاتا ہے (الخضری: اصول الفقہ، ص ۳۲۵)۔

یوں استحسان بھی دو قسموں میں منقسم ہو جاتا ہے: ایک وہ جس کی تاثیر مخفی ہے؛ دوسرا وہ جس کی صحت تو ظاہر ہے، لیکن فساد مخفی۔ ایسے ہی قیاس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک جس کی تاثیر میں ضعف ہے؛ دوسرا وہ جس کا فساد تو ظاہر ہے، لیکن صحت مخفی؛ لہٰذا جب یہ چاروں شکلیں باہم متعارض ہوں تو استحسان کی پہلی قسم کو سب سے زیادہ قوی سمجھا جائے گا، پھر قیاس کی شکل اوّل، پھر اس کی شکل ثانی اور پھر استحسان کی دوسری شکل کو۔ حاصل کلام یہ کہ استحسان کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے جب کوئی قیاس اس سے متعارض ہو۔ قیاس کے بغیر استحسان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ہم اسے ایک ایسے قیاس پر جو موجود ہے (جلی) اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ ایک دوسرا قیاس (خفی) اس سے متعارض ہے اور بسبب صحت و اثر قیاسِ جلی سے بہتر۔ اندریں صورت یہ اندیشہ غلط ہے کہ استحسان کے باعث شریعت کی مقررہ حدود سے تجاوز کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ شروع شروع میں اس امر کی پیش بندی ضروری تھی اور اسی لیے استحسان کی مخالفت بھی کی گئی تاکہ ایسا نہ ہو کہ دلائل شرعیہ میں کسی ایسی دلیل کا اضافہ ہو جائے جس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہیں ملتا۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہاء نے اس باب میں بڑی احتیاط سے کام لیا؛ چنانچہ ابن الہمام (م ۱۴۵۷ء)، ابن امیر الحاج (۱۴۷۴ء)، محب اللہ بہاری (۱۷۰۸ء) اور بحر العلوم (۱۸۱۰ء) ایسے علماء نے اس پر بڑی شرح و بسط اور دقّتِ نظر سے بحث کی ہے۔

مآخذ: (۱) الشافعی: رسالۃ (کتاب الاُمّ کے شروع میں، بولاق ۱۳۲۱ھ)، ص ۹۹ ببعد؛ (۲) الغزالی: المستصفی (بولاق ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۴ھ)، ۱: ۲۴۷ تا ۲۸۳؛ (۳) البیضاوی: منہاج الوصول مع شرح نہایۃ السؤل، از جمال الدین الاِسنوی (بر حاشیہ التقریر و التحبیر، از ابن امیر الحاج، بولاق ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۷ھ)، ۳: ۱۴۰ تا ۱۴۷؛ (۴) تاج الدین السُبکی: جمع الجوامع، مع شرح از جلال الدین المحلّی و حواشی از بنّانی، القاہرۃ ۱۲۹۷ء)، ۲: ص ۲۸۸؛ (۵) بزدوی: کنز الوصول، مع شرح کشف الاسرار، از عبدالعزیز البخاری (استانبول ۱۳۰۷ تا ۱۳۰۸ھ)، ۴: ۲ تا ۱۴، ۳۰، ۸۳؛ (۶) ابوالبرکات النّسفی: کشف الاسرار (شرح منار الانوار)، مع شرح از ملّا جیون و حل لغات از محمد عبدالحلیم لکھنوی (دو جلدوں میں، بولاق ۱۳۱۶ھ)، ۲: ۱۶۴ تا ۱۶۸؛ (۷) صدرالشریعۃ المحبوبی: شرح توضیح علی تنقیح، مع شرح (التلویح) از التفتازانی و حل لغات از فناری و ملّا خسرو (تین جلد، القاہرۃ ۱۳۲۲ھ)، ۳: ۲ تا ۱۰؛ (۸) ابن الہمام: التقریر و التحبیر، مع شرح از ابن امیر الحاج، ۳ جلد، بولاق ۱۳۱۶ھ، ۳: ۲۲۱ تا ۲۲۸؛ (۹) ملّا خسرو: مرقاۃ الوصول الی علم الاصول، استانبول ۱۳۰۷ھ، جزو ۳۲؛ (۱۰) محب اللہ ابن عبدالشکور (بہاری): مسلّم الثبوت، مع شرح (فواتح الرّحموت) از محمد عبدالعلی نظام الدین (بحر العلوم)، جو الغزالی کی المستصفی کے ساتھ چھپی ہے (بولاق ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۴ھ)، ۲: ۲۳۰ تا ۲۳۳؛ (۱۱) ابن تیمیّۃ، مجموعۃ الرسائل و المسائل (القاہرۃ ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۹ھ)، ۳: ۱۱۶ تا ۱۱۸؛ (۱۲) الشیخ محمد الخضری بیگ: اصول الفقہ (طبع ثانی، القاہرۃ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء)، ص ۳۱۴ تا ۳۱۶؛ (۱۳) عبدالرحیم: *Principi della Guirisprudence Musulmana*، مترجمۂ Guido Cimino (روم ۱۹۲۲ء)، ص ۱۸۱ تا ۱۸۴؛ (۱۴) D. Santilana: *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita*، ۱ (روم ۱۹۲۶ء): ۵۶ ببعد؛ (۱۵) الآمدی: الاحکام

فی اصول الاحکام، مطبع محمد علی، مصر، ۲ : ۱۳۶ ؛ (۱۶) محمصانی : فلسفۃ التشریع فی الاسلام (اردو ترجمہ : فلسفۂ شریعتِ اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور)؛ (۱۷) الخضری : اصول الفقہ، طبع ثالث، ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۸ء، مکتبۃ التجاریۃ، مصر؛ (۱۸) آآ، طبع اوّل، [۲ : ۵۶۱ و] تکملہ، بذیل مادّہ؛ (۱۹) الشوکانی : ارشاد الفحول، مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۷ھ؛ (۲۰) ابن عابدین : حاشیۃ علی شرح المنار فی الاصول، استانبول ۱۳۰۰ھ؛ (۲۱) شرح العضد علی مختصر ابن الحاجب، مطبعۃ الخیریۃ، ۱۳۱۹ھ؛ (۲۲) الشاطبی : الاعتصام، مطبعۃ المنار، مصر ۱۳۳۱ھ.

(سیّد نذیر نیازی)

⊗* **اِسْتِخارَہ** : کسی ایسے امر میں جس کا تعلّق اصول و عقائد یا مسائلِ مبہمہ و مسلّمہ کی بجائے زندگی کے عام معاملات سے ہو انسان کا بباعث تذبذب اللہ سے دعاء کرنا تا کہ اس بارے میں صحیح فیصلہ کر سکے ۔ اس کی سند حدیث رسول اللہ صلعم سے لی جاتی ہے، دیکھیے بخاری، کتاب الدّعوات، باب ۴۸ : کان النّبی صلّی اللہ علیہ و سلّم یعلّمنا الاستخارۃ فی الامور کلّھا . . . اذا ھمّ احدکم بالامر فلیرکع رکعتین ثم یقول "اللّھم انّی استخیرک بعلمک و استقدرک بقدرتک و اسالک من فضلک العظیم فانّک تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علّام الغیوب ۔ اللّھم ان کنت تعلم انّ ھذا الامر خیرلی فی دینی و معاشی و عاقبۃ امری فاقدرہ لی و ان کنت تعلم انّ ھذا الامر شرّلی فی دینی و معاشی و عاقبۃ امری فاصرفہ عنّی و اصرفنی عنہ و اقدرلی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ" و یسمّی حاجتہ = نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم ہمیں جملہ امور میں استخارہ سکھاتے تھے . . . . جب تم میں سے کسی کو کوئی امر پیش آئے تو دو رکعتیں پڑھے ۔ پھر کہے : "اے اللہ میں تجھ سے تیرے علم کی بناء پر خیر کا طالب ہوں اور تیری قدرت سے قدرت چاہتا ہوں؛ تجھ سے فضلِ عظیم مانگتا ہوں ۔ تجھی کو قدرت ہے، مجھے کوئی قدرت نہیں ۔ تو ہی جانتا ہے، میں نہیں جانتا ۔ تو ہی ہر غیب کو خوب جانتا ہے ۔ اے اللہ اگر تجھے علم ہے کہ یہ امر میرے لیے باعث خیر ہے میرے دین، میری معاش اور میری عاقبت امر میں تو اسے میرے لیے مقدّر کر اور اگر تو جانتا ہے کہ یہ امر میرے دین، میری معاش اور میری عاقبت امر کے لیے باعثِ شرّ ہے تو اسے مجھ سے دور رکھ اور مجھے اس سے دور رکھ اور میرے لیے خیر مقدّر کر جیسے بھی ہو اور مجھے اس سے راضی رکھ" ۔ پھر اپنی حاجت کا نام لے) ۔ اسی طرح البخاری کتاب التّوحید، باب ۱۰، میں یہ دعاء کسی قدر زیادہ تفصیل سے مذکور ہے، لیکن زیادہ مختصر الفاظ میں ابن ماجۃ، باب الاستخارۃ، ص ۴۴۰ میں (سنن، ج ۱، مرتّبۂ محمد فؤاد عبدالباقی) ۔ تقریباً یہی شکل اس دعاء کی شیعہ امامیہ کے یہاں ملتی ہے، دیکھیے ابو جعفر القمّی : من لا یحضرہ الفقیہ، ۱ : ۳۵۵، دارالکتب الاسلامیۃ، نجف ۱۳۷۷ھ، جس میں ابو عبداللہ، یعنی حضرت امام جعفر الصادق رض سے روایت ہے کہ : اذا اراد احدکم شیئا فلیصلّ رکعتین ثم لیحمد اللہ عزّ و جلّ و یثن علیہ و لیصلّ علی النّبی صلی اللہ علیہ و سلم و علی آلہ و یقول اللّھم ان کان ھذا الامر خیرلی فی دینی . . . (= جب تم میں سے کوئی کسی بات کا ارادہ کرے تو دو رکعت نماز پڑھے، پھر اللہ عزّ و جلّ کی حمد و ثناء کرے، پھر درود بھیجے نبی صلعم اور آپ کی آل پر، پھر کہے : اے اللہ اگر یہ امر میرے لیے باعث خیر ہے میرے دین میں . . الخ) ۔ یہ استخارے کی شرعی صورت ہے، جس میں دو رکعت نماز کے بعد اللہ تعالٰی سے طلبِ خیر کی دعاء کی جاتی ہے اور جس پر اہلِ سنّت کی نسبت

شیعہ حضرات کا عمل بہت زیادہ ہے۔

لفظ استخارۃ کا تعلق خار بخیر سے ہے، بالخصوص ان معنوں میں جو عبارات ذیل میں مراد لیے جاتے ہیں: اللّٰھم خِرلرسولك (الطبری: تاریخ، ۱: ۱۸۳۲، س ۶)؛ خِرلہ (ابن سعد، ۲/ ۲: ۳۷ س ۱۱، ۵۷ س ۲) اور خار اللّٰہ لی (وھی مصنف، ۸: ۹۲ س ۲۵)۔ ایسے ھی استخیر اللّٰہ فی السماء یخِرلك بعلمہ فی القضاء (ابن سعد، ۸: ۱۷۱ س ۱۸؛ القالی: الامالی، ۲: ۱۰۶ ببعد) ایک مثل ہے جو کہا جاتا ہے زمانۂ قبل اسلام میں مستعمل تھی، مگر یقین نہیں آتا کہ یہ مقولہ اس زمانے کا ہو۔

استخارے پر، جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمانوں کا قدیم سے عمل چلا آتا ہے۔ استخارہ جب بھی کیا جاتا ہے ایک معین مقصد کے لیے؛ یہ نہیں کہ صبح سے شام تک جو کام درپیش ہوں سب کے لیے ایک ھی مرتبہ دعاء کر لی جائے۔ استخارے میں امتداد زمانہ سے بعض ایسی باتیں بھی شامل ہو گئی ہیں جن کی شرعاً کوئی سند نہیں، مثلاً یہ کہ استخارے کے لیے مسجد میں جانا ضروری ہے یا یہ خیال کہ نماز استخارہ کے بعد خواب (ἐγκοίμησις) میں القاے ربانی ہوگا (Snouck Hurgronje : *Mekka*، ۲: ۱۶، حاشیہ ۳؛ Doutté : *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*، ص ۴۱۳) نیز یہ رسم کہ دعاے استخارہ کو قرعہ اندازی سے تقویت دی جائے، یعنی دو متبادل صورتوں کو الگ الگ کاغذوں پر لکھ کر (الطبرسی: مکارم الاخلاق، القاھرۃ ۱۳۰۳ھ، ص ۱۰۰)، جس کی اہل سنت نے سختی سے مخالفت کی ہے (العبدری: مدخل، ۳: ۹۱ ببعد)۔ استخارہ قرآن مجید کھول کر بھی کیا جاتا ہے (المضرب . . . فی المصحف . . . تقدیم استخارۃ، در ابن بشکوال، ص ۲۳۳، آخری سطر؛ قب الفرج بعد الشدۃ، ۱: ۳۲؛ اس موضوع پر القزوینی، طبع وستنفلٹ، ۲: ۱۱۳، س ۱۸ ببعد، نے ایک قصہ بیان کیا ہے)۔ اس غرض سے بعض اور کتابیں (دیکھیے السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، ص ۱۷۱۰) بھی استعمال کی جاتی ہیں جیسے کہ ایرانیوں کے ہاں دیوان حافظ یا مثنوی مولانا روم (قب *Bankipore Catalogue*، ج ۱، عدد ۱۰۵)؛ مگر ان سب باتوں کی اہل سنت کے ہاں سختی سے ممانعت کی جاتی ہے (قب الدمیری، بذیل مادۂ طَیر، ۲: ۱۱۹، س ۸ ببعد، طبع بولاق ۱۲۸۴ھ؛ المرتضی: اتحاف السادۃ المتقین، القاھرۃ ۱۳۱۱ھ، ۲: ۲۸۵ تحت)۔ استخارے سے وسماً قرآن مجید سے فال نکالنے کا جو معمول عام ہو گیا ہے اس کا مکمل بیان لین Lane : *Manners and Customs*، طبع پنجم، باب ۱۱، ۱: ۳۲۸، میں ملے گا۔ ایک ضرب المثل ہے: ما خاب من استخار ولا ندم من استشار (الطبرانی: المعجم الصغیر، مطبوعۂ دھلی، ص ۳۰۴ ببعد، جہاں یہ عبارت بطور حدیث کے مذکور ہے)۔ چوتھی/دسویں صدی کی ابتداء میں ابو عبداللّٰہ الزھری نے کتاب الاستشارۃ والاستخارۃ لکھی (النووی: تہذیب، ص ۷۴۴، س ۳)۔

جہاں تک روایات کا تعلق ہے استخارے کی رسمی شکل کی سب سے پہلی مثال الأغانی، ۱۹: ۹۲، س ۳ ببعد، میں ملے گی۔ شاعر العجاج (دیوان، قصیدہ ۱۲، شعر ۸۳؛ اراجیز العرب، ص ۱۲۰) حجاج کی مدح میں کہتا ہے کہ وہ خدا سے استخارہ کیے بغیر کوئی کام نہیں کرتا۔ جب عبداللّٰہ بن طاھر عراق کا عامل مقرر ہوتا ہے تو اس کا باپ اپنے ایک ناصحانہ خط میں اسے بار بار تاکید کرتا ہے کہ حکومت کے ہر کام میں استخارہ کر لیا کرے (طیفور: کتاب بغداد، ص ۴۹ س ۷، ۵۲ س ۳ از تحت، ۵۳ س ۴)۔ اسی طرح مختلف کتابوں میں اس رسم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ مسلمان ہر اھم یا غیر اھم

کام کا ارادہ کرنے، ایسے ہی نجی اور عام مہمات کو سر انجام دینے نیز فاتحین کبھی حملہ کرنے سے پہلے استخارے کے ذریعے خدا کی منظوری حاصل کرنے کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں بعض اوقات اس عادت کو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے؛ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ امیر معاویۃ نے یزید کو اپنا جانشین مقرر کرنے سے پہلے استخارہ کیا (الاغانی، ۱۸ : ۷۲، س ۹)؛ خلیفہ سلیمان اس عہد نامے کو جو اس کے بیٹے ایوب کی ولی عہدی کی بابت لکھا گیا تھا پھاڑ ڈالتا ہے، کیونکہ اسے اطمینان نہیں ہوتا کہ اس کے فیصلے کی صحت کی تائید استخارے سے ہو گئی ہے (ابن سعد، ۵ : ۲۳۷، س ۶)؛ المامون نے عبداللہ بن طاہر کے تقرر سے پہلے ایک ماہ تک استخارہ کیا (طیفور: کتاب مذکور، ص ۳۴، س ۶)؛ قب تخت نشینی کے وقت المقتدر کا بلند آواز سے دعاے استخارہ پڑھنا (چار رکعتوں کے بعد، عریب، طبع د خویہ، ص ۲۲، س ۱۴)۔ الف لیلۃ و لیلۃ میں انس الوجود اور وَرْد فی الاکمام کی حکایت میں وَرْد فی الاکمام کی والدہ دو رکعت نماز استخارہ پڑھتی ہے تا کہ اسے اپنی بیٹی کے عشق کی بابت کوئی قطعی دلیل ہاتھ آ جائے (تین سو تہترویں رات، طبع بولاق ۱۲۷۹ھ، ۲ : ۲۶۹)؛ لوگ اپنے نوزائیدہ بچے کے نام کا انتخاب بعض اوقات استخارے کے ذریعے کرتے تھے (Snouck Hurgronje : Mekka، ۲ : ۱۳۹، س ۱)۔ اس قسم کی مثالوں کی بھی کمی نہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مشکل فقہی مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے عقلی دلائل کی تائید استخارے کے ذریعے کی جاتی تھی (مثلاً النووی : تہذیب، طبع ؤسٹنفلٹ، ص ۲۳۷، س ۴ از تحت)۔ مصنفین اپنی تصانیف کے دیباچوں میں اکثر اپنی کتابوں کا سبب تألیف یا وجہ اشاعت استخارہ بیان کرتے ہیں (قب الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، ۲ : ۲۸۸، س ۱)۔ ایک قصے میں، جو در حقیقت تاریخ کے بالکل خلاف ہے، عمر ثانی [ابن عبدالعزیز] کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے اھرن بن اعین کی کتاب کی، جو ان کے کتب خانے میں تھی، اشاعت کی اجازت کتاب کو چالیس دن تک اپنے مصلّے پر کھلا رکھنے اور استخارہ کرتے رہنے کے بعد دی (ابن ابی اصیبعۃ، ۱ : ۱۶۳ ببعد)۔

مآخذ: (۱) بخاری، ابن ماجہ اور دیگر کتب حدیث؛ (۲) ابو جعفر القمی: من لا یحضرہ الفقیہ، دار الکتب الاسلامیۃ، نجف ۱۳۷۷ھ؛ (۳) الغزالی: احیاء العلوم (بولاق ۱۲۸۹ھ)، ۱ : ۱۹۷؛ (۴) المرتضی، اتحاف، ۳ : ۴۶۷ تا ۴۶۱؛ (۵) فقہ کی کتابوں میں متعلقہ ابواب، قب JA، ۱۸۶۱ء، ۱ : ۲۰۱، حاشیہ ۲ و ۱۸۶۶ء، ۱ : ۳۴۷؛ (۶) Phillot : *Bibliomancy, Divination, Superstitions among the Persians*، در *Journ. As. Soc. of Bengal*، ۱۹۰۶ء، ۲ : ۳۹۹ ببعد؛ (۶) *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran* (۱۹۰۸ء)، ج ۲۸، شمارہ ۱۔

(گولڈ تسیہر [و سید نذیر نیازی])

اَسْتَراباذ : آسْتَراباد (اِسْتِراباد، در سمعانی: الانساب)۔ *

ایران میں ایک شہر جو بحیرۂ خزر (Caspian Sea) کے جنوب مشرقی گوشے سے تقریباً ۶۲ میل مشرق میں ۳۶° درجے ۴۹' دقیقے عرض البلد شمالی اور ۵۴° درجے ۲۶' دقیقے طول البلد مشرقی (گرین وچ) پر قرہ صو کی ایک معاون ندی کے کنارے واقع ہے۔ یہ سطح سمندر سے ۳۷۷ فٹ بلند ہے اور کوہستانی سلسلے کی زیریں پہاڑیوں سے، جو البرز کی ایک شاخ ہیں، تین میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ شہر ایک میدان میں واقع ہے، جو شمال کی سمت میں ترکمان گیاہی میدانوں (steppes) سے جا ملتا ہے۔ استراباذ اب گرگان کہلاتا ہے (اسے شمال مشرق

کی جانب واقع قرونِ وسطٰی کے گرگان۔ عربی: جُرجان — سے ملتبس نہ کرنا چاہیے).

اس شہر کی اسلام سے پہلے کی تاریخ معلوم نہیں اور یہ بھی یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ اسلام سے پہلے موجود تھا، اگرچہ Mordtmann، در SB Bayr. AK.، ۱۸۶۹ء، ص ۵۳۶، کے خیال میں یہ وہی شہر ہے جو قدیم زمانے میں زَدْرَکارْتا Zadrakarta کہلاتا تھا۔ اس کے نام کا اشتقاق بھی غیر واضح ہے۔ عوام کے نزدیک اس نام کی نسبت فارسی لفظ ''ستارہ'' یا ''اَستر'' (بمعنی خچر) سے ہے، چنانچہ اس شہر کی ابتدا کے بارے میں اسی مناسبت سے کچھ حکایتیں بھی بیان کی جاتی ہیں۔

اسلامی وقتوں میں استراباذ گرگان کے صوبے میں دوسرے درجے کا شہر تھا اور اسے بھی دارالسلطنت گرگان ہی کے سے حالات سے واسطہ پڑتا رہا۔ اس صوبے پر خلیفۂ ثالث [حضرت] عثمان[رض] کے عہد میں عربوں نے تاخت کی (البلاذری: فتوح، ص ۳۳۴) اور پھر [امیر] معاویۃ[رض] کے عہد حکومت میں سعد بن عثمان نے؛ لیکن جب تک یزید بن المہلّب نے ۹۸ھ / ۷۱۶ء میں اس علاقے کے حکمران ترکوں کو شکست نہ دی وہ فتح نہ ہو سکا۔ ایک روایت یہ ہے کہ استراباذ کی بنیاد اسی یزید نے ایک گاؤں کی جاے وقوع پر رکھی تھی، جو اَسْتَرَک کہلاتا تھا۔

اموی اور عباسی دونوں خلافتوں کے دوران میں گرگان میں اکثر بغاوتیں ہوتی رہیں۔ مؤرّخین شاذ و نادر ہی کبھی استراباذ کا ذکر کرتے ہیں اور جغرافیانویس بھی اس کے بارے میں بہت کم معلومات مہیّا کرتے ہیں۔ الاِصْطَخْری، ص ۲۱۳، کے بیان کے مطابق یہ ریشم کا ایک مرکز تھا۔ بحیرۂ خزر پر استراباذ (اور گرگان) کی بندرگاہ اَبَسْکُون ایک اہم تجارتی مرکز تھی۔ حدود العالم، ص ۱۳۴، میں بیان کیا گیا ہے کہ استراباذ کے لوگ دو زبانیں بولتے تھے، جن میں سے ایک غالبًا اس مقامی بولی میں محفوظ ہے، جو حروفی فرقے کے لوگ استعمال کرتے ہیں۔

مغلوں کی فتح ایران کے بعد استراباذ گرگان کی جگہ اس علاقے کا اہمّ ترین شہر بن گیا۔ یہ صوبہ آخری ایلخانوں، تیموریوں اور مقامی ترک قبائلی سرداروں کے مابین جنگ و جدال کا میدان بنا رہا اور اسی زمانے میں کسی وقت ترکمانوں کے قاجار قبیلے کو استراباذ میں برتری حاصل ہو گئی۔ ان میں سب سے پہلا قاجاری خان آغا محمد استراباذ میں پیدا ہوا تھا۔ شاہ عباس اوّل، نادر شاہ اور آغا محمد ان سب نے استراباذ میں عمارتیں بنائیں۔ گیاہی میدانوں میں واقع ہونے کی وجہ سے اس شہر کو ترکمانوں کی تاخت و تاراج سے برابر نقصان پہنچتا رہا۔

استراباذ میں بہت سی مسجدیں اور درگاہیں تھیں (دیکھیے رابینو Rabino، نیچے) اور وہ دارالمؤمنین کہلاتا تھا، غالبًا اس لیے کہ وہاں بہت سے سادات رہتے تھے۔

رضا شاہ (پہلوی) کے عہد میں اس شہر کا نام بدل کر گرگان کر دیا گیا اور ۱۹۵۰ء میں اس کے باشندوں کی تعداد تقریبًا پچیس ہزار تھی۔ قدیم آثار شہر میں بہت کم رہ گئے ہیں اور ان میں سے صرف دو قابلِ ذکر ہیں، یعنی [مقبرۂ] امام زادہ نُور اور مسجد گُلشان۔ رابینو Rabino نے (نیچے، ص ۷۳ تا ۷۵) اس شہر کی زیارت گاہوں اور کتبوں کی فہرست دی ہے۔

قاجار حکمرانوں کے عہد میں استراباذ کا صوبہ شمال کی جانب دریاے گرگان سے محدود تھا، جنوب میں البرز کے پہاڑوں سے، مغرب میں بحیرۂ خزر اور مازندران سے اور مشرق میں جاجَرم کے ضلعے سے۔ ضلع (شہرستان) استراباذ مقابلۃً چھوٹا تھا۔ اس صوبے کو دو حصوں

میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہاڑی علاقہ اور میدان۔ اوّل الذّکر میں پانی کی افراط کے ساتھ درخت بکثرت ہیں، بحالیکہ مؤخرالذکر بھی زرخیز اور بعض جگہ دلدلی ہے، لیکن شمال کی طرف یہ ریگستان میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہاں گیہوں اور تمباکو کی کاشت وسیع پیمانے پر ہوتی ہے۔ آبادی مخلوط ہے، اس طرح کہ پہاڑی علاقے اور شہروں میں فارسی بولنے والوں کی اکثریت ہے اور میدانوں میں زیادہ تر ترکمان آباد ہیں۔

مآخذ: (۱) استراباذ کی ایک تاریخ کسی ادریسی (م ۴۰۵ھ / ۱۰۱۴ء) نے لکھی تھی، جو باقی نہیں رہی (دیکھیے براکلمان Brockelmann: تکملہ، ۱: ۲۱۰)؛ (۲) H. L. Rabino: *Māzandarān and Astarābād*، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۱۷ تا ۵۷؛ (۳) یاقوت، ۱: ۲۴۲؛ (۴) G. Melgunov: *Das südl. Ufer des Kaspischen Meeres*، لائپزگ ۱۸۶۸ء، ص ۱۰۱ تا ۱۲۴؛ (۵) J. de Morgan: *Mission scientifique en Perse*، پیرس ۱۸۹۴ء، ۱: ۸۲ تا ۱۱۲؛ (۶) Le Strange، ص ۳۷۸ تا ۳۷۹؛ گرگان کے شہر اور صوبے سے متعلق حالیہ معلومات کے لیے دیکھیے (۷) فرہنگ جغرافیای ایران، طبع رزم آرا، ج ۳، تہران ۱۹۵۱ء، ص ۲۰۳ تا ۲۰۵؛ (۸) شہر کا ایک نقشہ رہنمای ایران، تہران ۱۹۵۲ء، ص ۲۰۵ میں درج ہے؛ دیکھیے نیز (۹) مقالۂ استراباد، در دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۹۵۲ء، ص ۲۱۳۳ تا ۲۱۳۶۔

(R. N. FRYE فرائی)

الاَسْتَرابَاذی: کئی مسلمان علماء کی نسبت، جن میں رضی الدین استراباذی اور رکن الدین استراباذی (دیکھیے نیچے) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ یاقوت استراباذ کے بیان میں کہتا ہے کہ وہ جملہ علوم میں دستگاہ رکھنے والے دانشوروں کا گہوارہ ہے، اور اس ضمن میں قاضی ابو نصر سعد بن محمد بن اسمٰعیل المُطَرِّفی الاستراباذی (م تقریباً ۵۵۰ھ / ۱۱۵۵ - ۱۱۵۶ء)، امام ابونُعَیم عبدالملک بن عدی الاستراباذی، تنقید حدیث پر ایک رسالے کے مصنف (م ۳۲۳ھ / ۹۳۴ء) اور قاضی الحسین بن الحسین بن محمد بن الحسین بن رامین الاستراباذی، سیر و سیاحت کے ایک دلدادہ دانشور، جو صوفیوں کی صحبت میں رہتے تھے (۴۱۲ھ / ۱۰۲۱ - ۱۰۲۲ء میں بغداد میں وفات پائی) کا ذکر کرتا ہے۔ صفوی دور میں متعدد نامور استراباذی علماء و فضلاء گزرے ہیں، جن میں احمد بن تاج الدین حسن بن سیف الدین الاستراباذی، رسول اللہؐ کی ایک سیرت کا مصنّف، عماد الدین علی الشریف القاری الاستراباذی، قرأت پر ایک رسالے کا مصنّف اور محمد بن عبدالکریم الانصاری الاستراباذی، جس نے عربی علم الاخلاق پر ایک رسالہ تصنیف کیا، شامل ہیں۔ الاستراباذی کی نسبت بعض مقابلۃً کم معروف علماء کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے کہ الحسن بن احمد الاستراباذی، نحوی اور لغوی، اور محدث محمد بن علی۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۴۲؛ (۲) Storey، ص ۳۲، ۱۷۷، ۱۹۲؛ (۳) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، القاہرۃ ۱۳۲۶ھ/ ۱۹۰۸ء، ص ۲۱۸؛ (۴) Ethé: *Catalogue of Persian MSS. in the Library of the India Office*، آکسفورڈ ۱۹۰۳ تا ۱۹۳۷ء، ص ۳۲۷ تا ۸۲۶ (شمارہ ۱۱۶۲)؛ (۵) Loth: *Catalogue of Arabic MSS. in the Library of the India Office*، لنڈن ۱۸۷۷ء، ۱: ۲۵۸؛ (۶) محمد بن اسمٰعیل ابوعلی الحائری: منتہی المقال (طبع سنگی)، تہران ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۵ء؛ محمد بن علی الاستراباذی: منہج المقال اس کے ایک ضمیمے کے بطور شائع کی گئی ہے)؛ (۸) علی اکبر دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۳۳۲ھ / ۱۹۵۳ء، بذیل مادّۂ استراباذی۔

(A. J. MANGO)

الاَسْتَرابَاذی: رضی الدین محمد بن الحسن، ابن الحاجب کی معروف العام نحوی تصنیف الکافیۃ پر

ایک مشہور و معروف شرح کا مصنّف۔ السیوطی، جو اس شرح کی تعریف و توصیف کرتے ہوے اسے بے مثل قرار دیتا ہے، یہ اعتراف کرتا ہے کہ اسے رضی الدین کی زندگی کے بارے میں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں کہ اس کی یہ تصنیف ۶۸۳ھ / ۱۲۸۴ء - ۱۲۸۵ء میں مکمّل ہوئی اور یہ کہ از روے روایت رضی الدین نے ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء یا ۶۸۶ھ/۱۲۸۸ء میں وفات پائی۔ اس نے ایک کم تر معروف شرح ابن الحاجب کی الشافیة پر بھی لکھی تھی۔ قاضی نور اللہ شوشتری تمہیدی دعاء میں ایک حوالے کا تاویلاً یہ مطلب سمجھتا ہے کہ الکافیة کی شرح نجف میں لکھی گئی تھی، لیکن لفظ حرم سے، جو عربی نسخے میں ہے، مکّۂ [مکرّمہ] بھی اتنی ہی موزونیت سے مراد ہو سکتا ہے، جہاں السیّوطی نے رضی الدین کی تاریخ وفات کے بارے میں معلومات حاصل کی تھیں۔ بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں معلوم ہوتا کہ رضی الدین شیعی تھا۔

مآخذ: السُّیوطی: بغیة الوعاة، القاهرة ۱۳۲۶ھ/ ۱۹۰۸ء، ص ۲۴۸؛ (۲) محمّد بن الحسن الحرّ العاملی: أمل الآمل، طبع سنگی، تہران ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۵ء، ص ۶۱؛ (۳) قاضی نور اللہ شوشتری، مجالس المؤمنین، مجلس پنجم؛ (۴) براکلمان Brockelmann، ۱: ۲۱، ۳۰۳، ۳۰۵ و تکملة، ۱: ۵۳۲، ۵۳۰، ۷۱۳؛ (۵) M. S. Howell: *A Grammar of the Classical Arabic Language*، الٰہ آباد ۱۸۹۴ء، مقدمہ، ص xi۔ الکافیة پر رضی الدین کی شرح قاهرة میں ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی۔

(A. J. MANGO)

الأسترابادی: رکن الدین الحسن بن محمّد بن شرف شاه العلوی، معروف بہ ابو الفضائل رکن الدین، ایک شافعی عالم، جو زیادہ تر الحاجب کی نحوی تصنیف الکافیة پر اپنی شرح کی وجہ سے مشہور ہے۔ یہ شرح، جس کا نام الوافیة ہے، المتوسط (= درمیانی) بھی کہلاتی ہے، کیونکہ تین شرحوں میں سے یہ دوسری ہے۔ السیّوطی تأریخ بغداد سے ملحقہ محمّد بن رافع کے ضمیمے سے نقل کرتے ہوے (یہ عبارت ۱۹۳۸ء کے مختصر بغدادی نسخے میں شامل نہیں) کہتا ہے کہ مراغہ میں، جہاں وہ فلسفہ پڑھاتا تھا اور جہاں اس نے طوسی کی تجرید العقائد اور قواعد العقائد پر شرحیں تألیف کیں، اسے نصیر الدین طوسی [رکن بان] کی سرپرستی حاصل رہی۔ ۶۷۲ھ/۱۲۷۴ء میں وہ طوسی کے ہمراہ بغداد گیا اور اسی سال اپنے مربّی کی وفات کے بعد موصل میں مقیم ہو گیا، جہاں اس نے نوریّہ مدرسے میں پڑھایا اور ابن الحاجب پر اپنی شرح لکھی۔ موصل سے وہ سلطانیہ چلا گیا، جہاں اس نے فقہ شافعی کا درس دیا۔ اس کی وفات ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء یا ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ء میں واقع ہوئی (*Bibliothèque Nationale* کے دو مخطوطوں میں اس کا سنہ وفات ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ - ۱۳۱۸ء اور ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۹ - ۱۳۲۰ء درج ہے)۔ رکن الدین اپنی منکسر المزاجی کے لیے، نیز اس احترام کی وجہ سے مشہور تھا جو مغل دربار میں اسے حاصل تھا۔

مآخذ: (۱) السُّیوطی: بغیة الوعاة، ص ۲۲۸؛ (۲) السُّبکی، طبقات الشافعیة الکبریٰ، القاهرة ۱۹۰۶ء، ۶: ۸۶؛ (۳) Ethé: *Catalogue of Persian MSS. in the Library of the India Office*، اوکسفورڈ ۱۹۰۳ تا ۱۹۳۷ء، ص ۷۲۴ تا ۸۲۶ (شمارہ ۱۱۶۲)؛ (۴) وہی مصنف: *Arabic MSS. in the British Museum*، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۹۴۶؛ (۵) de Slane: *Bibliothèque Nationale Catalogue des Manuscrits Arabes*، پیرس ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۵ء، ص ۲۳۶۹، ۴۰۳۷؛ (۶) براکلمان Brockelmann، ۱: ۳۰۵ و تکملة، ۱: ۵۳۶؛ (۷) M. S. Howell: *A Grammar of the Classical Arabic Language*، مقدمہ، ص v.

(A. J. MANGO)

• **آسْتَرا خان:** شہر اور ضلع۔ شہر دریاے وولگا Volga کے بائیں کنارے پر اس مقام سے تقریباً ساٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے جہاں یہ دریا بحرِ خزر (Caspean Sea) میں جا کر گرتا ہے؛ جاے وقوع: ۴۶ درجے ۲۱ دقیقے شمال، ۴۸ درجے ۲ دقیقے مشرق؛ معمولی سطحِ سمندر سے ۲۰۰۷ میٹر نیچے، بحرِ خزر کی سطح سے ۶۰۷ میٹر بلند۔ ابن بطوطۃ (۲: ۴۱۰ تا ۴۱۲)، جو ۱۳۳۳ء میں یہاں سے گزرا تھا، پہلی مرتبہ ایک ایسی نوآبادی کا ذکر کرتا ہے جس کے بارے میں قیاس ہے کہ اس کی بنیاد ایک زائر مکّہ نے رکھی تھی اور اس کی دینداری کی شہرت کی وجہ سے یہ ضلع سرکاری لگان سے مستثنٰی کر دیا گیا تھا۔ اسی سے یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نام کی توجیہ ہوتی ہے ــ یعنی حاجی ترخان (مغلوں میں بعد کے زمانے میں ترخان سے مراد وہ شخص ہوتا تھا جو لگان سے مستثنٰی ہو، یعنی کوئی امیر)۔ اس نام کی دوسری شکلیں یہ ہیں: Cytrykań یا Zytrykhań؛ Ambr. Contarini کے بیان (۱۴۸۷ء) میں: Citricano؛ نیز ترکی۔ تاتاری مآخذ میں: اژدر خان اور اشْتَرا خان۔ شہر کی آبادی دریاے وولگا کے دائیں کنارے پر شیرینی Shareniy یا ژرینی Žareniy پہاڑی کے اوپر واقع تھی۔ سب سے پہلے سکّے جو یہاں دستیاب ہوئے ۷۷۶ھ/ ۱۳۷۴ - ۱۳۷۵ء اور ۷۸۲ھ/ ۱۳۸۰ - ۱۳۸۱ء سے شروع ہوتے ہیں۔ (۷۷۷ھ/ ۱۳۷۵ - ۱۳۷۶ء: Chr. Frähn: *Münzen d. Chane, etc.*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۳۲ء، ص ۲۲، شمارہ ۱۰۲؛ وہی مصنف: *Recensio, etc.*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۲۶ء، ص ۳۰۰، عدد ۱؛ A. K. Markov: *Inv. Katalog*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۶ء، ص ۸۶؛ ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۱ء: وہی کتاب، ص ۴۷۶؛ P. S. Savel'ev: *Monety Džučidov*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۸ء، ۲: ۱۸، شمارہ ۴۱۶؛ نیز عجائب خانۂ قیصر فریڈرک Kaiser-Friedrich Museum، برلن، میں ایک نمونہ موجود تھا)۔ ۷۹۸ھ/ ۱۳۹۵-۱۳۹۶ء کے موسمِ سرما میں تیمور نے اس شہر اور سراے [رک بآن] (شامی: ظفر نامہ، طبع Tauer، ۱: ۱۵۸ تا ۱۶۲) دونوں کو تباہ کر دیا۔ مؤخّرالذکر شہر کے برعکس استرا خان دوبارہ آباد ہو گیا اور بالآخر ایک تجارتی مرکز کے طور پر اس نے اپنی اہمیّت ازسرِ نو حاصل کر لی۔ اس دوران میں اپنے ہمسایہ خزر شہر اِتِل (آتِل) [رک بآن] کی طرح، جس نے اس سے پہلے یہ حیثیت حاصل کر لی تھی، وہ آخر کار بحرِ خزر اور اس کے نواحی علاقوں کی تجارت کا مرکز بن گیا۔

۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶ء میں اَلتون اردو (Golden Horde) (قبّ باتو، خاندان Batuids) کے زمانۂ زوال کے دوران میں استراخان میں نوغائی امیروں کا ایک تاتاری حکمران خاندان متمکّن ہو گیا، جس کی ابتداء تاتارخان کوچُوک محمد سے ہوئی تھی۔ جس علاقے پر خان قاسم (۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶ء تا ۸۹۶ھ / ۱۴۹۰ء) اور اس کا بھائی خان عبدالکریم (روسی اور پولی زبان میں Ablumgirym، ۸۹۶ھ/ ۱۴۹۰ء تا ۹۱۰ھ/ ۱۵۰۴ء) حکومت کرتے تھے وہ موجودہ سٹاوروپول Stavropol، اورنبرگ Orenburg (Čkalov)، سمارہ (Kuybîshev) اور سراٹوف Saratov تک پھیلی ہوئی مملکت پر محیط اور مختلف اُلوسوں میں منقسم تھا۔ یہاں کے باشندے اپنی گزر اوقات زیادہ تر مویشیوں کی پرورش، شکار اور ماہی گیری سے کرتے تھے۔ پیگوں پے تنازعات کے بعد خانوں کی بسرعت تبدیلی اور کریمیا کے تاتاریوں اور نوغائیوں کی مداخلت نے اس خانی سلطنت کو مشکلات میں مبتلا کر دیا۔ خان عبدالرحمٰن (۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء تا ۹۴۵ھ / ۱۵۳۸ء) نے ان کے اور عثمانلی ترکوں کے خلاف روسی زار Czar سے مدد مانگی (خانوں کی فہرست کے لیے دیکھیے زمباور Zambaur، ص ۲۴۷ اور ان کے

شجرۂ نسب کے لیے کتاب مذکور، ص ۱۳۲).

۹۶۲ھ / ۱۵۵۴ء میں اس خانی سلطنت کو (جو ۹۵۱ھ / ۱۵۴۴ء سے یمغورچای یا یمغورجی کے زیر نگیں تھی) روسیوں نے فتح کر لیا۔ چونکہ خان درویش علی (روسی میں درویش) نے، جسے انھوں نے نامزد کیا تھا، کریمیا کے تاتاریوں اور نوغائیوں سے اتحاد کر لیا تھا، اس لیے اسے ۹۶۳ھ / ۱۵۵۶ - ۱۵۵۷ء میں معزول کر دیا گیا اور اس ریاست کو روسی سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ روسیوں کے علاوہ اس ملک میں قلموق [رک بان] آ کر آباد ہو گئے۔ ان میں سے جو لوگ دریاے وولگا کے مشرق میں رہتے تھے وہ ۱۷۷۰ - ۱۷۷۱ء میں مشرقی ممالک کو واپس چلے گئے، بحالیکہ جو دریاے وولگا کے مغرب کی جانب آباد ہوے تھے انھیں ۱۹۴۳ - ۱۹۴۵ء میں وہاں سے نکال دیا گیا۔ اس کے بعد روسیوں کی اجازت سے قازق [رک بان] ۱۸۰۱ء سے وہاں آ گئے۔ ۱۷۵۰ء میں آبادی کا تناسب قائم رکھنے کے لیے پچیس هزار افراد، جو استراخانی قازق (Cossack) کہلاتے تھے، وہاں آباد کیے گئے۔ (جدید تنظیم ۱۸۱۷ء میں؛ ان کی جمعیت (corporation) ۱۹۱۹ء میں منسوخ کر دی گئی)۔ ۱۷۱۷ء میں روسیوں نے استراخان کی حکومت (Gouvernement) قائم کی۔ ۱۷۸۵ء سے لے کر ۱۸۳۲ء تک یہ علاقہ قفقاز سے متعلق رہا۔ استراخان کی از سر نو قائم شدہ حکومت میں ۱۸۶۰ء میں نئے علاقے شامل کر دیے گئے (دو لاکھ آٹھ هزار ایک سو نناسی، دوسرے تخمینوں کے مطابق دو لاکھ چھتیس هزار پانسو بتیس مربع کیلومیٹر)۔ ۱۹۱۸ء تا ۱۹۲۰ء میں یہ علاقہ جمہوریۂ سوویٹ روس کا ایک جزو بن گیا اور ۲۷ دسمبر ۱۹۴۳ء سے (قلموق مملکت کے خاتمے کے بعد) یہ ایک چھیانوے هزار تین سو مربع کیلومیٹر رقبے کا صوبہ (oblast) چلا آتا ہے۔

۱۵۵۸ء میں روسیوں نے استراخان کو دریا کے بائیں کنارے پر سات میل نیچے کی طرف دوبارہ تعمیر کیا اور اس وقت سے لے کر اس میں ہمیشہ روسی آبادی کی خاصی بڑی اکثریت رہی ہے۔ یہاں ایک تاتاری اور ایک ارمنی نواحی بستی تھی۔ سولھویں صدی کے هندوستانی آباد کار تاتاریوں میں مل جل گئے ("Agryžans")۔ ۱۵۶۹ء میں ایک ترکی ـ کریمیائی ـ تاتاری فوج نے اس شہر کو خطرے میں ڈال دیا (قب احمد رفیق: بحرخزر ـ قره‌دنیز قنالی و اژدرهان سفری، در *TOEM*، ۸: ۱ تا ۳۱؛ خلیل اینالجق: عثمانلی روس رقابتنک منشای وڈون وولگا قنالی تشبثی، در *Bell.*، ۱۹۴۸ء، ص ۳۴۹ تا ۴۰۲؛ قب نیز قازان)، اس لیے ۱۵۸۲ء میں روسیوں نے ایک شہر کی فصیل اور ۱۵۸۹ء میں ایک قلعہ تعمیر کیا۔ اس کے باوجود تاتاری اور قازق باربار اس شہر کو تاخت و تاراج کرتے رہے (بالخصوص **Stenka Razin**، ۱۶۶۷ - ۱۶۶۸ء)؛ علاوہ ازیں زلزلوں اور وباؤں سے بھی اسے برابر نقصان پہنچتا رہا۔ یہ شہر ۱۷۲۲ سے ۱۸۶۷ء تک بحر خزر کے لیے بحری بندرگاہ تھا (اس کے بعد سے باکو)۔ ۱۹۱۸ - ۱۹۲۱ء کی خانہ‌جنگی کے دوران میں ایک بحری بیڑہ یہاں سے مصروف کار رہا۔ ۱۸۹۷ء میں استراخان کے باشندوں کی تعداد ایک لاکھ تیرہ هزار ایک تھی (ان میں بارہ هزار مسلمان تھے، ایرانی، تاتاری وغیرہ، اور چھے هزار دو سو ارمن۔ یہاں چھے شیعی مساجد، ایک سنّی مسجد، تہتّر مدرسے اور تین مکتب تھے۔ ۱۹۳۹ء میں اس شہر میں دو لاکھ تریپن هزار چھے سو پچپن (۲۵۳۶۵۵) باشندے تھے اور دس سے زائد تاتاری مدارس اور متعدد تاتاری اخبارات۔ سوویٹ یونین کے لیے اس کی زیادہ‌تر اهمیت بحرِ خزر میں جہازوں کے مقام روانگی کے طور پر اور مچھلی کی تجارت (بشمول کاویار (caviar) سمندری جانوروں کی چربی

(blubber) کے کارخانوں کے) اور ماہی گیری کی وجہ سے ہے۔

مآخذ: (۱) آ آ ترکی، بذیل مادّہ (R. Rahmeti Arat) ؛ (۲) Brockhaus-Efron : *Entisklop. Slovar*، ۲/۳ : ۹۳۹ تا ۹۹۶، ضمیمہ، ۱ : ۱۶۸ ؛ (۳) *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*، طبع اوّل، ۳ : ۱۵۶ تا ۱۵۲ ؛ طبع ثانی، ۳ : ۲۷۸ تا ۲۹۰ ؛ (۴) A. N. Shtyl'ko : *Illyustrirovannaya Astrakhan, Očerki proshlago i nastoyashčego goroda*، سراٹوف (Saratov) ۱۸۹۶ء ؛ (۵) *Astarakhan i Astrakhanskaya guberniya*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۲ء ؛ (۶) *Astrakhan. Spravočnaya kniga*، ستالین گراڈ ۱۹۳۲ء ؛ (۷) G. Peretyatkovič : *Povolž'e v 15-19 vekakh*، ماسکو ۱۸۷۷ء ؛ (۸) P. G. Lyubomirov : *Zaselenie Astrakhanskogo kraya v XVIII v., in Nash Kray*، استراخان ۱۹۲۶ء، شمارہ ۴ ؛ (۹) W. Leimbach : *Die Sowjetunion*، شٹٹ گارٹ ۱۹۵۰ء، ص ۲۸۴، ۳۳۹ ؛ (۱۰) T. Shabad : *Geography of the USSR*، نیویارک ۱۹۵۱ء، ص ۹۴ تا ۲۰۳ ؛ (۱۱) F. Sperk : *Opyt khronologičeskago ukazatelya literatury ob Astrakhanskom Krae* (۱۴۷۳ تا ۱۸۷۷ء)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۲ء۔

(B. Spuler سپولر)

* **اَسْتَرْغُون** : Esztergom (گران Gran)، ہنگری میں ایک قلعہ بند شہر، جو دریاے ڈینیوب کے دائیں کنارے پر بوڈاپسٹ سے تقریباً ۸۰ کیلومیٹر شمال مشرق کی جانب واقع ہے۔ ترکوں کے عہدِ حکومت میں یہ اسی نام کی سنجق کا سب سے بڑا شہر تھا۔

اس مقام کا نام Esztergom اصلاً فرانکی (Frankish) ostcrringun بیان کیا جاتا ہے (= مشرقی قلعہ)۔ جرمن میں اس جگہ کا نام گران Gran ہے، لاطینی میں سٹریگونیم Strigonium، ساووینی (Slovinian) میں اوسٹری ہوم Ostrihom اور ہنگاروی میں استرگوم Esztergom یا استرگون Esztergon۔ ترکی میں اس کی متعدد شکلیں ہیں، مثلاً استرغون، اوسترغون، اوسترغوم وغیرہ۔

ارپد Arpad خاندان کے عہدِ حکومت میں گران کئی بار شاہی مسکن رہا۔ سلطنتِ ہنگری کا بانی سٹیفن اوّل Stephen I (سینٹ سٹیفن) یہیں پیدا ہوا تھا اور اسی دور میں یہ ہنگری کے اُسقفِ اعظم (یعنی سٹیفن اوّل کی قائم کردہ دس اسقفیتوں کے صدر) کا مستقر بھی تھا اور پھر تقریباً ۱۲۰۰ء میں بلا شرکتِ غیرے اسی کے قبضے میں آ گیا۔

فتحِ بودا Buda (۹۴۸ھ/ ۱۵۴۱ء) کے بعد گران کا نام تاریخِ ترکیہ کے صفحات پر نظر آنے لگا۔ بودا اس وقت ایک سرحدی قلعہ تھا، چنانچہ اسے محفوظ بنانے کے لیے سلطان سلیمان نے اپنی افواج کو گران فتح کرنے کا حکم دیا، جو صرف دو ہفتوں کے محاصرے کے بعد ترکوں کے ہاتھ آ گیا (۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء)۔ اس محاصرے کے تفصیلی حالات کے ترکی ماخذ یہ ہیں: جلال زادہ مصطفٰی (جس کا ترجمہ مخطوطۂ وی انا سے J. Thury نے *Török Törtènetirók* [ترک مؤرخین] میں کیا، بوڈاپسٹ ۱۸۹۶ء، ۲ : ۲۳۴ ببعد اور سنان چاؤش (وہی کتاب، ۲ : ۲۳۵ ببعد)۔

۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۴ء میں گران کو ترکوں سے چھیننے کی کوشش کی گئی، جو ناکام رہی (اس لڑائی میں ہنگرویوں کی طرف سے ہنگری کا ممتاز غنائی شاعر B. Balassi مارا گیا)، تاہم ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۵ء میں گران پر دھاوا کامیاب رہا اور وہ یوں کہ مدافعینِ قلعہ کے پانی اور خوراک کے ذخائر ختم ہو جانے پر ترکوں کی حفاظتی فوج نے بغاوت کر دی اور محاصرین کے کماندار نکولس پالفی Nicholos Pálffy کو (جسے اولیا چلبی نے پقلوش [ہنگاروی : مکلوس Miklós] لکھا ہے، ۶ : ۲۰۸)

چند شرائط منظور کر کے قلعے پر قابض ہونے کا موقع مل گیا ۔ بعد ازآں ترکوں نے متعدد بار قلعہ واپس لینے کی کوشش کی اور انجام کار ۱۶۰۵ء میں وزیرِ اعظم لالا محمد پاشا، جس نے دس سال قبل "یہ قلعہ مقاونی کے زیرِ حفاظات دے دیا تھا" (اولیا چلبی، ۶ : ۲۵۹)، اسی طرح کچھ شرائط منظور کر کے قلعہ واپس لینے میں کامیاب ہو گیا ۔ ان محاصروں کی تاریخ ترکوں کے ہاں پچوی (۲ : ۱۷۵ ببعد و ۳۰۱ ببعد)، جو قلعے کی یکے بعد دیگرے اطاعت گزاری کی گفت و شنید کے دونوں موقعوں پر بذاتِ خود موجود تھا، اور چند غیر اہم بیانات سے قطع نظر اولیا چلبی (۶ : ۲۵۵ ببعد) نے قلمبند کی ہے ۔ اسی طرح یہ ہنگرویوں کے ہاں M. Istvánffy : *Historiarum de Rebus Ungaricis*، باب ۳۳، کولون ۱۶۲۲ء، میں ملتی ہے ۔ J. Thüry اور G. Gömöry کے تازہ مطالعات *Hadtörténelmi Közlemények* [مراسلات دربارۂ تاریخ حربی]، ۱۸۹۱ء و ۱۸۹۲ء، میں ملیں گے ۔

اس کے بعد ۱۰۹۳ھ / ۱۶۸۳ء تک قلعۂ مذکور پر ترکوں کا قبضہ بلا تشویش و خطر قائم رہا ۔ ۱۶۸۳ء کے موسمِ خزاں میں کچھ زیادہ لڑے بھڑے بغیر ایک سمجھوتے کے تحت گران پر "قیصریوں" (Imperialists) کا قبضہ ہو گیا ۔ اسے دوبارہ فتح کرنے کے لیے ترکوں کی کوششیں بارآور نہ ہوئیں ۔ گران، یعنی استرغون، ترکوں کے ہاں ایک ضرب المثل شہرت کا حامل ہے (اخبار یکی صباح، مؤرخہ ۱۹ اپریل ۱۹۵۹ء، کے پہلے صفحے پر ایک قلعے کی تصویر شائع ہوئی تھی، جس کے اوپر چھپا تھا : "استرغون قلعہ سی" ۔ اس کے ساتھ ہی بطورِ عنوان عبارتِ ذیل درج تھی، جس کا اشارہ مینڈریس کی حکومت کی طرف تھا، جو اس وقت تک بہت مستحکم طور پر قائم نہ تھی : "مینڈریس قلعۂ استرغون [کی طرح مستحکم] ہے")؛ لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ شہرت گران سے متعلق کن واقعات پر مبنی ہے ۔

۹۷۳ھ / ۱۵۶۵ء اور ۹۹۱ھ / ۱۵۸۳ء کے دوران کے گران کے کوئی دس سال کے دفاترِ مقاطعہ اب تک موجود ہیں (وی انا، فہرست فلوگل، شمارہ ۱۳۵۹) ۔ ان میں گران سے تعلق رکھنے والے مندرجۂ ذیل جغرافی نام درج ہیں : قلعۂ بالا، قلعۂ زیر، اسکلۂ بالا، اسکلۂ زیر، ایلیجہ، وروشِ کبیر، وروشِ صغیر (یا وروشِ بزرگ و وروشِ کوچک)؛ تاہم ان دفاتر میں تحریر ہے کہ قلعۂ بالا، اصل شہر اور جگر دلن کی مضافاتی بستی میں واقع تین مساجد کے ملازمین کو تنخواہیں سرکاری خزانے سے ملتی تھیں ۔ اولیا چلبی (۶ : ۲۷۱، ۲۷۲) نے ۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۳ء میں اپنی سیاحتِ گران کا حال بیان کرتے ہوئے مسلمانوں کی کئی مساجد اور ان میں سے چند ایک کے بانیوں کے بارے میں اطلاعات فراہم کی ہیں ۔

دریاے ڈینیوب کے بائیں کنارے پر جگر دلن یا جگر دلن پارکنی (= "جگر چھیدنے والا"، "جگر چھیدنے والا قلعہ"، جس سے آگے چل کر ہنگاروی نام Párkány مأخوذ ہوا) کا مورچہ بھی قلعۂ گران سے متعلق تھا ۔ بعد ازآں اس سنجی میں جو جغرافی توسیع ہوئی وہاں جانے کا راستہ یہیں سے شروع ہوتا تھا ۔

بقول اولیا چلبی (۶ : ۲۷۳) لالا محمد پاشا ہی نے دریاے ڈینیوب کے دائیں کنارے پر گران کے بیرونی دفاعی استحکامات، یعنی سنتاماس Szentamás کا پہاڑی قلعہ، تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ اسی نے اس کا نام تپہ دلن (= سر چھیدنے والا) رکھا تھا (اسی نام کا ایک مقام البانیا میں بھی موجود تھا، قب تپہ دلن لی علی پاشا) ۔

تقریباً ۱۵۷۰ء سے ترکوں کا مرتب کیا ہوا گران کے گھروں کا ایک جائزہ بھی محفوظ چلا آتا

ہے (وی آنا، فہرست کرافٹ Krafft، عدد ccxc)۔ اس جائزے میں مسلمانوں اور ان سے کم تعداد میں کلیساے یونان کے پیرو مسیحیوں (Pravoslav؛ Orthodox) کو مالکان مکانات دکھایا گیا ہے، لیکن ان میں کسی ہنگروی کا نام نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں گران میں ہنگروی رہتے ہی نہیں تھے.

استرغون کی سنجق کا قیام ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں قلعہ فتح ہو جانے کے بعد عمل میں لایا گیا۔ اوّل اوّل ابتدائی طور پر یہ سنجق ڈینیوب کے دائیں کنارے پر واقع تقریباً تیس دیہات پر مشتمل تھی، لیکن پھر یہ ڈینیوب کے بائیں کنارے پر جگردلن کے مورچے سے باہر کی جانب پھیلنے لگی تا آنکہ سنجق بیگوں کی توسیعی سرگرمیوں کی بدولت اس کی حدود شمال اور مغرب میں دور تک پہنچ گئیں اور سنجق کا صدر مقام گران اصل انتظامی علاقے کی اندرونی سرحد پر نظر آنے لگا (ہنگری میں اسی نمونے کی توسیع کی اور مثالیں بھی ملتی ہیں، مثلاً صولنوق Ṣolnok (Szolnok)، اِستلنی بلغراد Istulni Belgbrad اور سگت Sigeth (Szigetvár) کی سنجقیں کہ ان میں سے ہر سنجق اپنے صدر مقام کے نام سے موسوم ہو گئی تو بتدریج یہ شہر بالآخر اصل انتظامی علاقے کی اندرونی سرحد پر آ گیا)۔ اسی طرح جو ''مالیاتی سرحد'' اور علاقائی انتظامیہ وجود میں آئی اسے آسٹرویوں نے، جو اب روز بروز قوت پکڑ رہے تھے، اور ہنگروی مملکت نے تسلیم نہیں کیا، جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ کئی دیہات دو مالکوں کو مالیہ ادا کرتے تھے۔ اس صورت حال کے باعث سولھویں صدی میلادی کے آخر سے بے شمار مناقشات پیدا ہوئے.

اس سنجق کے کئی مالیے کے رجسٹر (''تحریر'') استانبول میں محفوظ ہیں، بلکہ ایک رجسٹر، جو ۱۵۷۰ء سے شروع ہوتا ہے، برلن میں بھی ہے (برلن، پرشین سٹیٹ لائبریری، Pet. II، Nachtr. I)۔ برلن میں جو مالیے کا رجسٹر ہے وہ ہنگروی میں بھی دستیاب ہے (L. Fekete : *Az Esztergomi szandzsák 1570. évi adóösszeírása* [''رجسٹر مالیہ سنجق گران، بابت ۱۵۷۰ء''] بوڈا پسٹ ۱۹۴۳ء)۔ اس رجسٹر کی رو سے سنجق میں بارہ ''وروش'' یعنی شہر تھے، تین سو بیسٹھ دیہات (قریے) اور ترانوے مزروعہ اراضی کے متروک قطعات (puszta، مزرعہ)، جن کے گھروں (خانہ) کی مجموعی تعداد ۶۰۲۴ تھی۔ متعدد دیہات دو آقاؤں کو مالیہ ادا کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ گران کے اسقف اعظم نکولاس اولاہ Nikolaus Oláh نے ۱۵۸۰ء کے لگ بھگ نیارھد Nyárhid نام کی بستی کے نواح میں ترکوں کی مزید پیش قدمی کو روکنے کی خاطر ایک قلعہ تعمیر کرایا (اجوار Újvár، بعد ازآں ارسک اجوار Érsekújvár، جرمن : Neuhäusel)، جس کا محل وقوع ترکی سنجق کے تقریباً بیچوں بیچ تھا۔ ۱۰۷۴ھ/۱۶۶۳ء میں جب ترکوں نے نیو ہاؤسل Neuhäusel فتح کر لیا تو سنجق گران کے متعدد دیہات کا الحاق نیو ہاؤسل / اجاور کی نوساختہ بیگلک سے کر دیا گیا۔ ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء میں ''قیصریوں'' کے ہاتھوں گران کی حتمی تسخیر کے بعد گران کی حیثیت بطور سنجق ختم ہو گئی.

(L. Fekete)

⊗ **اِسْتِسْقاء** : (پانی طلب کرنا)۔ امساکِ باران کی صورت میں بارش کی دعا، جس میں دو رکعت نماز باجماعت ادا کی جاتی ہے۔ صلوۃ استسقاء حدیث سے ثابت ہے۔ البخاری، ابواب الاستسقاء، میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ استسقاء ادا کی اور جیسا کہ ان ابواب میں مذکور ہے آپؐ نے لوگوں (ابواب ۳، ۱۱) حتی کہ مشرکین کی درخواست (باب ۱۲) پر بھی بارش کے لیے دعا فرمائی، بلکہ قحط کے آثار کو دیکھتے ہوئے خود

بھی (باب ۲) ۔ پھر یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے مختلف موقعوں پر طرح طرح سے یہ دعاء کی ہے، مثلاً خطبۂ جمعہ میں (باب ۸)، یا بر سر منبر (باب ۷)، علٰی ھٰذا آبادی سے باہر کھلے میدان میں (ابواب ۱۵ و ۱۶)، جہاں آپ قبلہ رو ہو کر اوّل تحویلِ ردا کرتے، یعنی اپنی چادر کے دائیں کنارے کو بائیں اور بائیں کو دائیں سے بدل دیتے (ابواب ۱۷ و ۱۸)، پھر دو رکعت نماز ادا کرتے اور اس میں بلند آواز سے قراءت فرماتے (ابواب ۱۶ و ۱۷) ۔ آپ نے دعاے استسقاء میں ہاتھ بھی اٹھائے ہیں (باب ۲۰)، بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ آپ نے ہاتھ اٹھائے ہیں تو صرف اسی دعاء میں (۲۱).

صلوۃ استسقاء کی مروّجہ شکل یہ ہے کہ کسی امام کی اقتداء میں نماز کے بعد بارش کے لیے دعاء کی جائے ۔ احادیث میں دعاے استسقاء کے الفاظ بھی مذکور ہیں، دیکھیے البخاری، ابواب الاستسقاء، ۲۲؛ النّسائی: سنن، کتاب الاستسقاء، جس میں صلوۃ استسقاء اور اس میں دعاء کا تفصیلی بیان موجود ہے، ص ۱۵۳ تا ۱۶۳؛ نیز دیکھیے الدّارمی: سنن، صلوۃ الاستسقاء اور ابن ماجہ: ابواب صلوۃ الاستسقاء اور دعاء فی الاستسقاء، جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلعم نے اس موقعے پر تواضع، انکسار اور خشوع و خضوع کے ساتھ ساتھ ٹھہر ٹھہر کر دو رکعتیں پڑھیں جیسے عید میں .... ایک روز آپ استسقاء کے لیے نکلے ہمارے ساتھ دو رکعتیں ادا کیں بغیر اذان اور بغیر اقامۃ کے ۔ پھر خطبہ دیا اور دعاء کی قبلہ رو ہو کر ہاتھ اٹھائے اور اپنی چادر کو دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں بدل دیا ۔ (خرج متواضعًا متبذّلًا متخشّعًا مترسّلًا متضرّعًا فصلّی رکعتین کما یصلّی فی العید... خرج یومًا یستسقی فصلّی بنا رکعتین بلا اذان و لا اقامۃ ۔ ثم خطبنا و دعا اللّٰہ و حوّل وجہہ نحو القبلۃ رافعًا یدیہ، ثم قلب رداءہ الأیمن علی الأیسر و الأیسر علی الأیمن) ۔ ایک دعاء کے الفاظ ہیں: اللّٰھم استغثنا غیثًا ھنیئًا مریئًا طبقًا غدقًا عاجلًا غیر رائث = اے اللّٰہ ہمیں بارش دے اچھی چھائی ہوئی بکثرت بعجلت بغیر تاخیر کے (حوالۂ مذکور) ۔ ایسے ہی امام محمد الباقرؒ سے روایت ہے: [کان] یصلّی الاستسقاء رکعتین و یستسقی و ھو قاعد و قال بدأ بالصلوۃ قبل الخطبۃ و جھر بالقراءۃ (القمی: من لا یحضرہ الفقیہ، کتاب الصلوۃ) ۔ امام جعفر الصادق فرماتے ہیں: کان رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و علی آلہ و سلّم اذا استسقی قال اللّٰھم اسق عبادک و انشر رحمتک الی بلادک المیتۃ (حوالۂ مذکور).

یہ خیال کہ صلوۃ الاستسقاء واجب ہے صحیح نہیں، البتہ سنّت ضرور ہے ۔ اسی طرح اس کی ادائیگی میں نہ صبح کی قید ہے، نہ کسی خاص لباس کی (ضرورت ہے تو صرف خضوع و خشوع اور اللّٰہ تعالٰے کے حضور تضرّع کی)، نہ دو خطبوں، نہ کسی روحانی یا جسمانی ریاضت، نہ کسی خاص گانے اور نغمے کی ۔ صلوۃ استسقاء کا کسی مشرکانہ رسم سے کوئی تعلق نہیں، نہ کسی مسلمان کو ایسا کوئی خیال آ سکتا ہے ۔ اسلام میں "یہود، نصارٰی اور مجوس کو بھی کسی کھلی جگہ میں نمازِ استسقاء پڑھنے کی اجازت ہے ۔ اگر وہ ایسا کریں تو مضائقہ نہیں، لیکن نماز میں ناقوس بجانے یا کوئی اور خلافِ شرع رسم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے"؛ چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں: لا یمنع الیھود و لا المجوس ولا النصاری من الخروج الی الاستسقاء للدّعاء فقط و لا یباح لھم اخراج ناقوس ولا شئ یخالف دین الاسلام = یہود و نصارٰی کو استسقاء کے لیے خروج میں کوئی ممانعت نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ صرف دعاء کے لیے؛ انھیں ناقوس نکالنے کی اجازت ہے نہ کسی ایسی شے کی جو دین اسلام کے خلاف ہو.

صلوٰۃ استسقاء کے بارے میں مذاہب اربعہ کے درمیان اختلافات کے لیے دیکھیے عبدالرحمٰن الجزائری: کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ، جزو اوّل، قسم العبادات، ص ۳۰۸ تا ۳۲۳۔ مختصراً یہ کہ اسلام نے انسان کی اس جائز خواہش کو کہ رزق کی خاطر اللہ تعالیٰ کے حضور طلب باران کی دعاء کرے ہر قسم کے کفر و شرک سے پاک رکھا ہے، خواہ دوسری قوموں یا ایامِ قدیمہ میں لوگوں کا اس بارے میں کچھ بھی عمل رہا ہو [مثلاً دیکھیے آآ، ترکی، بذیل مادّہ، جہاں دعاء استسقاء سے متعلّق بعض ایسی رسموں کا ذکر ہے، جو اناطولو کے عوام میں رائج رہی ہیں]۔

مآخذ: (۱) کتب حدیث؛ (۲) النّووی: المجموع؛ (۳) ابن حزم: المحلّی؛ (۴) الشوکانی: نَیل الاوطار؛ (۵) Goldziher، در *Rev. de l'hist. des Rel.*، ۵۲ (۱۹۰۵ء): ۲۲۶ تا ۲۲۹؛ (۶) وهی مصنّف، در *Oriental. Studien Th. Noldeke...gewidmet*، ۱: ۳۰۸ تا ۳۱۲؛ و در *Der Islam*، ۶: ۳۰۳؛ (۷) Narbeshuber: *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*، لائپزگ ۱۹۰۷ء، ص ۲۶ تا ۲۹؛ (۸) A. J. Wensinck: *Mohammed en de Joden te Media*، لائڈن ۱۹۰۸ء، ص ۱۴۰ ببعد؛ (۹) Juynboll: *Handb. des islām. Gesetzes*، ص ۹۳؛ (۱۰) Biarnay: *Etude sur le Dialecte des Bettioua*، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۲۳۱ تا ۲۳۳؛ (۱۱) Doutté: *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*، الجزائر ۱۹۰۹ء، ص ۵۸۲ تا ۵۸۸؛ (۱۲) آآ، طبع لائڈن، بذیلِ مادّہ؛ (۱۲) آآ، ترکی، بذیل مادّہ (اضافہ از پر تو نذیلی بوراتاو)؛ (۱۳) ابن حجر: بلوغ المرام؛ (۱۴) عبد الرحمٰن الجزائری: کتاب الفقہ، شرکت لی الطباعۃ، مصر۔

(سیّد نذیر نیازی)

اِسْتِصْحاب: ایک فقہی اصطلاح؛ لغوی معنی: باقی رکھنا، یعنی از روے استدلال یہ طے کرنا کہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علیٰ حالہٖ قائم رہے تا آنکہ تبدیلی حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے۔ یہ گویا وہ دلیل عقلی ہے جس کی بناء نہ نص پر ہے، نہ اجماع پر اور نہ قیاس پر — جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے: هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ دَلِيلٍ لَا يَكُونُ نَصًّا وَ لَا إِجْمَاعًا وَ لَا قِيَاسًا (الاحکام، ۴: ۱۶۱)۔ استدلال کی دو قسمیں ہیں: ایک استدلال منطقی، جس کو مثلاً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا سب سے بڑا جزو ہے رضامندی، جسے اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ ایک ایسا قول ہوگا جس کے ساتھ ایک دوسرا قول بھی تسلیم کرنا پڑے گا اور وہ یہ کہ بیع کا سب سے بڑا جزو ہے رضامندی، کیونکہ یہ منطقی نتیجہ ہے قول اوّل کا، جس پر از روے عقل کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اور جسے اس لیے من و عن صحیح ماننا پڑے گا؛ اس کی دوسری قسم ہے استدلال عقلی، جسے اصطلاحاً استصحاب الحال کہا جاتا ہے اور جس کی تعریف یوں کی جائے گی کہ یہ وہ دلیل عقلی ہے کہ اگر کوئی اور دلیل (یعنی نصّ، اجماع یا قیاس کی) موجود نہیں تو پھر اسی سے کام لیا جائے، مثلاً اس صورت میں جب کسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو باقی رکھنا مقصود ہے (جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) حتّٰی کہ حالات بدل جائیں۔ امام الشافعی کے متبعین میں سے اکثر، مثلاً المزنی، الصّیرفی اور الغزالی، ایسے ہی امام احمد ابن حنبل اور ان کے اکثر پیرو اور اسی طرح شیعۂ امامیہ خاص خاص صورتوں میں استصحاب کے قائل ہیں؛ البتہ احناف میں سے بعض کو اور متکلّمین کی ایک جماعت کو اس سے انکار ہے۔

ابن قیم نے استصحاب کی تعریف ان الفاظ میں کی

ہے: اس سے مراد ''جو ثابت ہے اس کا اثبات اور جس کی نفی ہو چکی ہے اس کی نفی کو قائم رکھنا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں'' (اِسْتِدَامَةُ اِثْبَاتِ مَا کَانَ ثَابِتًا اَوْ نَفْیِ مَا کَانَ مَنْفِیًّا وَ ھُوَ ثَلَاثَةُ اَقْسَام۔ اعلام الموقعین، ۱: ۲۹۳، ادارة الطباعة المنیریہ، مصر): (۱) اِسْتِصْحَابُ الْبَرَاْۃِ الْاَصْلِیَّہ یا بقول الخضری اِسْتِصْحَابُ حُکْمِ الْعَقْلِ بِالْبَرَاْۃِ الْاَصْلِیَّۃِ قَبْلَ الشَّرْعِ؛ (۲) اِسْتِصْحَابُ الْوَصْفِ الْمُثْبِتِ الشَّرْعِیِّ حَتّٰی یَثْبُتَ خِلَافُہ یا جیسا کہ الخضری میں ہے: اِسْتِصْحَابُ حُکْمٍ دَلَّ الشَّرْعُ عَلٰی ثُبُوْتِہٖ وَدَوَامِہٖ اور (۳) اِسْتِصْحَابُ حُکْمِ الْاِجْمَاعِ فِیْ مَحَلِّ النِّزَاعِ۔ الخضری نے قسم ثانی کو اِسْتِصْحَابُ الْعُمُوْمِ اِلٰی اَنْ یَرِدَ التَّخْصِیْص و اِسْتِصْحَابُ النَّصِّ اِلٰی اَنْ یَرِدَ النَّسْخ کہا ہے، دیکھیے الخضری: اصول الفقہ، ص ۳۴۴؛ البتہ المحمصانی (فلسفۂ شریعت اسلام، ص ۱۴۴) نے الخضری کی قسم ثانی کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا ہے: (ا) اِسْتِصْحَابُ النَّصِّ اِلٰی اَنْ یَرِدَ النَّسْخ اور (ب) اِسْتِصْحَابُ الْعُمُوْمِ اِلٰی اَنْ یَرِدَ التَّخْصِیْص اور قسم ثانی کو استصحاب الماضی بالحال بھی کہا ہے: لہذا المحمصانی کے نزدیک استصحاب کی ایک پانچویں قسم بھی ہے، یعنی اِسْتِصْحَابُ الْمَقْلُوْب یا اِسْتِصْحَابُ الْحَالِ بِالْمَاضِیْ۔

قسم اول (استصحاب البرأة الاصلیہ) کا مطلب ہے برأة کو باقی رکھنا ان معنوں میں کہ کسی شخص پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی جب تک کوئی دلیل شرعی اسے اس کا ذمہ دار نہ ٹھیرائے: لہذا علمائے اصول اور فقہ میں سے بعض، مثلاً حنفیہ، کی رائے ہے کہ اندریں صورت استصحاب ''دفع'' کے لیے ہے نہ کہ ''ابقاء'' کے لیے۔

قسم ثانی (استصحاب الوصف المُثْبِت الشرعی حتی یثبت خلافہ) سے مطلوب ہے کسی ایسی کیفیت کو جو شرعاً ثابت ہے قائم اور برقرار رکھنا تاوقتیکہ اس میں تبدیلی ثابت نہ ہو جائے۔ یوں ماضی کا حکم حال میں باقی رکھا جاتا ہے جسے المحمصانی نے استصحاب الماضی بالحال سے تعبیر کیا ہے۔ بقول ابن قیم الجوزیۃ (دیکھیے اعلام الموقعین) یہ استصحاب ایک حجت ہے جب تک اس کی نفی کسی دوسری حجت سے نہ ہو جائے، مثلاً نکاح کے معاملے میں کہ جب تک اس کی نفی نہ ہو جائے باقی رہے گا.

قسم ثالث (استصحاب حکم الاجماع فی محل النزاع) کے بارے میں علمائے اصول کی دو رائیں ہیں۔ بعض کے نزدیک حکم اجماع حجت ہے، مثلاً المُزنی، الصیرفی، ابن شاقلا اور ابو عبداللہ الرّازی وغیرہ کے نزدیک۔ بعض اسے حجت تسلیم نہیں کرتے، مثلاً ابو حامد، ابوالطیّب اور قاضی ابو یعلی وغیرہم: لیکن اس اختلاف میں دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ جس اجماع کے بارے میں نزاع ہے اس کی صورت کیا تھی۔ گویا اس میں فیصلہ کن امر خود اس اجماع کی نوعیت ہے کہ اسے حجت سمجھا جائے یا نہیں۔

رہا استصحاب العموم الی ان یرِدَ تخصیص و استصحاب النص الی ان یرد نسخ (الخضری، دیکھیے اوپر)، جسے المحمصانی (ص ۱۴۴) نے دو شقوں، یعنی استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص اور استصحاب النص الی ان یرد النسخ، میں تقسیم کر دیا ہے: سو شق اول سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی وجہ تخصیص موجود نہیں تو حکم عام کی عمومیت برقرار رہے گی۔ بالفاظ دیگر عام نص کا حکم عام ہی ہوگا تاوقتیکہ کوئی دوسری نص بعض افراد کی تخصیص نہ کر دے: لہذا یہ جائز نہ ہوگا کہ ایک ایسے حکم دیں جو عام ہے بلا وجہ کوئی استثناء کر دی جائے

شق ثانی کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی نص ہے اس کا حکم علی حالہ باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دوسری نص اسے منسوخ نہ کر دے.

استصحاب القلوب یا استصحاب الحال فی الماضی سے (جو المحمصانی کے نزدیک استصحاب کی پانچویں قسم ہے) مطلب ہے کسی ایسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو جو زمانۂ حال میں ثابت ہے زمانۂ ماضی میں بھی ثابت ٹھیرانا، مثلاً ہمارے سامنے ایک مروّج الوقت دستوری ضابطہ ہے اور سوال یہ کہ آیا یہ ضابطہ حضور رسالتمآب صلعم کے زمانے میں بھی مروّج تھا تو اس کا جواب اثبات میں ہو گا تاوقتیکہ ہمیں اس کے خلاف کوئی دلیل مل جائے؛ لیکن بقول المحمصانی اس قسم کے استصحاب کو دلیلِ ترجیحی ٹھیرانا غلط ہوگا.

یہاں ضمناً ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شریعتِ اسلامی کیا شرائعِ قبلِ اسلام کی ناسخ ہے؟ علمائے اسلام مثلاً الآمدی نے اس مسئلے پر طویل بحث کی ہے (الاحکام، ۴: ۱۸۷) - اس کا جواب یہ ہے کہ سوائے ان احکام کے جن کو شریعتِ اسلام نے برقرار رکھا باقی سب احکام منسوخ تصور ہوں گے - علمائے اصول کا یہی قول ہے.

سطورِ بالا سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ استصحاب الحال سے فقہاء کی مراد کیا ہے؛ مختصراً یہ کہ جو امر جس حالت میں ہے اور از روئے شرع بھی اس کے لیے ایک خاص حکم ہے، اسے علی حالہ باقی رکھا جائے گا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس حالت میں تغیر واقع ہو گیا ہے - ایسے ہی جس امر کے حکم کی نہ نفی ثابت ہے، نہ بقاء تو استصحاب الحال کا تقاضا ہے کہ اسے برقرار رکھا جائے، کیونکہ اس دوسری حالت کے باعث اس کا وجود قائم رکھنا فرض ہو جاتا ہے جب تک اس میں تبدیلی کی کوئی دلیل نہ مل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا، جیسے مثلاً مفقود الخبر کا معاملہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم وہ زندہ ہے یا مردہ، لہٰذا اسے زندہ ہی ماننا فرض ٹھیرتا ہے جب تک اس کی موت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے - پس استصحاب الحال میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ حکم اور حال میں ربط تلاش کیا جائے، یعنی حال کو ربط دیا جائے تو اس حکم سے جو یقینی ہے، لہٰذا یہ بھی ایک طریق ہے حجت اور برہان کے ذریعے احکام کو قائم کرنے کا، اگرچہ مشروط بہ شرائط، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے - البتہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی اساس ہے "ظن"، ان معنوں میں جب ظن کا تقاضا ابقائے حکم ہو، جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے: ما تحقق وجوده و عدمه في حالة من الاحوال فانه يستلزم ظن بقائه و الظن حجة متبعة في الشرعيات (جس کا وجود اور عدم کسی حالت میں متحقق نہ ہو سکے تو ظناً اس کو باقی رکھنا لازم آتا ہے اور ظن حجة متبعہ ہے شرعیات میں (الآمدی: الاحکام، ۴: ۱۷۲).

مآخذ: (۱) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبع المعارف، مصر ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء؛ (۲) الغزالی: المستصفی، مطبع امیریہ، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۳) ابوزہرۃ: ابن تیمیۃ، طبع اوّل، دارالفکر العربی؛ (۴) ابن القیّم الجوزیۃ: اعلام الموقعین، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ؛ (۵) الخضری: اصول الفقہ، طبع ثالث، مطبعۃ الاستقامۃ، قاہرۃ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۸ء؛ (۶) المحمصانی: فلسفۂ شریعتِ اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۷) السیوطی: الاشباہ و النظائر، مطبع مصطفی محمد، ۱۹۳۶ء؛ (۸) ابن النجیم: الاشباہ والنظائر، مطبعۃ حسینیۃ مصریۃ، ۱۳۲۲ھ؛ (۹) الکاظمی: عناوین الاصول، بغداد ۱۲۷۳ھ؛ (۱۰) I. Goldziher: *Das Prinzip des Istiṣḥāb in der Muhammedan. Gesetzwissenschaft*، در *The Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl.*، ۱: ۲۲۸ تا ۲۳۶.

(Th. W. Juynboll [و سیّد نذیر نیازی])

⊘ **اِسْتِصْلاح** : طلبِ مصلحت؛ استحسان سے ملتا جلتا وضعِ احکام کا ایک طریق، جس کی بناء استحسان ہی کی طرح ترکِ قیاسِ ظاہر پر ہے اور جس میں اور مصالحِ مرسلہ (رکّ بآں) میں نہایت قریب کا تعلّق ہے، اس لیے کہ استصلاح کا تصوّر اگرچہ مصالحِ مرسلہ سے متأخر ہے، مگر بطور ایک دلیل فقہی مصالحِ مرسلہ ہی سے ماخوذ ہے، لہٰذا بہ نسبت استحسان زیادہ محدود، زیادہ معیّن اور زیادہ مسلّم۔ یہی وجہ ہے کہ بہ نسبتِ استحسان اس کی مخالفت بھی بہت کم ہوئی۔ فقہاے اسلام اس رائے میں تو متفق ہیں کہ شریعت نے ہر امر میں مصالحِ عوام اور رفاہیتِ خلق کا خیال رکھا، لیکن اختلاف ہے تو اس میں کہ اگر شریعت کسی معاملے میں خاموش ہے، یعنی دلائل شرعیہ کی رو سے اس کی مصلحت واضح نہیں ہوتی، تو کیا اس صورت میں مصالحِ عامّہ سے استصواب کرنا جائز ہوگا، جس میں ظاہر ہے کہ ہم اپنی عقل و فکر اور تجربے ہی سے کام لیں گے۔ یہ گویا استدلال کی وہ شکل ہے جسے رعایت المصلحۃ کہتے ہیں اور جسے امام مالک نے جائز رکھا، مگر مصالحِ مرسلہ کے نام سے ایک نئی دلیلِ فقہی بھی وضع کی؛ چنانچہ استحسان کی بعض شکلیں ایسی بھی ہیں جن کی تعریف بعض مالکی فقہاء یوں کرتے ہیں کہ اس سے مقصود ہے: اَلْاِلْتِفَاتُ اِلَى الْمَصْلَحَةِ وَالْعَدْلِ — مصلحت عامّہ اور عدل کا لحاظ رکھنا (المحمصانی، فلسفۂ شریعت اسلام، ص ۱۳۸)؛ لہٰذا استصلاح کا دارومدار بھی استحسان کی طرح قیاسِ خفی پر ہے اور اس کی اساس یہ کلیہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ سر تا سر مصلحت ہے، سر تا سر عدل اور سر تا سر احسان۔ اس سلسلے میں حدیث لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْاِسْلَامِ کو بھی پیش کیا جاتا ہے، جو مسند امام احمد ابن حنبل، موطّا اور مستدرک میں موجود ہے اور جسے علماے حدیث نے حسن ٹھہرایا ہے اور جس نے گویا ایک اصولِ فقہی کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ مزید یہ کہ اسے فقہاے امامیہ نے بھی صحیح مانا ہے (دیکھیے مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْهُ، ۳ : ۱۳۲)، جیسا کہ ابو جعفر امام محمد باقرؓ نے اسے روایت کیا۔ بقول نجم الدین الطّوفی، جو اگرچہ مذہب حنبلی کے پیرو ہیں، لیکن جنھوں نے اپنے رسالے المصالح المرسلۃ میں استصلاح کی اس شدّ و مدّ سے حمایت کی ہے کہ اس لحاظ سے انھیں ائمۂ فقہ میں ایک مستقل درجہ حاصل ہے، اگر نصّ یا اجماع کا مصلحت یا وقت سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نصّ اور اجماع پر ترجیح دی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں سمجھا یہ جائے گا کہ نصّ اور اجماع کا تعلّق کسی خاص مصلحت یعنی وقتی خصوصیت سے تھا۔ حالانکہ یہ بات کسی خاص نصّ اور خاص اجماع کے بارے ہی میں کہی جا سکتی ہے اور وہ بھی بتأمّل۔ بہر حال اگر الطّوفی کی یہ تصریح قبول کر لی جائے تو استصلاح کا دائرہ امام مالک کے اصول المصالح المرسلۃ سے زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ اندریں صورت اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عبادات اور معتقدات تو ہر لحاظ سے نصّ اور اجماع پر موقوف ہیں، لیکن معاملات دنیوی مصالح عامّہ سے وابستہ؛ لہٰذا اگر کسی دنیوی مسئلے کے بارے میں شریعت خاموش ہے تو مصلحت عامّہ سے استصواب کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ سیاسی اور معاشری مصالح کا معیار ہے رسم و رواج، عقل اور استدلال؛ مگر یہاں یہ نہایت صحیح اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب سارا قانونِ شریعت مصالح انسانی کا ممد و معاون ہے تو کیا رعایت المصالح کے باوجود، جو گویا ہر حکم میں مضمر ہے، استصلاح کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ امام ابن تیمیہ کہتے ہیں: القول الجامع ان الشریعۃ لاتہمل مصلحۃ قط بل ان اللہ تعالٰی قد اکمل ہذا الدین واتمّ النعمۃ . . . لکن ما اعتقدہ

العقل المصلحة و ان کان الشرع لم یرو به فاحد الامرین لازمٌ له۔ امّا ان الشارع دل علیه من حیث لم یعلم ھٰذا الناظر او انه لیس بمصلحة و اعتقده مصلحة (مجموعہ الرسائل و المسائل، بحوالہ ابو زہرۃ: ابن تیمیة، ص ۱۹۶) اور جس کا مفاد یہ ہے کہ شریعت نے مصلحت کو نظر انداز نہیں کیا۔ اگر عقل انسانی یہ خیال کرتی ہے کہ اس کی نظر کسی ایسی مصلحت پر ہے جس کا شریعت نے لحاظ نہیں رکھا تو یہ مصلحت یا تو پہلے ہی سے شریعت میں موجود ہوگی یا وہ ایک خیالی مصلحت ہے، جس کا حقیقت سے کوئی تعلّق نہیں۔ دراصل امام صاحب یہ دیکھ رہے تھے کہ فرمانروایانِ وقت اور عام انسان استصلاح کے بہانے سے خود قانون ساز بن بیٹھے ہیں۔ انہیں ڈر تھا کہ اگر رعایت المصالح کے پیشِ نظر قانون سازی میں عقل و استدلال کو مدارِ بحث ٹھہرا لیا گیا تو امت جادۂ شریعت سے دور ہٹ جائے گی، بالخصوص اس لیے کہ اگر ذہن انسانی مصلحتوں سے کام لینا شروع کر دے تو یہ بھی امکان ہے کہ بآسانی غلطیوں کا شکار ہو جائے۔ پھر یہ خطرہ اس صورت میں اور بھی بڑھ جاتا ہے جب نصّ اور مصلحت میں بظاہر کوئی مطابقت نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مذہبِ ظاہری (رکّ بآں) نے صرف نصّ ہی کو دلیل شرعی تسلیم کیا ہے، گو یہ بجائے خود ایک انتہا پسندانہ موقف ہے۔ امام الشافعی نے بھی استصلاح سے بحث نہیں کی، لیکن استحسان کی مخالفت میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے تو یہی مترشّح ہوتا ہے کہ انہیں استصلاح سے بھی کہ ایک قیاس خفی ہے، اختلاف ہوتا؛ ثانیاً امام صاحب کے زمانے میں ابھی اس اصطلاح کا چرچا بھی نہیں ہوا تھا۔ الخضری کے نزدیک قیاسِ خفی کی اس شکل کو استصلاح سے تعبیر کیا تو امام الغزالی نے (اصول الفقه، ص ۳۰۳)۔ المستصفی میں امام صاحب نے استصلاح سے بحث کرتے ہوئے یہ رائے قائم کی ہے کہ رعایت المصلحة کا سوال اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس مصلحت کا لحاظ رکھا جا رہا ہے وہ ضروری اور قطعی اور مفاد جماعت کے عین مطابق ہے، گو بظاہر نصّ کے خلاف؛ مثلاً کفار کی ایک جماعت مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا کر حملہ آور ہوتی ہے۔ اب یہ امر کہ مسلمانوں کو قتل کریں نصًا ممنوع ہے، لیکن اس صورت میں تقاضائے مصلحت یہ ہے کہ ان کے قتل سے دریغ نہ کیا جائے ورنہ کفار کامیابی سے آگے بڑھتے ہوئے سب مسلمانوں کو قتل کر ڈالیں گے؛ لہٰذا امام صاحب کے نزدیک یہاں مصلحت سے کام لینا جائز ہے، کیونکہ یہ مصلحت قطعی بھی ہے اور کلّی بھی اور مفاد جماعت کے عین مطابق۔ ورنہ یوں تو شریعت نے رعایة المصلحة کا، جو گویا ضد ہے دفع المفسدة کی، ہر امر میں التزام رکھا ہے، لہٰذا بجز چند مستثنیات کے امام صاحب کو رعایت المصلحة سے کام لینے میں تامل تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ان مستثنیات میں استصلاح کی حیثیت قیاس کی ہو جاتی ہے، اس لیے اگر کوئی مصلحت قیاس کے عام طریقے سے مستنبط نہیں ہوتی تو اس کا فیصلہ بدلائل کر لیا جائے بشرطیکہ ان دلائل میں نصّ سے تجاوز نہ ہونے پائے۔ اس سے امام صاحب کو صرف اس امر کی پیش بندی مقصود ہے کہ ہم اپنی عقل اور مصلحت کے عذر میں شریعت سے انحراف نہ کرنے لگیں، کیونکہ شریعت سر تا سر مصلحت، سر تا سر خیر اور سر تا سر عدل و احسان ہے۔ ارشاد باری تعالٰی ہے: اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ ...... وَ یَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (۱۶ [النّحل]: ۹۰)۔ پس ثابت ہوا کہ فلاحِ عامّہ ہو یا اصلاحِ خلق، کوئی مصلحت ایسی نہیں جو شریعت میں پہلے سے موجود نہیں۔

پھر ہر حکم میں علت اور مصلحت کی تلاش ضروری ہے ورنہ قیاس ناممکن ہو جائے گا (قیاس ایک مسلمہ فقہی اصول ہے، جس میں اگرچہ مذہب ظاہری اور شیعۂ امامیہ کو اختلاف ہے، لیکن جو جمہور فقہاے اسلام اور شیعۂ زیدیہ کے نزدیک قابل قبول ہے)؛ لہذا ماننا پڑے گا کہ استصلاح کا دار و مدار مصالح مرسلہ پر ہے، جس میں ان تمام شرائط کا لحاظ رکھنا ہوگا جو رعایت المصلحۃ کے لیے ضروری ہیں تاکہ وضع احکام میں ہمارا قدم حدود شریعت سے تجاوز نہ کر جائے۔ پھر اگر استصلاح کو بھی قیاس خفی کی حیثیت دے دی جائے تو مضائقہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں نہ تو اس سے نص اور اجماع کی نفی ہوگی نہ کسی مصلحت کے نظر انداز ہونے کا امکان باقی رہ جائے گا، بالخصوص جب ہم یہ بھی سمجھ لیں کہ مصلحت کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں، جو بقول امام ابن تیمیہ شریعت کے ہر حکم میں مضمر ہے۔ امام الغزالی (المستصفی، ۱ : ۲۸۵) کے نزدیک مصلحت کی تین صورتیں ہیں: ایک وہ جو شرعًا معتبر ہے (شَہِدَ الشَّرْعُ لاعْتِبَارِھا)؛ دوسری وہ جو شرعًا باطل ہے (شَہِدَ الشَّرْعُ لِبُطْلَانِھا) اور تیسری وہ جس کو شرع نے نہ معتبر ٹھیرایا نہ باطل (لم یَشْہَدِ الشَّرْعُ لا لِبُطْلَانِھا و لا لاعْتِبَارِھا)۔ اب معتبر تو حجت ہے اور باطل ناقابل قبول، کیونکہ اس کا لحاظ رکھا گیا تو شریعت کے حدود اور نصوص سب بدل جائیں گے؛ البتہ ہمارے لیے قابل غور وہ تیسری قسم ہے جس کے بارے میں گویا شریعت خاموش ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصلحت ہے کیا؟ بظاہر مصلحت عبارت ہے جلب منفعت اور دفع مضرت سے اور اس کا تعلق ہے مقاصد انسانی سے تاکہ ان کا حصول بہترین طریق پر ہوتا رہے؛ لیکن امام صاحب کے نزدیک مصلحت سے مراد ہے لوگوں کے ہاتھوں مقاصد شرعی کی حفاظت (المحافظۃ علی مقصود الشرع) اور وہ یوں کہ ان کا دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کی نسل اور ان کا مال محفوظ رہے (اَنْ یَحْفَظَ عَلَیْہِمْ دِیْنَہُمْ وَ نَفْسَہُمْ وَ عَقْلَہُمْ وَ نَسْلَہُمْ وَ مَالَہُمْ) (دیکھیے حوالۂ مذکور)؛ لہذا ہر وہ بات جس سے اس اصول کا اثبات ہوتا ہے مصلحت ہے اور جس سے اس کی نفی ہوتی ہے وہ مفسدہ۔ اس کے بعد وہ ایک طویل بحث کرتے ہوئے بالآخر یہ نتیجہ قائم کرتے ہیں کہ رعایت مصالح کا جواز بھی اسی اصول کے تحت ممکن ہے ورنہ کہنا پڑے گا: مَنِ اسْتَصْلَحَ فَقَدْ شَرَعَ (ص ۱۳۵) — جیسے استحسان کے بارے میں امام الشافعی نے کہا تھا: مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ؛ چنانچہ یہی مسلک ہے جسے امام صاحب کے بعد دوسرے شافعی فقہاء، مثلاً البیضاوی، الآمدی، السُّبکی اور البنانی وغیرہم نے اختیار کیا، حتّٰی کہ امام ابن تیمیہ کو بھی مصالح مرسلہ کا اس حد تک قائل ہونا پڑا کہ اگر اس طرح مجتہد کو کوئی مصلحت راجحہ حاصل ہوتی ہے اور شریعت میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں (اَنْ یَرَی الْمُجْتَہِدُ اَنْ یَجْلِبَ ھٰذَا الْفِعْلُ مَصْلَحَۃً رَاجِحَۃً وَ لَیْسَ فِی الشَّرْعِ مَا یَنْفِیْہِ — مجموع الرسائل، بحوالۂ ابوزہرہ: ابن تیمیۃ، ص ۴۹۵)۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ استصلاح کی بنیاد چونکہ مصالح مرسلہ پر ہے اس لیے امام صاحب کو بھی اس پر اعتراض نہ ہوگا بشرطیکہ ہم اسے ایک مثبت، محدود اور معین شکل دے سکیں۔ مگر اس صورت میں استصلاح کی بحث دراصل مصالح مرسلہ کی بحث ہو جاتی ہے، جس سے یہاں اعتناء کیا گیا ہو، بس یہ کہ امام الغزالی اور دوسرے شافعی فقہاء نے یہ اصطلاح مصالح مرسلہ ہی کے پیش نظر اختیار کی۔ استحسان کی طرح وہ استصلاح کو بھی مستقل دلیل فقہی نہیں مانتے تھے، اس لیے کہ جب استصلاح کی حیثیت محض ایک قیاس خفی کی ہے تو کیا ضرورت ہے کہ قیاس کے ہوتے ہوئے ایک

نئی دلیل وضع کی جائے۔ اسے ایک نئی دلیل مانا ہے تو جیسا کہ عام طور پر خیال ہے، مذہب مالکی نے؛ لیکن یہاں بھی دیکھنے کی بات یہ ہے کہ امام مالک کے زمانے میں، بلکہ ان کے بعد دیر تک، استصلاح کا نام کہیں سننے میں نہیں آیا۔ یہ اصطلاح امام صاحب کی وضع کردہ ہے نہ ان کے شاگردوں کی۔ امام صاحب نے جس امر سے بحث کی ہے وہ رعایت المصلحة ہے، جس کی بنا پر مصالح موسلہ کا اصول قائم ہوا؛ تاہم بقول الآمدی امام صاحب کی توجہ ہر مصلحت پر نہیں ہوتی بلکہ ایسے مصالح پر جو ضروری اور کلی اور قطعی ہیں (لَمْ یَقُلْ بِذٰلِکَ فِی کُلِّ مَصْلَحَةٍ بَلْ فِیمَا کَانَ مِنَ الْمَصَالِحِ الضَّرُورِیَّةِ الْکُلِّیَّةِ الْحَاصِلَةِ الْقَطْعِیَّةِ — الاحکام، ۳ : ۲۱۰)؛ چنانچہ یہ قول کہ خاص خاص صورتوں میں تازہ کھجوروں کا، جو ابھی درخت سے نہیں اتریں، پختہ کھجوروں کے عوض بیچنا جائز ہے (المدوّنة، کتاب العرایا، قاہرة ۱۳۲۳ھ، ۱۰ : ۹۰ ببعد) — حالانکہ ایسا سودا شرعاً جائز نہیں — اگرچہ امام صاحب سے منسوب ہے، لیکن یقینی نہیں؛ ثانیاً اس حکم کی سند، جو استصلاح سے مماثل ہے کہ عرایاہ (کھجور کے پیڑ جن سے پھل اتار لیا گیا ہے) کے مالک کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ایسا کرنا جائز ہے (لما یخاف من ادخال المضرة علی صاحب العرایا، ص ۹۳ ببعد: قب ص ۹۵)، امام صاحب کے بجائے ان کے شاگردوں تک پہنچتی ہے، جیسا کہ سحنون (۲۴۰ھ / ۸۵۴ء) کا خیال ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ الشاطبی (۷۹۰ھ / ۱۳۸۸ء) اور القرافی (۶۸۴ھ / ۱۲۸۵ء) نے مصالح مرسلہ کی بحث کو آگے بڑھایا اور بانضباط اس اصول کی حمایت کی (دیکھیے الشاطبی: الاعتصام، ۲ : ۲۸۱ ببعد، بحث المصالح المرسلة)؛ مگر بعض مالکی فقہاء مثلاً ابن الحاجب نے استصلاح کی مخالفت بھی کی ہے (دیکھیے اسنوی: نہایة السول، ص ۲۰۳؛ فواتح الرحموت، ۲ : ۲۶۶؛ اور عبدالرحیم: اصول فقہ اسلامی (انگریزی نسخہ، ص ۱۹۹))، لہذا یہ امر کچھ بہت زیادہ واضح نہیں کہ اس اصطلاح کا ارتقاء کیسے ہوا۔ بقول الخضری جس طریق استدلال کو ہم استصلاح سے تعبیر کرتے ہیں اسے استصلاح کہا تو امام الغزالی نے، لیکن الخضری نے یہ نہیں بتایا کہ ان سے پہلے یہ اصطلاح رائج تھی یا نہیں۔ ممکن ہے اصول فقہ کی وہ کتابیں جو ابھی تک غیر مطبوعہ حالت میں پڑی ہیں دستیاب ہو جائیں تو استصلاح کی تاریخ زیادہ صحت سے متعین ہو سکے۔ مستشرقین نے تو حسب عادت یہاں تک کہا ہے کہ ہو سکتا ہے استصلاح کا تصور رومی قانون کے ratio utilitatis سے ماخوذ ہو، مگر پھر خود ہی اپنی اس رائے پر عدم اطمینان کا اظہار بھی کیا ہے۔ گولڈ تسیہر کہتا ہے کہ یہ امام الغزالی کے استاد امام الحرمین الجوینی (م ۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء) تھے جنہوں نے سب سے پہلے استصلاح کی حمایت میں قلم اٹھایا، مگر امام موصوف کے رسالے اصول الموقات میں ایسی کوئی بحث نہیں ملتی؛ البتہ گولڈ تسیہر نے ان کی کتاب مغیث الخلق سے چند اقتباسات اس سلسلے میں نقل کیے ہیں (WZKM، ۱ : ۲۲۹، حاشیہ ۵ (H، بذیل مادہ) — پھر اگرچہ شافعی فقہاء کی طرح حنفی فقہاء بھی مصالح مرسلہ کے قائل نہیں (الاحکام، ۳ : ۲۰۶)، لیکن خیال یہ ہے کہ متأخر حنفی فقہ میں اس قسم کی مختلف صورتوں کو کوئی باقاعدہ شکل دینے کا رجحان بڑھ جاتا ہے۔ باایں ہمہ استصلاح کے سب سے بڑے حامی، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، نجم الدین الطوفی ہیں (۷۱۶ھ / ۱۳۱۶ء)۔ رسالة فی المصالح المرسلة میں انہوں نے اس اصول سے بتفصیل بحث کی ہے۔ وہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر نصّ اور اجماع کو

رعایت المصلحة سے تطبیق نہ دی جا سکے تو کیا کرنا چاہیے؟ اور پھر خود ہی جواب میں کہتے ہیں کہ روز مرہ کے معاملات کا تعلق ہے تو رعایة المصلحة کا اصول فیصلہ کن ہے۔ عبادات البتہ اس سے مستثنی ہیں، گو اس کا یہ مطلب نہیں کہ نص اور اجماع کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے، اس لیے کہ اگر رعایت المصلحة کو ان پر ترجیح دی جاتی ہے تو مقتضیات وقت کے پیش نظر اور پھر حدیث 'لا ضرر ولا ضرار' کا حوالہ دیتے ہوے اپنے اس دعوے کی تائید مزید کرتے ہیں؛ لیکن ظاہر ہے کہ الطّوفی کا یہ موقف مالکیہ کے دائرۂ استصلاح سے بہت آگے نکل جاتا ہے جس سے بجا طور پر ان سب غلطیوں کا اندیشہ ہے جن کا اظہار امام الغزالی اور امام ابن تیمیة کر چکے ہیں۔ بہر حال الطّوفی کا کہنا یہ ہے کہ افراد میں باہم جو قانونی روابط کام کر رہے ہیں ان کی مصلحت ان لوگوں پر بخوبی واضح ہے جن کو ان روابط سے سابقہ پڑتا ہے؛ لہٰذا اگر کسی قضیے میں وہ فیصلہ جو قانون شریعت سے مستنبط ہوتا ہے مصلحت کے خلاف ہے تو اس مصلحت کے حصول کے لیے ہمیں مصلحت ہی سے کام لینا چاہیے (اِذَا رَأَینَا دَلِیلَ الشَّرعِ مُتَقَاعِدًا عَن إِفَادَتِهَا عَلِمنَا أَنَّا أُحِلنَا فِی تَحصِیلِهَا عَلٰی رِعَایَتِهَا)؛ لیکن یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب شریعت نے کسی مصلحت کو نظرانداز نہیں کیا تو نصوص شرعی سے کوئی ایسا نتیجہ کیونکر مترتب ہو سکتا ہے جن سے ان قانونی روابط یا معاملات میں جن کی طرف الطّوفی نے اشارہ کیا ہے کسی ایسی صورت کے امکان کا اندیشہ ہو جو مصلحتِ عامہ کے خلاف ہے؟ اس قسم کی کوئی صورت حالات پیدا ہو جائے تو اس کی ذمہ داری ہمارے فہم پر ہے نہ کہ نصوص شریعت پر؛ لہٰذا مصالحِ مرسلہ سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھتے ہوے استصلاح کے نام سے ایک نئی دلیل کا اضافہ غیر ضروری ہے۔ یہ اگر کوئی دلیل ہے تو قیاس میں پہلے سے موجود ہے۔ الطّوفی کو شاید خود بھی خیال تھا کہ وہ اپنے مسلک میں سوادِ اعظم کے راستے سے دور ہٹ گئے ہیں، مگر ان کے نزدیک سواد اعظم سے مراد ہے اس دلیل کا راستہ جو واضح بھی ہے اور روشن بھی اور جو گویا اصول رعاية المصلحة میں موجود ہے؛ مگر پھر الطّوفی نے استصلاح کی بحث چونکہ المصالح المرسلہ کے تحت کی ہے اور ان کے نزدیک اس کی ضرورت پیش آتی ہے تو صرف معاملات دنیوی میں، لہٰذا وہ اسے ایک نئی دلیلِ فقہی ٹھیرانے میں کوئی قباحت نہیں دیکھتے۔

مآخذ: (۱) الغزالی: المستصفی، ۱ : ۲۸۳ تا ۳۱۰ ؛ (۲) البیضاوی: منہاج الوصول، مع شرح نہایة السئول از جمال الدین اسنوی بر حاشیۂ التقریر والتحبیر از ابن امیر الحاج، بولاق ۱۳۱۶-۱۳۱۷ھ، ۳ : ۱۳۳-۱۳۹ ؛ (۳) تاج الدین السّبکی: جمع الجوامع، شرح جمال الدین المحلّی و حواشی از البنانی، مطبوعۂ قاہرة، ۲ : ۲۲۹ تا ۲۳۳ ؛ (۴) ابن الہمام بن امیر الحاج: التقریر و التحبیر، ۳ : ۱۴۱ تا ۱۶۷ ؛ (۵) محب الدین عبد الشکور البہاری و ملا عبد العلی نظام الدین بحر العلوم: مسلّم الثبوت، مع شرح فواتح الرّحموت (المستصفی میں ۲ : ۲۶۰ ببعد، بالخصوص ص ۲۶۶ ببعد و ۳۰۱ ؛ (۶) ابن تیمیة: مجموعة الرسائل و المسائل، ۵ : ۲۲، قاہرة ۱۳۴۱، ۱۳۴۷ھ ؛ (۷) الشاطبی: الاعتصام، ۲ : ۳۰۷ ببعد، طبع اوّل، مطبع منار، مصر ۱۳۳۲ھ ؛ (۸) القرافی: شرح تنقیح الفصول، قاہرة ۱۳۰۶ھ، ص ۱۷۰ ببعد ؛ (۹) نجم الدین الطّوفی: رسالة فی المصالح المرسلة (مجموع الرسائل فی اصول الفقہ، بیروت ۱۳۲۳ھ، ص ۳۷ تا ۷۰) ؛ یہی کتاب السید رشید رضا کے رسالے المنار، ۱۰ : ۷۴۵ تا ۷۷۰ (تفسیر المنار کی رو سے ۵، قاہرة ۱۳۲۸ھ : ۲۱۲) میں شائع ہوئی؛ (۱۰) محمد الخضری :

اصولُ الفقہ، ص ۳۸۱ تا ۳۹۲؛ (۱۱) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبع المعارف، مصر ۱۳۳۲ھ، ۴: ۲۱۰ تا ۲۱۶؛ (۱۲) ابوزھرۃ: ابن تیمیۃ، دارالفکر العربی، طبع اوّل، ص ۵۲۳ ببعد؛ (۱۳) المحمصانی: فلسفۂ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۱۴) I. Goldziher: *Die Zahiriten ihr. lehrsystem und ihr Geschichte*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، ص ۲۰۶؛ (۱۵) مصنف مذکور: *Das Princip. des Istislah in der Muhammadan Gesetzwissenschaft*، در *Wien Zeitschrift. f. d. Kunde des Morgenl.*، ۱: ۲۲۸ تا ۲۳۰؛ (۱۶) عبدالرحیم: *Principles of Muhammaden Jurisprudence*، لاہور ۱۹۰۸ء، ص ۱۱۱، اطالوی ترجمہ: *I Principi della Giurisprudenza Musulmana*، از Guido Cimino، روما ۱۹۲۲ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۴؛ (۱۷) D. Santilana: *Istituzioni di Diretto Musulmano Malichita*، روم ۱۹۲۶ء، ص ۵۶ ببعد.

(سیّد نذیر نیازی)

* **اِسْتِفْہام** (اصل فہم (سمجھنا) سے باب استفعال، ”کسی سے سمجھا دینے کی درخواست کرنا“، یعنی ”پوچھنا“)، نحو عربی کی ایک اصطلاح، جس سے مراد ”سوال“ یا سوالیہ جملہ ہوتا ہے۔ جملۂ استفہامیہ اسمیہ ہو گا یا فعلیہ اور جملے سے متعلق عام قواعد نحوی کا تابع۔ استفہام محض آواز کے لہجے سے بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے، لیکن بالعموم اس سے پہلے حروف استفہام، أ، ھل، أم، وغیرہ میں سے کوئی ایک حرف، کوئی استفہامیہ ضمیر یا تابع فعل استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً مَنْ (کون)، ما (کیا)، کیف (کیسے) وغیرہ.

مآخذ: (۱) السیبویہ: کتاب (طبع درانبورغ Derenbourg)، ۱: ۱۳۹، س ۲۲، ص ۱۹۱، س ۱۱ ببعد، ص ۴۰۵، س ۱۲، ص ۳۹۳ بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن یعیش (طبع Jahn)، ص ۱۲۰۱ تا ۱۲۰۴؛ (۳) محمد اعلی: *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرنگر Sprenger)، ص ۱۱۰۵ تا ۱۱۰۶؛ (۴) لین: *Arabic-English Lexicon*، ص ۲۳۰۲؛ (۵) Wright: *Arabic Grammar*، ۱: ۲۷۴ الف تا ۲۷۶ ب، ۲۸۲ ب تا ۲۸۸ الف؛ ۲: ۳۰۶ ب تا ۳۱۷ ب، ۲۲۶ ب؛ (۶) Howell: *Gramm. of the Class. Arabic Language*، حصّہ ۳، ص ۵۱۶ تا ۶۲۳.

(ROBERT STEVENSON سٹیونسن)

اِسْتِقْبال: علمِ ہیئت میں اس سے مراد سورج اور چاند کا بالمقابل ہونا (opposition) ہے، یعنی ایک دوسرے کے مقابلے میں ان کے مقام جب ان کے طول بلد کا فرق ۱۸۰ درجے ہو، جیسا کہ خاص طور پر [چاند] گرہن کے موقع پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی اس مفہوم میں لفظ مقابلہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، لیکن منجّمین عام طور پر اس اصطلاح کو دو سیّاروں کے تقابل کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ استقبال کی ضد اجتماع (conjunction) ہے، یعنی سورج اور چاند کے وہ اضافی مقام جب ان کا طولِ بلد مساوی ہو، جیسا کہ سورج گرہن کے موقع پر ہوتا ہے۔ علم نجوم میں عام طور پر سیّاروں کے ایک دوسرے کے ساتھ یا سورج اور چاند کے ساتھ اجتماع کے لیے اور اصطلاحیں بھی رائج ہیں، مثلاً مقارنہ، اقتران اور قران.

ان مقاموں (استقبال و اجتماع) کے علاوہ علم نجوم میں تسدیس (hexagonal)، تربیع (tetragonal) اور تثلیث (trigonal) کی اصطلاحات بھی استعمال کی جاتی ہیں، جب کہ ان دو سیّاروں اور کرۂ ارض کا درمیانی زاویہ علی الترتیب ۶۰، ۹۰ اور ۱۲۰ درجے ہوتا ہے.

مآخذ: (۱) البتّانی (طبع Nallino)، ۲: ۳۳۹؛ (۲) *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرنگر)، بذیل مادّہ استقبال، اجتماع و قران؛ (۳) الخوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع van Vloten)، ص ۲۳۲.

(H. SUTER سوتر)

* **اِسْتَنْبول**: دیکھیے استانبول.

* **اِسْتِنْجاء**: عربی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں پاکیزگی حاصل کرنا، جس کی پوری تشریح فقہ کی کتابوں کے باب الطّہارۃ میں دی گئی ہے۔ ہر شخص کے لیے اقضاے حاجت کے بعد استنجاء واجب ہے ([امام] ابو حنیفہؒ کے نزدیک [ڈھیلے وغیرہ کافی ہیں اور] استنجاء بالماء مستحب ہے)۔ مسلمان کو استنجاء بالماء میں اس وقت تک تاخیر کرنے کی اجازت ہے جب وہ نماز (صلوٰۃ) ادا کرنے کو ہو، یا کسی اور وجہ سے اسے شرعی طہارت کی حالت میں ہونا ضروری ہو.

مآخذ: (۱) الدِّمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۷؛ (۲) A. J. Wensinck، در Der Islam، ۱: ۱۰۱ ببعد.

(Th. W. Juynboll جوئنبول)

* **اِسْتِنْشاق**: [سانس سے] ناک کے اندر پانی پہنچانا، جو اکثر فقہاء کے نزدیک غسل [رک بآن] اور وضوء (یعنی طہارت کبریٰ اور طہارت صغریٰ) دونوں میں سنت خیال کیا جاتا ہے (یعنی ایک مستحسن فعل، لیکن احمد بن حنبل کے نزدیک واجب ہے).

مآخذ: (۱) الدِّمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۸؛ (۲) الخوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع van Vloten)، ص ۱۰، سطر ۳.

(Th. W. Juynboll جوئنبول)

* **اَسْتُورگہ** (Astorga): دیکھیے اَسْتُرقہ.

⊗ **اسحٰق علیہ السلام**: حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صاحبزادے (حضرت اسمٰعیل علیہ السلام سے عمر میں ۱۳ یا ۱۴ برس چھوٹے)، جن کی پیدائش کی بشارت انہیں اور ان کی بیوی سارہ کو پیرانہ سالی میں ملی۔ معلوم ہوتا ہے ان کی ولادت حبرون (دوسرا نام الخلیل) میں ہوئی، جہاں مصر سے واپسی پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اقامت اختیار کر لی تھی (ابن خلدون، ۲: ۵۲)۔ اسحٰق کا عبرانی تلفظ یصحق ہے اور یصحق کا عربی مترادف یضحک (عبرانی میں حرف ضاد نہیں ہے، لہٰذا اس میں ضاد کا مقابل ہے صاد: ق اور ک قریب المخرج ہیں) اور یہ ان کی والدہ ماجدہ کا رکھا ہوا نام ہے، اس بنا پر کہ حضرت سارہ نے کہا تھا "اللہ نے مجھے ہنسایا اور سب سننے والے میرے ساتھ ہنسیں گے" (تکوین، ۲۱: ۶)۔ قرآن مجید میں ہے وَامْرَاَتُہٗ قَآئِمَۃٌ فَضَحِکَتْ (۱۱ [ہود]: ۷۱)، یعنی جب حضرت ابراہیم کو حضرت اسحٰق کے پیدا ہونے کی بشارت دی گئی تو حضرت سارہ، جو پاس ہی کھڑی تھیں، ہنسنے لگیں [خوشی سے]۔ اہل فرنگ کے یہاں اسحٰق کو اکثر ایساک (Isaac) کہا جاتا ہے، لیکن مستشرقین کا یہ خیال کہ تورات میں بھی حضرت اسحٰق کا یہی نام مذکور ہے صحیح نہیں۔ رہیں ان کی پیدائش کے بارے میں اسرائیلی اور اسلامی روایات کہ وہ عید الفصح کے روز پیدا ہوئے یا عاشورے کی رات کو، جیسا کہ الثعلبی، ص ۹۰ اور الکسائی، ص ۱۰۰ نے لکھا ہے، سو ان کا تاریخ سے کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ تکوین باب ۱۸ میں یہ مذکور ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت سے ایک سال پہلے حضرت سارہ سے ان کی ولادت کا وعدہ کیا گیا تھا۔ اسرائیلی روایات میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام غریبوں اور ناداروں کو اپنے ساتھ کھانا کھلائے بغیر نہیں کھاتے تھے۔ ایک مرتبہ پندرہ دن تک کوئی مہمان نہ آیا تا آنکہ تین اجنبی اشخاص وارد ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے لیے ایک بھنا ہوا بچھڑا لے آئے، جس پر انہوں نے کہا کہ ہم قیمت ادا کیے بغیر کوئی چیز نہیں کھائیں گے اور وہ یہ کہ شروع

میں اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرو، آخر میں اس کی حمد کرو اور پھر انھیں ایک بیٹے کی بشارت دی۔ قرآن مجید میں بھی یہ واقعہ مذکور ہے، لیکن ذرا مختلف انداز میں؛ چنانچہ فرمایا: وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰهِیْمَ بِالْبُشْرٰی قَالُوْا سَلٰمًا ۭ قَالَ سَلٰمٌ فَمَا لَبِثَ اَنْ جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِیْذٍ ۝ فَلَمَّا رَآٰ اَیْدِیَهُمْ لَا تَصِلُ اِلَیْهِ نَكِرَهُمْ وَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِیْفَةً ۭ قَالُوْا لَا تَخَفْ اِنَّآ اُرْسِلْنَآ اِلٰی قَوْمِ لُوْطٍ ۝ وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ ۙ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ ۝ (۱۱ [هود]: ۶۹ تا ۷۱) اور پھر فرمایا: هَلْ اَتٰكَ حَدِیْثُ ضَیْفِ اِبْرٰهِیْمَ الْمُكْرَمِیْنَ ۝ اِذْ دَخَلُوْا عَلَیْهِ فَقَالُوْا سَلٰمًا ۭ قَالَ سَلٰمٌ ۚ قَوْمٌ مُّنْكَرُوْنَ ۝ فَرَاغَ اِلٰٓی اَهْلِهٖ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِیْنٍ ۝ فَقَرَّبَهٗٓ اِلَیْهِمْ قَالَ اَلَا تَاْكُلُوْنَ ۝ فَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِیْفَةً ۭ قَالُوْا لَا تَخَفْ ۭ وَبَشَّرُوْهُ بِغُلٰمٍ عَلِیْمٍ ۝ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۲۴ تا ۲۸)۔ ان آیات کا مفاد یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس کچھ لوگ مہمان آئے تو وہ ان کے لیے ایک بھنا ہوا بچھڑا لے آئے اور انھیں کھانے کی دعوت دی، مگر انھوں نے ہاتھ روک لیا، جس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کچھ ڈر سے گئے۔ انھوں نے کہا: ''ڈرو نہیں، ہمیں لوط (علیہ السلام) کی بستی کی طرف بھیجا گیا ہے''، اور اس کے بعد انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک بیٹے کی بشارت دی، یعنی حضرت اسحٰق کی پیدایش کی، جن کا نام بھی سورۃ ہود کی آیات میں صاف صاف مذکور ہے؛ لہذا روایات سے قطع نظر کر لیجیے (خواہ یہ روایات اسرائیلی ہوں خواہ بعض مسلمان تذکرہ نویسوں، مثلاً الثّعلبی اور الکسائی، نے غلطی سے انھیں اختیار کر لیا ہو) تو حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت کے بارے میں قرآن مجید ہی کا بیان از روے تاریخ صحیح ہے۔ پھر جب مستشرقین مِدراش [Gen. R.، ۵۵؛ Tanchuma Gen.، ۴۰] کی بعض عبارتوں کے حوالے سے یہ کہتے ہیں کہ ان مہمانوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے یہ بھی کہا کہ اسے اللہ کے نام پر قربانی کے لیے ذبح کیا جائے تو یہ بھی صحیح نہیں؛ علٰی ہذا یہ روایت کہ اسحاق علیہ السلام سات سال کے ہوے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام انھیں بیت المقدس لے گئے جہاں خواب میں انھیں حکم ملا کہ انھیں اللہ کے لیے قربانی دیں۔ صبح ہوئی تو انھوں نے ایک بیل اللہ کے نام پر ذبح کیا، مگر رات کو ہاتف غیبی کی پھر آواز آئی: ''اللہ اس سے زیادہ قیمتی قربانی چاہتا ہے''؛ لہذا اب انھوں نے ایک اونٹ ذبح کیا۔ اس پر رات کو پھر انھوں نے یہ آواز سنی کہ اللہ تمھارے بیٹے کی قربانی چاہتا ہے اور پھر ذبح کے اس واقعے کو حضرت اسحٰق علیہ السلام سے منسوب کرتے ہوے ان کو ذبیح اللہ قرار دیا ہے، حالانکہ توریت اور قرآن مجید سے ان دونوں روایتوں کی تردید ہو جاتی ہے۔ ذبیح اللہ کی بحث کے لیے دیکھیے بذیل مادۃ اسمٰعیل علیہ السلام۔

حضرت اسحٰق کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ اسرائیلی روایات میں بھی زیادہ تر وقعۂ ذبح کا ذکر آیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے چالیس برس کی عمر میں ان کی شادی رفقا (ربقہ Rebecca) سے ہوئی (الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۲۸)، مگر دیر تک اولاد نہیں ہوئی۔ آخر بیس برس کے بعد دو بیٹے، عیصو (یا عیص) اور یعقوب، پیدا ہوے (حوالۂ مذکور، ص ۲۹ اور ابن خلدون، ۱: ۵۸)؛ دونوں توام تھے۔ کہا جاتا ہے اوّل عیصو کی ولادت ہوئی پھر حضرت یعقوب کی۔ روایات میں ہے کہ دونوں میں عمر بھر چشمک رہی۔ والد حضرت یعقوب کی طرف مائل تھے اور والدہ عیصو (یا عیص) کی طرف؛ لیکن ہمیں ان باتوں کو زیادہ اہمیت نہیں دینا چاہیے، اس لیے کہ اسرائیلی روایات میں بنی اسرائیل

نے انبیاے بنی اسرائیل کو اپنی ہی زندگی کے آئینے میں دیکھا۔ [بعض] مسلمان مؤرخین اور تذکرہ نگاروں نے بھی، جو روایات کو روایات کے طور پر نقل کرتے چلے گئے ہیں، تاریخی تحقیق و تفحص سے کام نہیں لیا اور لیا تو بہت کم۔ دائرۃ المعارف یہود *Jewish Encyclop.* (۶ : ۶۱۷) میں ہے کہ جب Lahai-roi نامی "بئر" (کنواں) میں، جہاں ان کی سکونت تھی، قحط پڑا تو خدا نے حضرت اسحٰق علیہ السلام کو اشارہ کیا کہ مصر نہ جائیں بلکہ فلسطین ہی کی حدود میں قیام کریں، جہاں وہ اور ان کی اولاد بڑی خوشحالی کی زندگی بسر کرے گی؛ لہذا حضرت اسحٰق علیہ السلام جرار (Gera) کے قریب فلسطینیوں میں اقامت پذیر ہو گئے اور کھیتی باڑی کرنے لگے، جس میں رفتہ رفتہ اتنی ترقی کر لی کہ فلسطینی ان سے حسد کرنے لگے، لیکن حضرت اسحٰق علیہ السلام نے ان کی سختیاں خوشی سے برداشت کیں۔ آخرالامر وہ بئرالسّبع Beer Sheba منتقل ہو گئے، جہاں پھر خدا نے ظاہر ہو کر انھیں برکت دی۔ یہیں حضرت اسحٰق علیہ السلام نے ایک ہیکل تعمیر کیا (بیت ایل = اللہ کا گھر) اور پھر اتنا اثر پیدا کر لیا کہ فلسطینی بادشاہ بھی ان سے اتحاد کا خواستگار ہوا۔ اسرائیلی روایات میں ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام کی بڑھاپے کی زندگی خوشگوار نہیں گزری۔ ان کی بصارت جاتی رہی تھی اور بیٹوں، یعنی عیصو (یا عیص) اور حضرت یعقوب، کی رقابت سے بھی رنجیدہ خاطر رہتے تھے۔ انتقال حبرون میں ہوا، بڑی طویل عمر پائی اور حبرون ہی میں حضرت ابراہیم اور حضرت سارہ کے پہلو میں دفن ہوئے۔

مآخذ : (۱) الزّمخشری، ۱ : ۲۲۴؛ (۲) البیضاوی، ۱ : ۲۳۳؛ (۳) الثعلبی : قصص الانبیاء، (قاهرة ۱۳۱۲ھ)، ص ۴۸ تا ۶۰؛ (۴) الکسائی : قصص الانبیاء، ص ۱۳۵ تا ۱۴۰؛ (۵) الطبرّی، طبع لائڈن، ۱ : ۲۷۲ تا ۲۹۲؛ (۶) ابن الأثیر، ۱ : ۸۷ تا ۸۹؛ (۷) Grünbaum : *Beiträge*، ص ۱۱۰ تا ۱۲۰؛ (۸) Eisenberg : *Abraham in der arab. Legende*، ۱۹۱۲ء، ص ۳۰ تا ۳۱؛ (۹) *Hebrew Encyclop.*، نیویارک، ۵ : ۱۰۸، بذیل مادۂ Isaac؛ (۱۰) *Jewish Encyclop.*، بذیل مادۂ؛ (۱۱) الیعقوبی : تاریخ، ۱، بیروت ۱۳۷۹؛ (۱۲) ابن خلدون : تاریخ، جلد اوّل، مصر ۱۹۳۰ء۔

(سید نذیر نیازی)

اسحٰق بن حُنَیْن : بن اسحٰق العِبادی [عباد ایک عیسائی المذہب عربی قبیلہ تھا اور عراق میں حیرہ کے قریب آباد] ابو یعقوب حنین بن اسحٰق [رک بآن] کا بیٹا، طبیب اور فلسفی، جو یونانی سے — زیادہ تر ریاضی اور فلسفے کی کتابوں کا — عربی میں ترجمہ کرنے کی بنا پر مشہور ہے۔ خلیفہ المعتمد، اور المعتضد کا وزیر قاسم بن عُبیداللہ اس پر بہت مہربان تھا۔ اس کی وفات بغداد میں ربیع الثانی ۲۹۸ یا ۲۹۹ھ / نومبر ۹۱۰ یا ۹۱۱ء میں ہوئی۔ اس کے مشہورترین تراجم میں سے چند قابلِ ذکر یہ ہیں: (۱) اقلیدس : کتاب الاصول (Elements) جس کی بعد میں ثابت بن قرّۃ نے اصلاح کی؛ (۲) کتاب المعطیات (*Data*)؛ (۳) بطلمیوس : المجسطی اس کی اصلاح بھی ثابت بن قرّۃ نے کی؛ (۴) ارشمیدس : کتاب الکرۃ والاسطوانۃ؛ (۵) منیلاس Menelaus : کتاب الاشکال الکریۃ؛ (۶) افلاطون : مکالمۂ سوفسطس، مع شرح از Olympiodorus؛ (۷) ارسطو : مقولات (*Catagories*)؛ (۸) الجدل *Topica*؛ (۹) العبارۃ اوالتفسیر (*Hermeneutica*)؛ (۱۰) الخطابۃ (*Rhetorica*)؛ (۱۱) السماء والعالم (*de Coelo et Mundo*)؛ (۱۲) الکون والفساد (*de Generatione et Carruptione*)؛ (۱۳) نیز مابعد الطبیعیات (*Metaphysica*) کا ایک حصہ۔ ان میں سے بعض تراجم طبع ہو چکے ہیں، بعنوان *Aristotelis Categoriae cum versione arabica Isaaci Honeini et variis lectionibus textus graeci e versione arab.*

Ductis، طبع J. Th. Zenker، Lipsiae ۱۸۴۶ء - هم اس جگه اس مسئلے پر بحث نہیں کر سکتے که ان تراجم میں سے کون کون سے سریانی سے کیے گئے اور کون کون سے براہِ راست یونانی سے، لیکن هم قاری کو ماخذ کی طرف رجوع کرنے کا مشوره دیں گے۔ ان میں سے بہت سے تراجم کی بابت ابھی تک شک ہے که آیا یه اسحٰق نے کیے یا اس کے باپ حنین نے۔

[سارٹن Sarton کہتا ہے اس سے بعض طبی تصنیفات بھی منسوب ہیں، مثلاً اس کے باپ کا یه قول که اسحٰق نے دو جالینوسی کتابوں کا ترجمه سریانی اور دس کا عربی میں کیا؛ نیز یه که بعض اوقات وه عربی ترجمے کا بمقابله یونانی متن سے بھی کر لیتا تھا]۔

مآخذ : (۱) الفہرست (طبع مُلر Müller)، ص ۲۸۵ و ۲۹۸؛ (۲) ابن خلّکان (قاهرة ۱۳۱۰ھ)، ۱ : ۶۶؛ ترجمة دیسلان، ۱ : ۱۸۷؛ (۳) ابن ابی اُصَیبعة (طبع مُلر)، ۱ : ۲۰۰؛ (۴) Steinschneider : Die arab. Übersetzgn. aus d. Griech. (Centralblatt f. d. Bibliotekwesen، Beiheft ۱۲، لائپزگ ۱۸۹۳ء)، ص ۱۶ تا ۲۰، اور ZDMG، ۱ : ۱۶۱ تا ۱۹۰، ۲۳۷ تا ۲۴۳؛ (۵) براکلمان، ۱ : ۲۰۶؛ (۶) Suter : Abhandlgn. z. Gesch. d. math. Wissensch، ۱۰ (۱۹۰۰ء) : ۳۹؛ (۷) Sarton : Introduction to the History of Science، ۱۹۲۶ء، ۱ : ۶۰۰]۔

(H. Suter)

* **اسحٰق المَوْصِلی** : ابومحمد اسحٰق بن ابراهیم بن ماهان (میمون) بن بَہمان، اوائل عہدِ عباسیه کا مشہور ترین مغنّی اور ایک نامور مغنّی کا بیٹا (قب ابراهیم الموصلی)، ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں الرّے میں پیدا هوا اور بغداد میں رمضان ۲۳۵ھ/اگست ۸۵۰ء میں فوت هوا (قب براکلمان، ۱ : ۷۸، ۸۳)۔ وه ایک فارسی نژاد امیر گھرانے کا فرد تھا، گو اس کے والد کی پیدایش اور تربیت بنو تمیم (یا بنو دارم؛ قب الفہرست) کے درمیان کوفے میں هوئی۔ اسحٰق کو بڑی اچھی تعلیم دی گئی۔ اس نے حدیث هُشَیم بن بشیر سے حاصل کی، قرآن الکسائی [رک بآن] اور الفرّاء سے پڑھا، خالص ادب کی تعلیم الاَصْمَعی [رک بآن] اور ابو عُبَیدة المُثَنّی [رک بآن] سے حاصل کی اور علم موسیقی اپنے چچا زُلزال [رک بآن]، عاتکة بنت شُہدة اور اپنے والد سے حاصل کیا۔ اسحٰق کے سب سے پہلے سرپرست هارون الرشید [رک بآن]، یحیی بن خالد البرمکی اور اس کے بیٹے تھے۔ یحیی کے بیٹوں نے اس نوجوان صاحبِ فن کو ایک مکان خرید کر دیا اور اس مکان کے سامان آرایش کے لیے ایک لاکھ درهم دیے۔ جب فضل بن یحیی البرمکی کو خراسان کا والی مقرر کیا گیا (۷۹۲ - ۷۹۵ء) تو اس نے اسحٰق کو ایک شعر کے صلے میں، جو اس نے اس تقریب پر موزوں کیا تھا، ایک هزار دینار عنایت کیے۔ خلفاء اور اُن کے امراء کی فیاضی کی بارش اسحٰق پر مسلسل هوتی رهی، چنانچه وه بھی اپنے والد کی طرح انتہاء درجے کا مالدار هو گیا؛ تاهم وه اپنی دولت فیاضی کے ساتھ خرچ کرتا تھا اور اس کے وظیفه خواروں میں لغت نویس ابن الاعرابی [رک بآن] بھی تھا۔ اپنے والد کی وفات کے بعد اُسے اس زمانے کا بہترین مغنّی قرار دیا گیا۔ خلفاء میں سے الامین، المامون، المُعتصم، الواثق اور المتوکّل اس کے بہت زیاده مدّاح تھے اور اس پر بکثرت نوازشیں کرتے رهتے تھے۔ المامون نے ایک بار کہا که اگر اسحٰق ایک مغنّی کی حیثیت سے اس قدر مشہور نه هوتا تو میں اُسے قاضی کا عہده دے دیتا۔ دربار کی محفلوں میں اسحٰق کو بڑے بڑے علماء اور اُدباء کی صف میں کھڑے هونے کی اجازت تھی اور وه لباس پہننے کی بھی جو فقہاء کے لیے مخصوص تھا۔ الواثق کہتا تھا که جب اسحٰق میرے سامنے گاتا ہے تو

مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میرے مقبوضات میں اضافہ ہو گیا ہے۔ جب اس شہرۂ آفاق مغنّی کا انتقال ہوا تو المتوکّل پکار اٹھا کہ ''اسحٰق کی موت نے میری سلطنت کو بڑی زینت اور افتخار سے محروم کر دیا''۔

ایک جامع کمالات مغنّی ہونے کی حیثیت سے اسحٰق کو عربی موسیقی کی تاریخ میں نمایاں مقام حاصل ہے، گو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس کی آواز اپنے زمانے کے دو ایک مغنّیوں سے خوبی میں کمتر تھی؛ لیکن اس کی اعلٰی فن کاری کے سامنے کسی کا چراغ نہ جلتا تھا۔ ایک نقّاد نے درجۂ فضیلت کے لحاظ سے اسے ابن سُرَیج [رکّ بآں] اور مَعْبد [رکّ باں] کے درمیان جگہ دی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے تخنیث falsetto کا استعمال کیا۔ عودنوازی میں وہ اپنا جواب نہ رکھتا تھا؛ چنانچہ کتاب الأغانی میں اس کی عود نوازی کے فنّی کمال کی کئی مثالیں مذکور ہیں۔

نغمہ سازی میں وہ طرزِ جدید کا موجد تھا۔ اپنے سب گانوں کی ابتداء وہ تیز اور بلند سُر سے کیا کرتا تھا اور اس وجہ سے اس کا لقب الملسوع (بچھو کا کاٹا ہوا) پڑ گیا تھا۔ کتاب الأغانی میں اس کی غیر معمولی قابلیت کا اعتراف ان الفاظ میں کیا گیا ہے : ''اسحٰق موسیقی میں اپنے عہد کا فائق ترین انسان تھا اور وہ اس کے تمام شعبوں میں اعلٰی درجے کا کمال رکھتا تھا''۔ گو وہ الکندی [رکّ بآں] وغیرہ جیسا، جنھیں یونانی مصنفین کے تراجم سے استفادے کے مواقع حاصل تھے، علم موسیقی کی علمی باریکیوں کا نکتہ داں نہ تھا، تاہم اس نے عربی موسیقی کے دبستانِ خیال کے فکر و عمل کو (قبِ موسیقی)، جن کے معدوم ہو جانے کا خطرہ تھا، ایک معیّن ضابطے کی شکل دے دی اور شاید اس طرح فن کی سب سے بڑی خدمت انجام دی۔

اسحٰق نے بحیثیت ایک شاعر، لغوی، فقیہ اور مصنّف کے بھی نام پیدا کیا۔ ادھر الف لیلة نے بھی اس کی شہرت میں چار چاند لگا دیے۔ الفہرست میں اس کی تقریباً چالیس تصانیف کا ذکر آتا ہے۔ ان میں سے اکثر موسیقی اور مغنّیوں سے متعلّق ہیں، خصوصاً اس کی تصنیف کتاب الأغانی الکبیر، لیکن باقی کتابیں، مثلاً کتاب اخبار ذی الرُّمّة (حکایات ذی الرُّمة)، کتاب جواہر الکلام، کتاب تفصیل الشعر، اور کتاب مواریث الحکمة، اس کی وسعتِ ذوق پر شاہد ہیں۔ الفہرست میں اسحٰق کا ذکر یوں کیا گیا ہے : ''شعر اور آثار قدیمہ کا قلمبند کرنے والا......، شاعر اور علوم و فنون میں ہمہ گیر صلاحیت کا مالک تھا۔'' اس کا کتب خانہ، جو بغداد کے عظیم کتب خانوں میں سے ایک تھا، بالخصوص کتب لغت عربی کا مخزن تھا۔ اس کے تلامذہ میں ابن خُرّداذبہ [رکّ باں]، زریاب [رکّ باں] اور عمر بن بانة شامل تھے۔ اس کی سوانحِ عمری اس کے بیٹے حمّاد نے لکھی ہے، جو خود بھی ایک نامور محدّث اور مصنّف تھا (الفہرست، ص ۱۴۱ - ۱۴۳)۔

مآخذ : (۱) کتاب الأغانی، بولاق، ۵ : ۵۲ تا ۱۳۱ ؛ (۲) الفہرست، لائپزگ ۱۸۷۱ - ۱۸۷۲ء، ص ۱۴۱ تا ۱۴۳ ؛ (۳) ابن عبد ربّہ : العقد الفرید، قاہرة ۱۳۰۵ھ، ۳ : ۸۸ ؛ (۴) النُّویری : نہایة الأرب، ۵ : ۱ تا ۹ ؛ (۵) Caussin de Perceval : *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes*، در *JA*، ۱۸۷۳ء، ص ۵۰-۹ ؛ (۶) اهلوارٹ Ahlwardt : *Abū Nowās*، ص ۱۲ تا ۱۹ ؛ (۷) Barbier de Meynard : *Ibrahim, fils de Mehdi*، در *JA*، ۱۸۶۹ء، ص ۲۰۱ ببعد ؛ (۸) محمد کامل حجّاج : الموسیقی الشرقیّة، قاہرة ۱۹۲۴ء، ص ۲۵ ببعد ؛ (۹) Farmer : *History of Arabian Music*، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۴ ببعد ؛ (۱۰) وہی

مصنّف: *Historical facts for the Arabian Musical Influence*، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۲۴۷ بعد اور اشاریہ.

(فارمر H. G. FARMER)

* **الأَسَد**: (عربی) جمع عموماً الأُسُود، الأُسْد، الأُسُد، عام طور سے شیر ببر کا معروف ترین نام، جو ایک قبیلے یا شخص کے نام کے طور پر بھی بکثرت مستعمل ہے (دیکھیے بعد کا مقالہ؛ اس کے قیاسی اشتقاق اور دوسرے مادّوں سے تعلّقات کے لیے دیکھیے بحث از C. de Landberg، ۲ / ۲ : ۱۲۳۷ تا ۱۲۴۰). عربی شاعری کا قدیم لفظ، جس کی جگہ بیش از بیش الاسد نے لے لی ہے، اللّیث ہے۔ یہ لفظ صرف سامی زبانوں ہی میں نہیں ملتا ([قب] اکّادی زبان میں ''نیشّو''، مگر یہ عموماً صرف نثر میں آیا ہے، لینڈزبرگر Landsberger، ص ۷۶) بلکہ Koehler کے بیان کے مطابق (*Lex. in VT Libros*، ص ۳۸۱ ب) یونانی میں بھی: (λεῖς، λῖς)، جہاں یہ ہومر اور اس کے بعد کے شعراء کے ہاں — اگرچہ شاذ و نادر — استعمال ہوا ہے۔ (مصنّف مذکور، ص ۴۷۲ الف، اس کے مماثل اکّادی زبان کے لَبّو Labbu وغیرہ کے ساتھ ساتھ اس کے عربی مونث: لَبُوَۃ کا ذکر کرتا ہے (مع اس کی متعدد صورتوں کے جو شیرنی کے لیے استعمال ہوتی ہیں) اور λέων، λέαινα (leo) کو ایک ایشیائی لفظ قرار دیتا ہے بحوالۂ *ZDPV*، ۶۲ (۱۹۳۹ء): ۱۲۱ تا ۱۲۴ (اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی بتاتا ہے کہ یہ الفاظ کن ممالک میں مستعمل ہیں) ۔ اوشتر H. Oštir، در *Symb. Rozwadowski*، ج ۱ (کراکاو Cracow ۱۹۲۷ء): ص ۲۹۵ تا ۳۱۳، سامی زبانوں میں (بشمول عربی اشکال لَبُوَۃ و لبث) نیز مصری قبطی، یونانی، لاطینی، جرمن اور سلافی زبانوں میں شیر کے نام کو ایک الارودی (Alarodic) اصلی نام اور اس کی مختلف شکلوں سے مشتق ٹھیراتا ہے۔ حال ہی میں انڈو۔ جرمن زبانوں کے ماہروں نے دوبارہ سامی زبانوں اور ''شیر ببر'' (lion) کے ناموں کے مابین کسی قسم کا تعلّق یا رشتہ تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے، مگر وہ کوئی متبادل انڈو۔ جرمن نام پیش نہیں کر سکے (Paul Thieme : *Die Heimat der idg. Gemeinsprache*، ویسباڈن Wiesbaden، ۱۹۵۳ء، ص ۲۳ تا ۳۹؛ نیز Walde-Hofmann : *Lat. etym. Wb.*، طبع ثالث، ہائڈل برگ ۱۹۳۸ء، ۱: ۷۸۵؛ نیز Pauly-Wissowa، در *RE*، ج ۱۲: عمود ۹۶۸)۔ مختلف زبانوں میں، شیر، ہاتھی وغیرہ کے لیے جو الفاظ ہیں ان میں بلاشبہ ایک رشتہ پایا جاتا ہے، لیکن ان کے ساتھ جو آوازیں وابستہ ہیں وہ ابھی تک ایک قابلِ غور مسئلہ بنی ہوئی ہیں۔ یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ یہ تمام قضیے صرف ان جانوروں سے متعلّق ہیں جو کہانیوں اور قصوں وغیرہ میں کرداروں کے طور پر پیش ہوتے ہیں اور جن کا ادب اور آرایش دونوں میں بہت بڑا حصّہ ہے (دیکھیے نیچے، نیز *Indogerm. Jahrbuch*، ۱۳ [۱۹۲۹ء]: ۹۴، شمارہ ۸۵).

یہ بات سب جانتے ہیں کہ عرب میں شیر کی مختلف مقامات میں موجودگی کی بابت متعدّد مفروضات پیش کیے گئے ہیں۔ گرونرٹ M. Grünert (محلِّ مذکور، ص ۳ تا ۴، ۱۱) بیان کرتا ہے کہ شیر کے لیے عربی زبان میں جو بے شمار الفاظ موجود ہیں (تین عربی ماہرین لسان چھے سو بلکہ اس سے بھی زیادہ الفاظ گنوانے میں ایک دوسرے پر سبقت کی کوشش کرتے ہیں [صاحب تاج العروس نے لکھا ہے کہ اس کے ایک ہزار نام بیان کیے جاتے ہیں]) ان میں سے دو تہائی تو ضرور قدیم عرب شعراء کے ہاں پائے جاتے ہیں۔ اس کے نزدیک اس نے [شیر کے] جو اسمائے توصیفی جمع کیے ہیں وہ مشاہدۂ فطرت کے ایک ایسے طریقِ ادراک کا ثبوت ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض عرب شعراء نے واقعی شیر ببر کو دیکھا ہوگا، لیکن یہاں اسمائے توصیفی کی کثرت یا

قلّت کا سوال نہیں ہے، بلکہ فیصلہ اس پر ہوگا کہ ان اسماے توصیفی سے ظاہر کیا ہوتا ہے؟ ان الفاظ سے اس جانور کی کوئی زیادہ واضح تصویر ہمیں نہیں ملتی [؟]، بلکہ (جیسا کہ عربی لغات کی خصوصیّت ہے) اس کے عام تصوّر کے لیے بہت سے مترادف الفاظ ضرور مل جاتے ہیں، مثلاً ''پارہ پارہ کر دینے والا [ھبصم]، کچل دینے والا [حطّام]، اچانک ھلاک کر دینے والا'' وغیرہ (قب وھی کتاب، ورق ۱۵ ببعد) - B. Moritz نے (محلِّ مذکور، ورق ۴۰ ببعد) بھی زیادہ‌تر مرادفات کی اسی کثرت کی بنا پر گرونرٹ Grünert کی راے کی تائید کی ہے (بہ تتبع ابن سِیدۃ: کتاب المخصّص، ۸: ۵۹ تا ۶۴) - اس کے برخلاف ہمارے پاس G. Jacob (محلِّ مذکور، ص ۱۷)، تولدیکہ Th. Nöldeke (در ZDMG، ۴۹ (۱۸۹۵ء): ۷۱۳) اور H. Lammens (*Le Berceau de l'Islam*، روم ۱۹۱۴ء، ۱: ۱۲۸ ببعد) کے اعتراضات موجود ہیں - ان تمام اعتراضات کے علاوہ یہ امر واقعہ ہے کہ حیوانات کے بادشاہ اور اسی لیے شاہی اقتدار و اختیار کی مجسّم تصویر کی حیثیت سے شیر کا ذکر نہایت قدیم زمانے سے اُن مقامات میں ملتا ہے جہاں شیر کا کبھی وجود تک نہ تھا (مثلاً سیلون، انڈونیشیا اور یورپ کے بعض حصّے، قب M. Ebert: محلِّ مذکور، ۷: ۳۱۸ أ - ب) - بھی ایسے مقامات تھے جہاں شیر نے بہ سہولت تمام ایک نیم اسطوری جانور کی شکل اختیار کر لی ہوگی اور اُس قوت متخیلہ کو اپنی طرف متوجّہ کیا ہوگا جس نے پہلے ھی اسے اُن مثالی اوصاف سے متّصف کر دیا تھا جو اس کی شکل و شباہت سے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں - اسی سے شاید اس کی طرف بعض اَور ایسی صفات، مثلاً جرأت، شجاعت، عالی ظرفی وغیرہ، کے منسوب کیے جانے کی توجیہ ہو سکتی ہے جو بعض ماہرین کے نزدیک یقیناً حقیقی شیر میں موجود نہیں ہیں (قب R. Lydekker: *The Royal Natural History*، لنڈن - نیویارک ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ء، ۱: ۳۵۷ ببعد برخلاف Brehm، محلِّ مذکور، ۱: ۱۵۰) - مزید برآں ملک عرب، جس کا اکثر حصّہ خشک صحراء ہے، بمشکل ھی ببر جیسے جانور کا مولد و مسکن ہو سکتا ہے [؟]، جو طبعاً کسی قدر سبزہ پسند کرتا ہے (Jacob: محلِّ مذکور، ص ۱۶) - جہاں تک عرب کی اصل سرزمین کا تعلّق ہے جغرافیانگاروں کو قدیم شعراء [کے کلام] میں یمن میں شیر کی صرف چند کچھاروں (مأسدۃ) کا ذکر مل سکا ہے، لیکن آج کل وہاں بھی شیر کا نام و نشان نہیں - کچھ اور کچھاریں، جن کی جاے وقوع کا تعین دشوار ہے، شمالی سرحد پر، مخصوصاً بابل کی دلدلوں میں، تھیں [قب البَطِیْحۃ]، مگر وہاں بھی آج کل یہ ناپید ہے (قب M. Streck: محلِّ مذکور، ص ۴۱۶ ببعد؛ O. Rešer: *Sachindex zu Jâqût's* ''*Mu'ğam*''، ص ۴۲ ببعد؛ Hommel: محلِّ مذکور، ص ۲۸۷ ببعد؛ Grünert: محلِّ مذکور، ص ۱۳؛ Landsberger: محلِّ مذکور، ص ۶۷؛ Jacob، Lammens، Moritz: کتب مذکورہ) - رنگ اور گردن کے بالوں کی بالیدگی کے لحاظ سے شیر کی مختلف قسمیں ہیں، مگر ان اقسام کے زیادہ مفصّل حالات (قب مثلاً Jacob: وھی کتاب اور Moritz: محلِّ مذکور، ص ۴۱، تعلیقہ ۲) بہت کمیاب ہیں - Brehm: محلِّ مذکور، ۱: ۱۴۳ ببعد، کے بیان کے مطابق آج کل اسلامی ممالک میں بربری شیر، سنیگالی شیر، ایرانی شیر اور گجراتی شیر ملتے ہیں۔

عرب شیروں کو گڑھے کھود کر پکڑا کرتے تھے - یہ ایک نہایت قدیم طریق تھا، جو اب بھی بعض ملکوں میں پایا جاتا ہے (Grünert، محلِّ مذکور، ص ۱۳؛ Ebert: محلِّ مذکور، ۶: ۱۳۹؛ Brehm:

محلِ مذکور، ۱ : ۱۵۱ ببعد ۔ Pliny کے قول کے مطابق یہی طریقہ [رومی] سرکس کے لیے جانوروں کو پکڑنے کے لیے استعمال ہوتا تھا (RE، ۱۳ : عمود ۹۸۰) ۔ قدیم مشرقی فرمانرواؤں، نیز ھخامنشیوں (Achaemenids)، ساسانیوں اور قیاصرہ [روم] کی تقلید میں مسلمانوں کے بعض خلفاء بعد میں شیروں کے شکار کے لیے بذاتِ خود باہر جاتے تھے؛ چنانچہ عہدِ اسلام میں یہ شکار فرمانرواؤں کا ایک مخصوص حق متصوّر ہونے لگا ۔ وہ شیروں کو چڑیا گھروں میں رکھتے تھے، انھیں انسانوں میں رہنے کے لیے سدھاتے تھے اور رومیوں کے طریق پر اُن کے لیے نمایش کا انتظام کرتے تھے (قب RE، ج ۱۳ : عمود ۹۸۰ ببعد؛ Ebert : محلِ مذکور، ۶ : ۱۳۳ تا ۱۳۶؛ G. Contenau : La vie quotid à Bab. et en Assyrie، پیرس ۱۹۵۰ء، ص ۱۴۰ تا ۱۴۳؛ W. von Soden : Herrscher im AO، برلن ۱۹۵۴ء، ص ۲۷، ۷۵، ۸۲، ۱۲۳؛ C. de Wit : محلِ مذکور، ص ۱۰ تا ۱۳؛ Streck : کتاب مذکور؛ Mez : Renaissance، ص ۲۸۵ ببعد؛ محمد فواد کوپریلو M. F. Köprülü : محلِ مذکور، ۱ : ۵۹۹ ببعد.

''مسلم فنِ نقاشی میں شیر کی تصاویر سب سے زیادہ اور بہت سی مختلف صورتوں میں ملتی ہیں ۔ ان تصاویر سے دفعِ شر (apotropaic) کے معنی شاذ و نادر ہی مراد ہوتے ہیں اور منجمانہ یا رمزی معانی صرف بعض اوقات، بلکہ عام طور سے ان کی غرض محض زیب و زینت ہوتی ہے اور کوئی زیادہ گہرا مقصد پوشیدہ نہیں ہوتا ۔ شیر کی تصویر کی بڑی بڑی شکلیں یہ ہیں :۔

(۱) مجسّمے کی شکل میں، جیسے کہ الحمراء کے شیروں کے فوّارے میں، قونیہ کے پتھروں سے گھڑے ہوئے شیر، فاطمی اور سلجوقی دھات کے کام میں اور بارھویں تا چودھویں صدی میلادی کے ایرانی مٹی کے برتنوں میں (بالخصوص ٹونٹی دار برتنوں اور مجمروں میں)؛

(۲) برتنوں پر اُبھرے ہوئے اور مسطّح کام میں، فنِ نقاشی کے متعدّد میدانوں میں اور تقریباً ہر ایک قسم کی مصنوعات میں، اور ذیل کی مختلف اوضاع میں :۔

(الف) پہلو کے رخ سے چلتا ہوا، کھڑا ہوا، اگلی ٹانگیں سیدھی کر کے کولھوں پر بیٹھا ہوا، اگلے پاؤں اوپر کر کے پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہوا، اکیلا یا مادہ کے ساتھ، علاماتِ خاندانی (heraldic) کے اسلوب میں؛

(ب) یا تو دوسرے جانوروں، مثلاً سانڈوں، ہرنوں اور اونٹوں، کے ساتھ لڑتے ہوئے، یا اُن پر حملہ کرتے ہوئے (گویا قدیم ایرانی روایت کے تتبّع میں)؛

(ج) بالصّراحت خاندانی علامت کے طور پر جیسے کہ ایرانی طغراء (coat-of-arms) میں (جہاں یہ سورج کے ساتھ دکھایا جاتا ہے)؛ اور مملوک خاندان کے حکمران بیبرس اور شاید سلاجقۂ رُوم کے قلیج ارسلان نامی فرمانرواؤں کے طغراؤں میں؛ نیز سکّوں کی تصاویر میں؛

(د) شیر کا چہرہ (mask) صرف گردن تک متأخّر زمانے کے غالیچوں اور بنے ہوئے کپڑوں پر.

(۳) شیر کے جسم کے مختلف اعضاء کی تماثیل بہت کمیاب ہیں، سب سے زیادہ عام یہ ہیں :۔ شیر کے پنجے، [تخت وغیرہ کے] جو زیبایشی پایوں کے طور پر استعمال ہوئے ہیں؛ شیروں کے سر، جو صرف مجسّمے کی شکل میں بنائے گئے ہیں، جیسے درکوب (knockers)، [برتنوں وغیرہ کے] دستے اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، جو کانسی (bronze) کی بنی ہوئی ہوتی ہیں.

[شیر کی مسلمانوں کے عہد کی تصاویر میں] بظاہر

قدیم مشرقی یا یونانی فن نقاشی سے براہ راست کوئی استفادہ نہیں کیا گیا، بلکہ کم از کم شیر کی صورت کا انداز، تقریباً ہمیشہ مسلمانوں ہی کا قائم کردہ رہا ہے۔ تفصیلات اور طرز زیبایش دونوں میں اسلامی فن مصوری میں شیر کی تصویر کا ابھی تک کوئی مطالعہ نہیں کیا گیا''۔ [یہ معلومات پروفیسر کوہنل E. Kühnel کے ایک خط میں مہیا کی گئی ہیں۔]

بارگہ‌بور Fr. P. Bargebuhr نے *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*، ۱۹۵۷ء، میں بعض ایسے مواقع کا ذکر کیا ہے جہاں عربی ادبیات میں شیر کے مٹی وغیرہ سے بنے ہوے (plastic) مجسموں کا ذکر آیا ہے؛ اُس کی تحقیقات کی رو سے الحمراء کے شیر پانچویں / گیارھویں صدی کی ساخت ہیں.

خاندانی طغراؤں میں شیر کی [تصویر کی] بہترین مثال، جس کا پتا لگ سکا ہے، ایرانی شاہی نشان میں ہے [دیکھیے نیچے]، جس کا نمونہ دورِ ماقبل کے سکّوں سے لیا گیا ہے۔ جیسا کہ محمد فؤاد کوپرولو: محلِّ مذکور، ۱: ۹۰۶ نے بتایا ہے اس نشان کا استعمال فتح علی شاہ [قاجار] کے عہدِ حکومت (۱۷۹۷ تا ۱۸۳۴ء) سے شروع ہوا — اسدی یا ارسلانی سکّوں کے لیے دیکھیے وہی کتاب، ۱: ۶۱۵۔

ان تمام دائروں میں شیر کا استعمال زیادہ تر علمِ ہیئت یا علمِ نجوم کی اشکال پر مبنی ہے۔ L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung u. die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۱۵۴، کے قول کے مطابق برج اسد کے ''۲۷ ستارے اور ۸ غیر معیّن ستارے اُن نحویوں [کذا] کی محض ایک خود ساختہ بات ہے جو فلکیات سے بالکل بے خبر تھے اور جس کی بناء ستاروں کے پرانے ناموں کی بےقاعدہ ہنگامی تبدیلیوں اور اُن کی غلط و باطل تعبیرات پر ہے۔ ہر جزئی صورت میں ٹھیک اس کا پتا لگانا کہ وہ ان غلط نتائج پر کیوں کر پہنچے غیر ممکن ہے'' (دیکھیے وہی کتاب، ص ۱۵۲ تا ۱۵۵، ۱۵۹ تا ۱۶۸، ۲۰ تا ۱۳۱، ۵۲ بعد، ۲۵۲ بعد، ۲۷۳، ۲۷۹، ۳۱۷ بعد، ۴۰۹ بعد، ۴۲۲)۔ اہل بابل پہلے ہی برجِ اسد میں آسمانی طبقات شاہی کا نقشہ دیکھ چکے تھے (sarru = L. leonis، بعد میں = Regulus ملکی — ''شاہی''، نیز قلب الاسد = ''شیر کا دل'': وہی کتاب، ص ۱۹۴ بعد اور A. Jeremias: *Handb. d. ao. Geisteskult.*، طبع ثانی، ۱۹۲۹ء، ص ۲۰۳، ۲۱۸ بعد، ۳۴۷)۔ انھوں نے اپنے حیوانات کے بادشاہ کو منطقة البروج کے اس مقام پر رکھا تھا جہاں انقلابِ صیفی (summer solstice) واقع ہوتا ہے، لہٰذا یہ مقام آفتاب کی فتح و کامرانی کی علامت بن گیا (قب *RE*، ج ۱۳: عمود ۹۸۳؛ Keller، محلِّ مذکور، ۱: ۵۲)۔ جس طرح [حضرت] عیسٰی [علیه السلام] کو یہودا (Judah) کا شیر کہتے ہیں (قب لقب نجاشی)، کیونکہ آپ نے موت پر غلبہ حاصل کیا (*Apoc.*، ۵: ۵)، اسی طرح شیعہ لوگ [حضرت] علی رضا کو ''اسداللہ'' (''شیرِ خدا'') کہتے ہیں (قب Cassel: محلِّ مذکور، ص ۷۲، ۸۷ تا ۹۳؛ [حضرت] حمزہ رضا بھی ''اسداللہ'' کہلاتے ہیں: Grünert: محلِّ مذکور، ص ۴)۔ ایرانی طغراء میں شیر اپنی شمشیر ذوالفقار [رک بان] کھینچ رہا ہے اور نکلتا ہوا آفتاب پس منظر میں ہے [بقول کسروی: تاریخچۂ شیر و خورشید، تہران ۱۳۰۹ھ، ص ۲۸، شیر کے پنجے میں تلوار کا اضافہ ناصرالدین شاہ قاجار کے زمانے میں ہوا]۔ جب آفتاب ۲۰ جولائی کو برج اسد میں ہوتا ہے تو دریاے نیل کی طغیانی شروع ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ پانی کی ٹونٹیاں اور فواروں کا اوپر کا حصہ شیر کے سر کی شکل کا بنایا جاتا ہے (قب Keller:

محلِّ مذکور، ۱ : ۴۷ ببعد؛ C. de Wit : محلِّ مذکور، ص ۸۴ تا ۹۰، ۳۹۶ ببعد)۔ شیر کی دافعِ شر فطرت زبردست اہمیّت رکھتی ہے۔ اپنی تند اور خشمناک صورت کی وجہ سے، جو تمام معاندانہ حملوں کو روکنے کے لیے کافی ہے، وہ تختِ شاہی، دروازوں، ایوانوں اور مقابر کا محافظ اور نگہبان بن گیا ہے (قب Keller، محلِّ مذکور، ۱ : ۵۸؛ Bonnet، محلِّ مذکور، ص ۴۲۹؛ ابوالہول کی مانند : قب C. de Wit : محلِّ مذکور، ص ۶۶ ببعد)۔ شیر کی بعض صورتیں شاید ایسی ہیں جو محض مجسّمہ ساز کے تفنّنِ طبع کا نتیجہ ہیں؛ تاہم اَنڈری W. Andrae (*Dargestelltes u. Verschlüsseltes in der ao. Kunst*، در *Welt d. Or.*، ۲/۳ (۱۹۵۶ء) : ۲۵۰ تا ۲۵۳) نے ثابت کیا ہے کہ اس میں اکثر کچھ زیادہ گہرے معانی بھی پوشیدہ ہوتے تھے، بالخصوص جب شیر، سانڈ اور عقاب ایک جگہ اکھٹے دکھائے جائیں۔ اس سلسلے میں مسلمانوں نے بہت کچھ قدیم ثقافتوں سے مستعار لے لیا ہے، یہ دریافت کیے بغیر کہ اس کا مفہوم کیا ہے۔ بسااوقات قدیم مصری فن میں بنائی ہوئی تصویر کی مزید وضاحت سے اس کا جواب مل جاتا ہے (قب C. de Wit : محلِّ مذکور، بالخصوص ص ۷۸، ۸۴ تا ۹۰، ۱۵۹ ببعد، ۳۹۸ ببعد، ۴۶۱ تا ۴۶۸)۔

اساطیری ادب میں شیر کا جو حصّہ ہے اس کی مزید تفصیل بیان کرنا یہاں ممکن نہیں (اس کا کچھ بیان محمّد فواد کوپرولو (: محلِّ مذکور، ۱ : ۶۰۱ تا ۶۰۳)، حکایات (مثلاً حکایاتِ لقمان؛ حکایاتِ حیوانات میں وہ بسا اوقات الأسامة کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، جو ہمارے ''شریف حیوان'' (noble beast) سے ملتا جلتا ہے) اور امثال میں مل سکتا ہے (المیدانی میں سے مثالیں، در Grünert : محلِّ مذکور، ص ۱۷)۔

دوسری جانب اس کی حیوانی صفات، مثلاً اس کی جرأت، قوت اور وحشت (بالخصوص اس کی گرج) پر بار بار زور دیا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ شیر کے متعلّق بعض موہوم تصوّرات بھی شامل ہو گئے ہیں؛ مثلاً زمانۂ قدیم کی یہ کہانی کہ وہ (سفید) مرغ سے یا اُس کی بانگ سے دُم دبا کر بھاگ جاتا ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ وہ اصل میں صبح کی روشنی سے، جس کی بعد میں وہ خود ایک علامت بن گیا (دیکھیے اوپر)، گھبراتا تھا (قب *RE*، ج ۱۳ : عمود ۹۷۵ ببعد؛ Cassel : محلِّ مذکور، ص ۵۹؛ Grünert : محلِّ مذکور، ص ۱۸)۔ یہی بات اُس کے بدن کے بعض حصّوں، یعنی دماغ، دانت، پتّے (پتّے کی رطوبت)، گوشت، چربی وغیرہ کے بطور دوا استعمال کیے جانے کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے؛ یہ چیزیں اپنے جادونما اثر کے لحاظ سے بےخطا مانی جاتی ہیں۔ شٹگارٹ Stuttgart کا درباری دوافروش ۱۵۶۱ء تک شیر کا فضلہ بطور دوا فروخت کرتا رہا (قب Keller : محلِّ مذکور، ۱ : ۴۴؛ Pauly-Wissowa، در *RE*، ج ۱۳ : عمود ۹۸۲؛ Grünert : محلِّ مذکور، ص ۱۹ ببعد)۔

ناموں سے صاف پتا چلتا ہے کہ انسان کی تاریخ ثقافت میں شیر کس قدر دخیل ہے؛ چنانچہ ابن الاثیر (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) نے اپنی سیرت صحابہ کا نام ''اُسْدالغابة'' (جنگل کے شیر) رکھا ہے — 'اسد' (ی) اور 'لیث' (ی) سے بننے والے نام بےشمار ہیں (بعض اوقات اُن میں دینی جھلک بھی پائی جاتی ہے : J. Wellhausen، در *RAH*، طبع ثانی، ۲ : ۴۶)۔ ترکی میں ایسے نام ہیں جو اَرسلان سے مل کر بنتے ہیں (بالخصوص سلاجقہ کے ہاں؛ چنانچہ محمّد فواد کوپرولو : محلِّ مذکور، ص ۶۰۰ تا ۶۰۴ نے اس قسم کے اشخاص اور مقامات کے ناموں اور القاب.

سے بحث کی ہے) ۔ فارسی میں لفظ ''شیر'' اکیلا اور دوسرے الفاظ کے ساتھ مل کر بھی آتا ہے، مثلاً ''شیر دل'' و ''شیر مرد''، (ایسے ہی اسد: Landberg، محل مذکور، ۲/ ۲: ۱۲۳۹ ببعد؛ Fr. Wolff: *Glossar zu Firdōsi's Shāhnāma*، ۱۹۳۵ء، ص ۵۸۳ تا ۵۸۷) ۔ آج کل کی ترکی میں عام طور سے لفظ ''اَسلَن'' Aslan [اسلان] مستعمل ہے، اس کے معنی بھی بہادر، راست باز اور نیک کے ہیں؛ ارسلان جقم ۔ ''میرا چھوٹا سا شیر'' ۔ عملاً بچوں کے لیے پیار کا لفظ ہے ۔ اس طرح جانور مذکور (شیر) کی پسندیدہ صفات، اس کے روایتی محاسن، اس کی صورت و شکل کا وقار و رعب ہر جگہ غالب رہا ہے ۔

مآخذ: جگہ کی قلت کے باعث اس موضوع پر سرسری سی بحث ہو سکے گی ۔ (۱) Max Grünert: *Der Löwe in der Literatur der Araber*، پراگ ۱۸۹۹ء، لغت کے نقطۂ نظر سے ایک مطالعے سے زیادہ نہیں ہے؛ (۲) محمد فواد کوپرولو کا مقالہ ارسلان، در ا آ، ترکی، ۱: ۵۹۸ الف تا ۶۰۹ الف، ترکی زبان اور دیگر زبانوں میں بھی آج تک بہترین بیان ہے ۔ اسلامی دنیا سے متعلق کوئی عام جائزہ موجود نہیں ہے، نہ مخصوص علاقوں ہی پر کوئی رسالہ موجود ہے ۔ قدیم زمانے کے ساتھ مقابلے کے لیے مندرجۂ ذیل حوالے مفید ثابت ہونگے: (۳) مقالہ ''Löwe'' (از Steier)، در Pauly-Wissowa: *RE*، ج ۱۳ (۱۹۲۷ء): عمود ۹۶۸ تا ۹۹۰؛ (۴) Otto Keller: *Die antike Tierwelt*، ۱ (لائپزگ ۱۹۰۹ء): ۳۲ تا ۶۱؛ نیز (۵) Max Ebert: *Reallex. d. Vorgesch.*، ۶: ۲۱۳ الف تا ۲۱۶ ب؛ ۷: ۲۱۸ الف تا ۲۱۹ ب؛ اور بالخصوص (۶) Paulus Cassel: *Löwenkämpfe von Nemea bis Golgatha*، برلن ۱۸۷۵ء، جو مشرقی احوال کے لیے بھی کارآمد ہے ۔ مشرق قدیم سے تعلق کے لیے دیکھیے: (۷) B. Landsberger: *Die Fauna des alten Mesopotamien*، لائپزگ ۱۹۳۴ء؛ (۸) M. Streck، در *Vorderas. Bibliothek*، ج ۷/ ۲ (۱۹۱۶ء): ۳۱۶ الف ببعد؛ (۹) H. Bonnet: *Reallex. d. ägypt. Religionsgesch.*، برلن ۱۹۵۲ء، مقالات ''Löwe'' اور ''Sphinx'' وغیرہ؛ بالخصوص (۱۰) C. de Wit: *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte anc.*، لائڈن ۱۹۵۱ء، بمواضع کثیرہ ۔ عام طور پر عربی اور سامی امور کے متعلق تب (۱۱) F. Hommel: *Die Namen der Säugetiere bei den südsemit. Völkern*، لائپزگ ۱۸۷۹ء، ص ۲۸۷ تا ۲۹۳؛ (۱۲) C. de Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*، ۲/ ۳، لائڈن ۱۹۰۹ء، ۱۲۳۷ تا ۱۲۴۰؛ (۱۳) G. Jacob: *Altarab. Beduinenleben*، طبع ثانی، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۶ تا ۱۸؛ (۱۴) B. Moritz: *Arabien*، ہنوور Hanover ۱۹۲۳ء، ص ۳۰ تا ۴۱ ۔ بالعموم علم‌الحیوان کے لیے: (۱۵) Brehm: *Tierleben*، طبع ثانی، ۱ (۱۸۹۳ء): ۱۳۳ تا ۱۵۲ ۔

(H. KINDERMANN کنڈرمان)

اَسَد: ایک قدیم عربی قبیلہ؛ Ασαηνοι، جس کا ذکر بطلمیوس نے کیا ہے، ۶: ۷، فصل ۲۲ (شپرنگر Sprenger، ص ۲۰۶) ۔ اس کا بیان ہے کہ یہ لوگ وسط عرب میں Θανουιται سے تنوخ [ترکّ بان] کے مغرب میں اقامت پذیر تھے ۔ انہیں کی طرح اور شاید انہیں کے ساتھ (بنو) اسد نے تیسری صدی کے وسط میں دریاے فرات کے متصل علاقے کی طرف رحلت کی تھی ۔ حیرہ کے دوسرے لخمی فرمانروا کے لوح مزار (در النمارۃ، ۳۲۸ء) میں ان کا ذکر تنوخ کے ساتھ بلفظ الأسدین (''دو اسد'') کیا گیا ہے ۔ یہاں تثنیہ کا یہ صیغہ شاید اس لیے منتخب کیا گیا ہو کہ تنوخ کے خاندان کی یاد، جس کے فرمانروا حیرہ میں لخم کے پیشرو تھے، مع اُن کے نام و نشان کے دلوں سے محو کر دی

جائے۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ آپس کی قرابت داری ہو۔ علمائے انساب بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ تنوخ کی اصلی جڑ اسد ہی تھے۔ النمارة کے کتبے میں مرقوم ہے: "یہ بادشاہ اسد کی دونوں شاخوں . . . . اور شاہان اسد دونوں پر حکومت کرتا تھا"۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اسد کتنی مدت تک لخم کے زیر نگین رہے۔ ان کے بعض احلاف، یعنی بلقین (بنو القین) [رک بان]، عہد اسلامی تک حوران کے جنوب اور جنوب مشرق کی جانب بلقاء کی مشرقی سرحد پر رہتے تھے اور عرب تک پھیلے ہوئے تھے۔ اسد کی دیگر شاخیں تنوخ میں آ ملی تھیں۔

مآخذ: ابن الکلبی: جمهرة الانساب، مخطوطة اسکوریال، ورق ۳۵۰، ۳۹۰۔

(W. CASKEL)

* **اسد، بنو**: (بعد کی بول چال میں: بنی سد)، ایک عرب قبیلہ، جس کا تعلق (بنو) کنانة سے ہے [رک بان]؛ اس باہمی تعلق کا شعور نمایاں طور پر پایدار رہا، اگرچہ ایک دوسرے کے درمیان زیادہ فاصلے کے سبب عملی طور پر اس کا اثر کچھ نہ تھا۔

قبیلۂ اسد کا اصلی وطن شمالی عرب میں ان پہاڑوں کے دامن میں تھا جہاں پہلے کسی زمانے میں قبیلۂ طی [رک بان] آباد تھا۔ بنو طی کے بر عکس بنو اسد زیادہ تر خانہ بدوشی کی زندگی گزارتے تھے۔ ان کی چراگاہیں نفود کے جنوب اور جنوب مشرق میں، جبال شمر [رک بان] سے لے کر جنوب میں وادی الرمة تک اور اس سے آگے الابانان کے نواح میں رس کی جانب اور مزید مشرق کی جانب سر تک پھیلی ہوئی تھیں۔ یہاں ان کا علاقہ عبس [رک بان] کے علاقے کے ساتھ اور شمال میں یربوع [رک بان] کے علاقے کے ساتھ، جو تمیم میں سے تھے [رک بان]، مل جاتا تھا، کیونکہ وہاں بنو اسد کا لبنة (Line) کے چشمے پر، جو دھناء [رک بان] کے پار تھا، اور اس کے متصل شمالی جانب حزن (حجرة) کے خطے پر قبضہ تھا۔

بنو اسد کی قبل از اسلام تاریخ کا سب سے زیادہ اہم واقعہ ان کی وہ شورش ہے جس میں کندة کے آخری بڑے فرمانروا کا بیٹا اور امراء القیس [رک بان] کا باپ حجر مارا گیا اور جس میں انھوں نے کندة کی رو بہ انتشار مملکت کو ایک کاری ضرب لگائی۔ بنو اسد کے اپنے قریبی اور زیادہ دور کے ہمسایوں تمیم اور وادی کے پار کے قبائل کے ساتھ جو تعلقات تھے ان میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ اس کے مقابلے میں چوتھی صدی میلادی کے چھٹے عشرے کے آخر اور ساتویں عشرے کے شروع میں طی اور غطفان [رک بان] کے ساتھ ان کے مستقل اور پایدار تعلقات قائم ہو چکے تھے، جس میں ذبیان [رک بان] اور آخر میں عبس بھی شامل ہو گئے، مگر چند عشروں کے بعد ان حلیفوں میں اختلاف رونما ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں باہمی تصادم ہونے لگے، بالخصوص اسد اور طی کے مابین، یہاں تک کہ اسلام نے آخرکار قبائل کے درمیان امن قائم کر دیا۔

بنو اسد کا ایک گھرانا غنم نامی، جو عرصۂ دراز سے مکۃ [معظمہ] میں آباد تھا [حضرت] محمد [رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم] کے اصحاب کے اندرونی حلقے سے تعلق رکھتا تھا، لیکن یہ تعلقات بنو اسد کے بڑے قبیلے پر کسی طرح سے اثر انداز نہیں ہوئے۔ ۴ھ / ۶۲۵ء کے آغاز میں رسول اللہ [صلی اللہ علیہ و سلم] نے بنو اسد کے کنووں پر، جو قطن میں تھے اور جہاں بنو اسد کی شاخ فقعس اپنے سردار طلیحة (طلحة) کی زیر سرکردگی ڈیرے ڈالے ہوئے تھی، ایک حملہ آور فوج روانہ فرمائی۔ بروے روایت یہ لوگ مسلمانوں

کے غزوۂ اُحد میں کمزور ہو جانے کے باعث مدینۂ [منوّرہ] پر حملہ آور ہونے کا ارادہ کر رہے تھے۔ یہ قرین قیاس ہے کہ طُلَیحۃ نے مدینۂ [منوّرہ] کے اس محاصرے میں حصّہ لیا ہو جو عام طور سے غزوۂ خندق (۵ھ / ۶۲۷ء) کے نام سے مشہور ہے۔ رسول اللہ [صلی اللہ علیہ و سلّم] کے خلاف بہت سی ناکام لڑائیوں کے بعد بنو اسد [کے علاقے] میں قحط پڑ گیا اور طُلَیحۃ، چند دیگر سرداروں کے ساتھ، ۹ھ / ۶۳۰ء کے شروع میں مدینے حاضر ہو کر مشرّف بہ اسلام ہوا، اگرچہ یہ یقینی نہیں ہے کہ سورۃ ۴۹ [الحجرات] کی آیات ۱۴ تا ۱۷ [قالَتِ الْاَعْرابُ اٰمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰکِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنا . . .] انھیں وفود کے حق میں نازل ہوئی تھیں، جیسا کہ روایات سے ظاہر ہوتا ہے، تاہم بلا شبہ ان آیات میں اسلام کے ساتھ اُن کے رویے کا عکس نظر آتا ہے۔ بہر حال اُن کے سردار کی بابت کہا جاتا ہے کہ اُس نے حضور [علیہ الصلوٰۃ و السّلام] کے حینِ حیات ہی میں نبوت کا دعوے کر دیا تھا؛ چنانچہ فتنۂ ارتداد کے زمانے میں جب ہر طرف مصائب رونما ہوے تو طُلَیحۃ غطفان اور طیّ کے ساتھ اتحاد پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس کے ساتھ عبس اور فزارۃ (ذُبیان) کے بعض حصّے بھی شامل ہو گئے۔ خالدؓ بن الولید [رکّ بآن] کے خلاف بُزاخۃ کی جنگ میں جب فزارۃ [رکّ بآن] کے سپہ سالار نے طُلَیحۃ کا ساتھ چھوڑ دیا تو اُس نے راہ فرار اختیار کی (۱۱ھ / ۶۳۲ء)۔ مسلمانوں کی اس فتح و کامرانی نے شمالی عرب میں باغیوں کی قوتِ مدافعت کو توڑ دیا اور وہ سارا علاقہ اُس وقت پہلی مرتبہ حلقۂ اسلام میں داخل ہوا۔ انھیں اسلام لانے والوں میں بنو اسد بھی تھے۔

اس کے بعد [اسلامی] فتوحات کا جو سلسلہ شروع ہوا اس میں بنو اسد نمایاں طور پر عراق کے محاذ پر نظر آتے ہیں۔ خود طُلَیحۃ، جس نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا تھا، عراق اور ایران میں شریک جنگ رہا۔ بیشتر بنو اسد کوفے میں آباد ہو گئے، جہاں وہ مرورِ زمانہ کے ساتھ صاحبِ شمشیر سے صاحبِ قلم ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے شیعی روایات نقل کی ہیں اُن میں سے بہت سے کوفے کے بنو اسد تھے۔ ان کی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیاں شام کی فوج میں بھرتی ہو گئیں اور انجام کار حمص میں اور دریاے فرات کے پار آباد ہو گئیں۔

تیسری صدی ہجری / نویں صدی میلادی کے نصف آخر میں (بنو) بکر [رکّ بآن] اور تمیم کے واپس چلے جانے پر اُن پر شمال کی راہ کھل گئی اور اُنھوں نے اپنی چراگاہیں کوفے کے حاجیوں کی شاہراہ کے ساتھ ساتھ البطان (بطانۃ) سے، جو الدَّھناء میں ہے، لے کر واقصہ تک پھیلا لیں۔ بعد ازآں ان کا علاقہ شمال کی جانب اَور بھی دُور تک پھیل گیا، یعنی السّواد کی سرحد قادسیۃ [رکّ بآن] تک۔ مشرق کی جانب اسد بڑھ کر بصرے تک اور مغرب میں عَیْن التَّمْر [رکّ بآن] تک پھیل گئے۔

چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی کے نصف آخر میں بنو اسد مستقل آبادی کے علاقوں کے اندر گھس آئے؛ چنانچہ ان کی ایک شاخ ناشرۃ کے سردار شیخ مَزْیَد نے نہر نیل پر بمقام الحِلّۃ [رکّ بآن] اقامت اختیار کر لی اور ایک دوسرے سردار دُبیس نے دریاے دجلہ پار کر کے اس مقام کے آس پاس ڈیرے ڈال دیے جو بعد میں حُوَیزۃ (دیکھیے حُوَیزۃ) (خُوزستان) کہلایا۔

آلِ بُویہ [رکّ بآن] کے عہدِ حکومت میں داخلی خلل و انتشار نے بنو مَزْیَد [رکّ بآن] کو بغاوت پر اکسایا اور (۴۰۳ھ / ۱۰۱۲ - ۱۰۱۳ء) میں علی بن مَزْیَد کو آلِ بُویہ کے باجگزار کی حیثیت سے اپنے عہدے پر مستقل کر دیا گیا۔ اُس کا بیٹا دُبیس (۴۰۸ھ / ۱۰۱۸ء تا ۴۷۴ھ / ۱۰۸۲ء) میں اور

اس کا بیٹا منصور (۴۷۳ھ / ۱۰۸۲ء تا ۴۷۹ھ / ۱۰۸۶ء) شمالی رؤساے عرب میں شمار ہوتے تھے۔ صدقۃ بن المنصور [رک بآں] (۴۷۹ھ / ۱۰۸۶ء تا ۵۰۱ھ / ۱۱۰۸ء) ذاتی شرافت اور سیاسی بصیرت و اہمیت میں ان دونوں سے بازی لے گیا تھا۔ سلطان برکیارُوق [رک بآں] اور اس کے بھائی محمد بن ملک شاہ کی باہمی کشمکش میں اس نے ملک شاہ کا ساتھ دیا اور کوفے (۴۹۳ھ / ۱۱۰۱ء)، ہِیت، واسط، بصرے اور تکریت پر قبضہ کر لیا اور عراق کے بہت سے بدوی قبائل اپنے زیر اثر کر لیے۔ اس لحاظ سے وہ "ملک العرب" کا لقب اختیار کرنے میں حق بجانب تھا۔ آگے چل کر وہ اپنے سرپرست سلطان محمد سے لڑ پڑا، جس نے ۵۰۱ھ / ۱۱۰۸ء میں اسے مدائن کے مقام پر شکست دے دی۔ صدقۃ اس جنگ میں مارا گیا۔ اس کی ذات میں بیک وقت قدیم عرب کے جنگی اوصاف اور ایک اسلامی شاہزادے کے محاسن جمع تھے۔ اس کا موقف گویا بدوی اوضاعِ زندگی سے نکل کر شہری تہذیب و ثقافت میں داخل ہونے کے دروازے پر ہے، گو ابتداء میں وہ خیمے ہی میں سکونت رکھتا تھا، لیکن ۴۹۵ھ / ۱۱۰۱-۱۱۰۲ء میں اس نے الحلّۃ میں اپنے محلّ کے اندر بود و باش اختیار کر لی تھی۔ اس کے بیٹے اور جانشین دُبَیس ثانی [رک بآں] نے ایک بے چین اور پرخطر زندگی گزاری اور آخر کار مراغہ میں سلجوق سلطان مسعود بن محمد [رک بآں] کے دربار میں قتل کر دیا گیا (۵۲۹ھ / ۱۱۳۵ء)؛ اس کی اولاد الحلّۃ میں ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء تک حکمران رہی۔

[بنو] اسد بنو مزید کے ساتھ الحلّۃ چلے آئے تھے اور جب ان کا حکمران خاندان ختم ہو گیا تب بھی وہ وہیں مقیم رہے۔ جب سلطان محمد ثانی بن محمود [رک بآں] نے بغداد کا ناکام محاصرہ کیا (۵۵۱ھ / ۱۱۵۷ء)، جو عراق میں سلجوقیوں کا آخری کارنامہ تھا، تو بنو اسد نے اس کی مدد کی۔ اس پاداش میں خلیفہ المستنجد [رک بآں] نے بنو اسد کو الحلّۃ سے نکال باہر کرنے کا عزم کر لیا۔ یہ لوگ گرد و نواح میں خندقیں کھود کر حصارنشین ہو گئے اور آخر کار المنتفق کی اعانت سے ہتھیار ڈال دینے پر مجبور کر دیے گئے۔ ان میں سے چار ہزار کو تہ تیغ کر دیا گیا اور بقیہ کو ہمیشہ کے لیے الحلّۃ سے جلاوطن کر دیا گیا . . . .

اس کے بعد (بنو) اسد منتشر ہو گئے، لیکن بعد میں وہ ضرور پھر اکٹھے ہو گئے ہوں گے، بہر صورت چودھویں اور پندرھویں صدی میلادی میں وہ واسط کے جنوب مشرق میں رہتے تھے۔

مرور زمانہ کے ساتھ آخر کار انہیں الجزائر میں ایک مستقل وطن نصیب ہوا۔ بنو اسد یا بنی اسد، جیسا کہ وہ مقامی بولی میں کہلاتے ہیں، بظاہر یہاں دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی میلادی سے پائے جاتے ہیں۔

انیسویں صدی میلادی میں انہوں نے محسوس کیا کہ الچبائش کا علاقہ، جہاں وہ رہتے تھے، ان کے لیے بہت تنگ ہے۔ کہتے ہیں کہ اس صدی کے چوتھے عشرے میں وہ شیخ جناح کی سرکردگی میں عمارہ کے مشرقی علاقے تک بڑھ گئے اور بعد میں اسی کے بیٹے خیّون کے زیر قیادت ہور اصغر (Little Medjer) تک بڑھ آئے۔ ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء میں ترکی فوجوں نے انہیں مدینے (الچبائش کے نیچے دریاے فرات کے کنارے پر) کو آگ لگا دینے کے جرم کی پاداش میں سزا دی۔ یہ آگ حسن الخیّون کی زیر قیادت لگائی گئی تھی؛ چنانچہ حسن کو الچبائش سے خارج کر دیا گیا اور وہ ہور الجزائر میں (تقریبا ۱۹۰۳ء میں) نہایت کڑی مصیبتیں جھیل کر وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا سالم، خاندان سید طالب کے اثر کی بدولت ۱۹۰۹ء میں بنو اسد کے شیخ کے

منصب پر مامور کر دیا گیا۔ پہلی عالم گیر جنگ کے خاتمے پر وہ شیخ کا برابر ہوا خواہ و وفادار رہا اور اس نے فیصل کے شاہ عراق منتخب کیے جانے کی کھلے بندوں مخالفت کی۔ ۱۹۲۴ء تا ۱۹۲۵ء میں اس نے حکومت کے خلاف بغاوت کی اور گرفتار کر کے جلا وطن کر دیا گیا۔ اب وہ اپنی ریاست بلدروز (بغداد کے شمال مشرق) میں زندگی گزار رہا ہے۔

مآخذ: بنو اسد کی بہترین جامع تاریخی سرگزشت *Die Beduinen* : Max Freiherr von Oppenheim، ج ۳، حصّہ ۲ (۳م فصل: عراق) میں ملے گی؛ طبع و نشر ثانی، از W. Caskel : Wiesbaden ۱۹۵۲ء (تمام جغرافیائی نام جن کا مقالے میں ذکر آیا ہے منسلکہ نقشوں میں ملیں گے)۔ ابتدائی اسلامی عہد کے لیے نبی (کریم صلّی اللہ علیہ و سلّم) کی کتب سیرت بالخصوص (۱) *Das Leben Muhammeds* : Frants Buhl، طبع جرمن از H. H. Schraeder، طبع ثانی، ہائیڈل برگ ۱۹۵۵ء، ص ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۷۷، ۳۲۱، ۳۵۲ وغیرہ؛ نیز (۲) *Annali* : L. Caetani، دیکھیے اشاریہ (بذیل مادّہ)۔

(H. KINDERMANN کنڈرمان)

* **اَسَد**: دیکھیے نجوم۔

* **اَسَد بن عبداللہ**: بن اسد القسری، (بجیلہ کی ایک شاخ قسر میں سے، نہ کہ القشیری، جیسا کہ بعض اوقات غلطی سے چھپ جاتا ہے)، اپنے بھائی خالد بن عبداللہ [رک بان] کے ماتحت خراسان کا والی از ۱۰۶ھ/ ۷۲۴ء تا ۱۰۹ھ/ ۷۲۷ء اور از ۱۱۷ھ/ ۷۳۵ء تا ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء، نیز والی عراق و مشرق در عہد ہشام بن عبدالملک۔

اس کی گورنری کے پہلے دور میں ترکی فوجوں کا ماوراءالنہر (Transoxiana) میں عربوں پر دباؤ بڑھ گیا، جس کی روک تھام وہ مؤثر طریقے پر نہ کر سکا، اگرچہ اس نے پاراپومیسس Parapomisus کی سرحدوں پر کئی کامیاب حملے کیے۔ ۱۰۷ھ/ ۷۲۶ء میں اس نے بلخ کے شہر کو از سر نو تعمیر کرایا (جسے قتیبۃ بن مسلم نے نیزک کی بغاوت کے بعد تباہ و برباد کر دیا تھا) اور عرب محافظ فوج کو بروقان سے یہاں منتقل کر دیا، لیکن مقامی مضریوں پر تشدد کرنے کے الزام میں خلیفہ کو اسے اس کے منصب سے معزول کر دینا پڑا۔ پھر جب ماوراءالنہر اور مشرقی خراسان میں الحارث بن سُرَیج [رک بان] کی بغاوت (۱۱۶ھ/ ۷۳۴ء) سے، جس کے ساتھ مقامی شہزادے بھی مل گئے تھے، فتنہ و فساد انتہا کو پہنچ گیا تو اسد کو از سر نو صوبے کی گورنری پر مامور کر دیا گیا۔ اس نے باغی فوجوں کو دریاے جیحون سے پار دھکیل دیا، لیکن سمرقند پر حملہ کرنے کے باوجود وہ صُغد میں عربوں کی حکومت کو بحال نہ کر سکا۔ طخارستان کے پرشورش علاقوں پر قابو پانے کی غرض سے اس نے ۱۱۸ھ/ ۷۳۶ء میں بلخ میں ۲۵۰۰ شامیوں کا ایک دستہ بطور محافظ فوج مقرر کر دیا۔ اس سے اگلے سال اس نے خُتّل پر چڑھائی کی، لیکن مقامی شاہزادوں نے ترغیش Türgesh کے زبردست خاقان سولو (Su Lu) سے مدد طلب کی اور اس نے اسد کو شدید نقصانات پہنچا کر بلخ کی طرف واپس دھکیل دیا (یکم شوال ۱۱۹ھ/ یکم اکتوبر ۷۳۷ء)۔ اب ترغیش اور صُغد کے شہزادوں کی متحدہ فوجوں نے الحارث بن سُرَیج کی تائید و حمایت سے جواباً دریاے جیحون عبور کر کے خراسان پر حملہ بول دیا۔ اسد نے بلخ کی شامی فوجیں اور بعض مقامی فوجیں لے کر خارستان میں ان کی فوج کے بڑے حصے پر اچانک حملہ کر دیا اور جو [قتل ہونے سے] بچ گئے ان کی واپسی کا راستہ قریب قریب منقطع ہو گیا (ذوالحجہ ۱۱۹ھ/ دسمبر ۷۳۷ء)۔ اس خوش قسمت فتح کی بدولت اسد نے مشرقی خراسان میں عرب اقتدار از سر نو بحال کر دیا،

لیکن خود چند ماہ بعد وفات پا گیا (۱۲۰ھ / ۷۳۸ء)۔ اپنے دوسرے دورِ ولایت میں بھی پہلے دور کی طرح اسے مجبوراً مقامی عباسی [رک بآں] داعیوں اور کارکنوں کے خلاف سخت اقدامات کرنا پڑے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے مقامی نظم و نسق کی اصلاح کی کوشش کی اور اسے بہت سے دھقانوں کی دوستی حاصل ہو گئی، جو اپنے صوبے کے دور اندیش منتظم (کتخدا) کے طور پر اس کی حمد و ستایش کرتے تھے۔ دوسرے رؤساء کے علاوہ اس نے سامان خدات Sāmānkhudāt کو، جو سامانیوں [رک بآں] کا مورثِ اعلٰے تھا، مشرف بہ اسلام کیا اور اس نے اس کے اعزاز میں اپنے سب سے بڑے بیٹے کا نام اسد رکھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ نیشاپور کے قرب و جوار میں اسدآباد کا شہر بھی اسی کا بنایا ہوا ہے اور عبداللہ بن طاہر کے عہد حکومت تک اس کی اولاد و احفاد کے قبضے میں رہا۔ کوفے میں سوق اسد نامی بیرونی بستی بھی اسی کی تعمیر کردہ اور اسی کے نام سے موسوم ہے۔

مآخذ: ابن حزم: جمهرة (طبع لیوی پرووانسال Lévi-Provençal)، ص ۳۶۶؛ (۲) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری: فتوح البلدان، بمدد اشاریہ؛ (۴) نرشخی (طبع شیفر Schefer)، ص ۵۷ ببعد؛ (۵) شیفر Ch. Schefer: Chrestomathie persane، تاریخ بلخ؛ (۶) Van Vloten: Recherches sur la domination des Arabes (ایمسٹرڈم ۱۸۹۴ء)، ص ۲۳ تا ۲۵، ۳۰؛ (۷) J. Wellhausen: Arab. Reich، ص ۲۸۳، ۲۹۱ تا ۲۹۵؛ (۸) H. A. R. Gibb: Arab Conquests in Central Asia (لنڈن ۱۹۲۳ء)؛ (۹) F. Gabrieli: Il Califfato di Hisham (اسکندریة ۱۹۳۵ء)، ص ۲۸ تا ۳۱، ۵۳ تا ۶۳۔

(گب H. A. R. Gibb)

* **اَسَد بن الفُرات**: بن سنان، ابوعبداللہ، دوسری اور تیسری صدی ھجری / آٹھویں اور نویں صدی میلادی) کے ایک عالمِ دین اور فقیہ، جو ۱۴۲ھ / ۷۵۹ء میں بمقام حرّان [یا بنجران] (الجزیرہ) پیدا ہوے۔ دو سال کی عمر میں وہ اپنے والد کے ساتھ افریقیة میں رھنے کے لیے چلے گئے۔ اپنی ابتدائی تعلیم انھوں نے وھیں پوری کی اور ۱۷۲ھ / ۷۸۸ء میں وہ مدینۂ [منورہ] چلے گئے، جہاں انھوں نے براہِ راست [حضرت] مالک بن انسؒ سے مالکی مذھب کی سند حاصل کی۔ وھاں سے وہ عراق گئے، جہاں انھوں نے [حضرت] امام ابو حنیفةؒ کے متعدّد شاگردوں سے استفادہ کیا۔ [حضرت] امام مالکؒ سے انھوں نے جو کچھ سیکھا تھا اس سے انھیں اپنی مشہور کتاب الاسدیّة کا مواد ملا گیا۔ افریقیة واپس آنے پر انھوں نے ایک محدّث اور فقیہ کی حیثیت سے زندگی شروع کی۔ اغلبی امیر زیادة اللہ نے انھیں (۲۰۳ھ / ۸۱۸ء میں) ابو محرز کے ساتھ قیروان کا قاضی مقرر کر دیا اور یہ اس منصب کی دو عہدہ داروں میں ایک غیرمعمولی تقسیم تھی۔ ان کی طبیعت میں چونکہ تیزی بہت تھی اس لیے وہ اکثر اوقات اپنے رفیق کار سے لڑ پڑتے۔ انھوں نے مشہور و معروف مالکی امام سحنون کے ساتھ بھی اختلاف کیا، جن کی کتاب المدوّنة ان کی الاسدیّة کے دور کامیابی کے بعد بھی معروف و مشہور رھی۔

ان کے جذباتی معتقدات اور شاید ان کی مخاصمت پسند قوتِ عمل ان کے امیر مقرر کر دیے جانے کا باعث بن گئی، یعنی انھیں اس مہم کا قائد بنا دیا گیا جو ۲۱۲ھ / ۸۲۷ء میں بوزنطی صقلیہ پر حملے کی غرض سے سوسہ سے روانہ ھوئی۔ انھوں نے مسلمان فوج کی قیادت کی اور مزارہ (Mazara) کو مسخر کر کے جزیرۂ صقلیہ کی فتح کے سلسلے میں پہلا قدم اٹھایا۔ وہ ۲۱۳ھ / ۸۲۸ء میں سرقسطہ (Syracuse) کے سامنے زخموں کی وجہ سے یا بعارضہ طاعون وفات پا گئے۔

مآخذ: (۱) ابوالعرب: Classes des savants de *l'Ifriqiya*، طبع و ترجمۂ ابن شنب، ص ۸۱ تا ۸۳، ۱۵۳ تا ۱۵۶؛ (۲) Houdas و R. Basset: *Mission scientifique en Tunisie* (در *Bulletin de Correspondance africaine*، ۲، ۱۸۸۴ء)؛ (۳) اقتباس از ابن الناجی: معالم الایمان [۱: ۲ تا ۱۷]؛ (۴) Amari: *Bibliotheca arabo-sicula*، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: *Storia dei Musulmani di Sicilia*، ۱: ۳۸۲ ببعد؛ (۶) محمّد بن شنب، در *Centenario M. Amari*، ۱: ۳۵۲ تا ۳۶۳؛ [(۷) قضاۃ الاندلس، ص ۵۳؛ (۸) رياض النفوس، ۱: ۱۷۲ تا ۱۸۹؛ (۹) المسلمون في جزيرة صقلية، ص ۶۲].

(G. MARÇAIS)

اَسَد آباذ: الجبال کا ایک شہر، جو ہمدان سے جنوب مغرب میں ۷ فرسخ یا ۳۵ کلومیٹر کے فاصلے پر الوند کوہ کی مغربی ڈھلان پر واقع ہے، جہاں سے آگے ایک زرخیز اور سیر حاصل مزروعہ میدان (بلندی ۵۰۹۵ فٹ) شروع ہو جاتا ہے۔ یہ شہر ہمدان (Ekbatana) سے بغداد (یا بابل) کو جانے والی مشہور شاہراہ پر قافلوں کا مستقل پڑاؤ ہونے کی حیثیت سے بہت قدیم زمانے کی ایک بستی ہے اور (Tomaschek کے بیان کے مطابق) غالبا وہی شہر ہے جس کا ذکر چارکس Charax کے اسیڈور Isidor نے Ἀδραπάνα کے نام سے کیا ہے اور *Tabula Peutingeriana* میں بِتْرا Beltra کے نام سے مذکور ہے (قب Weissbach، در Pauly-Wissowa، ۲: ۲۶۳)۔ عربی ازمنۂ وسطٰی بلکہ مغلوں کے دور میں بھی اسد آباد ایک خوش حال اور گنجان آباد شہر تھا۔ یہاں کے بازار بہت شاندار تھے اور اس شہر کے باشندوں کو متموّل اور خوشحال متصوّر کیا جاتا تھا، کیونکہ ان کا علاقہ، جسے متعدد نہریں سیراب کرتی تھیں، پیداوار سے مالا مال تھا۔ Bellew کا بیان ہے کہ ۱۸۷۲ء میں اسد آباذ ایک خوش نما گاؤں تھا؛ اس میں کوئی دو سو مکان تھے، جن میں سے بعض میں کچھ یہودی خاندان آباد تھے۔ یورپی سیاحوں کے بیانات کے مطابق ایرانی اسے اسد آباذ (Petermann، Bellew)، سعید آباذ (Duprée، Petermann) یا سعد آباذ (Ker Porter) کہتے تھے۔ ۵۱۴ھ / ۱۱۲۰ء میں اسد آباذ کے قریب دو سلجوقی سلطانوں، یعنی موصل کے والی مسعود اور اصفہان کے والی محمود کے درمیان جنگ ہوئی، جس میں مؤخرالذکر نے فتح حاصل کی۔ اسد آباذ سے تین فرسخ کے فاصلے پر ساسانیوں کے زمانے کی پُرشکوہ عمارات کھڑی تھیں، جنھیں عرب مطبخ یا مطابخ کسرٰی (یعنی ایرانی شہنشاہوں کا باورچی خانہ یا باورچی خانے کہتے) تھے۔ اس نام کی وضاحت کے لیے دیکھیے مِسعَر بن مُہَلہِل کے رسالۃ سے ماخوذ داستان، در یاقوت، ۳: ۵۹۳، بذیل مادۂ مطبخ کسرٰی۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۴۵؛ (۲) کاترمیر Quatremère: *Hist. des Mongols de la Perse*، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱۰۵، ۲۶۴ تا ۲۶۶، ۳۲۷ ببعد؛ (۳) لسٹرینج Le Strange، ص ۱۹۶؛ (۴) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۲۰۸؛ (۵) Tomaschek، در *SBAK*، وی آنا ۱۸۸۳ء، ص ۱۵۲؛ (۶) رِتّر Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۸۱، ۲۴۴؛ (۷) H. Petermann: *Reisen im Orient*، ۱۸۶۱ء، ۲: ۲۰۵؛ (۸) H. W. Bellew: *From the Indus to the Tigris*، لنڈن ۱۸۷۴ء، ص ۴۲۱؛ (۹) de Morgan: *Mission scientif. in Perse, étud. géogr.*، ۲: ۱۲۳ تا ۱۲۷، ۱۲۸ ببعد؛ (۱۰) فرہنگ جغرافیائے ایران، تہران ۱۹۵۳ء، ۵: ۱۱۔

(M. STRECK)

اَسَدُاللّٰہ اَصْفَہانی: شاہ عبّاس اوّل کے عہد کا مشہور و معروف شمشیرساز۔ کہتے ہیں کہ عثمانی

سلطان نے شاہ عباس کو ایک خود اور اس کے ساتھ کچھ رقم بھیجی اور کہا کہ جو شخص اس خود کو اپنی تلوار سے دو ٹکڑے کر دے اسے یہ رقم دے دی جائے ۔ اسد نے ایک شمشیر تیار کی، جس سے اس نے یہ کارنمایاں کر دکھایا ۔ اس پر شاہ عباس نے بطور انعام شمشیرسازوں پر سے ٹیکس اٹھا لیا اور وہ قاجاری عہد تک ٹیکس سے برابر مستثنیٰ رہے (دیکھیے A. K. S. Lambton: *Islamic Society in Persia*، لنڈن ۱۹۵۴ء، ص ۵۲) ۔ اسداللہ کے فن (شمشیرسازی) کے لیے دیکھیے *Survey of Persian Art*، ۳ : ۲۵۶۵ .

(R. M. Savory)

* **أَسَدُ الدَّوْلَة** : ایک اعزازی لقب، جس سے بہت سے شاہزادے ملقب ہوئے ۔ اُن میں سب سے زیادہ مشہور صالح بن مرداس [رک بآن] تھا.

* **أَسَدُ الدِّین، ابو الحارث** : دیکھیے شیرکوہ.

* **أَسَدِی** : غالباً دو شاعروں کا تخلص، جو طوس (خراسان) میں پیدا ہوئے، یعنی ابو نصر احمد بن منصور الطوسی اور اس کا بیٹا علی بن احمد ۔ دولت شاہ کے ایک بیان کے مطابق، جو انتہائی درجے مشکوک ہے، ان میں سے باپ فردوسی (پیدائش تقریباً ۳۲۲ تا ۳۲۴ھ / ۹۳۴ تا ۹۳۶ء) کا شاگرد تھا، حالانکہ علی بن احمد کی رزمیہ مثنوی کی تاریخ واضح طور پر ۴۵۸ھ / ۱۰۶۶ء ہے؛ H. Ethé نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسدی کے نام سے جو تصانیف پائی جاتی ہیں انھیں ایک ہی شخص کا کام قرار دینا ناممکن ہے؛ اس طرح ابو نصر، جس کی بابت فقط اتنا معلوم ہے کہ اس نے مسعود غزنوی کے عہد حکومت میں وفات پائی، مناظرات کا مصنف قرار پاتا ہے ۔ کتاب مناظرات فرانس کے علاقہ Provençal کے tensones سے مشابہت رکھتی ہے اور اس وجہ سے تاریخ ادب کے نقطۂ نظر سے بہت وقیع ہے؛ مزید برآں اس کا مواد اور اسلوب تحریر بھی نیا ہے ۔ دوسری جانب علی بن احمد نے، جو اران کے ایک امیر ابودلف کے دربار میں متعین تھا، ایک وزیر کے مشورے سے اپنا گرشاسپ نامہ نظم کیا، جو فردوسی کے شاہنامہ کی طرز میں قدیم ترین مثنوی ہے ۔ یہ تصنیف نہ صرف اپنی پرجوش قوت بیان اور اسلوب نظم کی وجہ سے جاذب توجہ ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس میں بعض فوق الطبیعۃ حوادث اور فلسفیانہ اقوال مندرج ہیں، جن سے فارسی رزمیہ مثنوی کے آیندہ ارتقاء کی نشان دہی ہوتی ہے ۔ بیش قیمت لغت فرس، جو نادر الفاظ کی ایک فرہنگ ہے اور جس کی سند میں فارسی اشعار پیش کیے گئے ہیں، غالباً مذکورۂ بالا مثنوی کے بعد لکھی گئی . اس فرہنگ میں الفاظ کی ترتیب ان کے آخری حروف کی بنا پر رکھی گئی ہے، یعنی قافیے کی ترتیب پر، جو پہلے پہل الجوہری (رک بآن) نے اپنی عربی لغت (الصحاح) میں اختیار کی تھی، تاہم دیگر لحاظ سے الفاظ کو بے ڈھنگے پن سے جمع کیا گیا ہے ۔ ہرات کے ابو منصور موفق بن علی کی قرابادین کا ایک نسخہ، مؤرخہ ۴۴۷ھ / ۱۰۵۵ - ۱۰۵۶ء، جو فارسی کے قدیم ترین مخطوطات میں سے ہے، علی بن احمد کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور اس نے اس پر اپنے دستخط مع تاریخ ثبت کیے ہیں ۔ K. I. Tchaikin نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ سب تصانیف ایک ہی مصنف کی ہیں، یعنی ابو منصور علی بن احمد کی (*Izvestiya Akademii Nauk SSSR*، لینن گراڈ ۱۹۳۴ء، ص ۱۱۹ - ۱۵۹؛ خلاصہ از H. Massé، در مقدمۂ گرشاسپ نامہ).

مآخذ : (۱) *Le Livre de Gerchāsp*، طبع و ترجمۂ Cl. Huart، ج ۱، پیرس ۱۹۲۶ء (PELOV)؛ ترجمہ از H. Massé، ج ۲، وہی کتاب، ۱۹۵۱ء (جس میں ایک مفصل دیباچہ دیا گیا ہے)؛ (۲) لغات فرس، طبع P. Horn، گوٹنگن ۱۸۹۷ء و تہران ۱۳۱۹ھ، طبع

جدید محمد دبیرسیاقی، تہران؛ (۳) Codex Vindobonensis، طبع عکسی از Seligman، وی آنا ۱۸۵۹ء (جرمن ترجمہ از Achundow مطبوعۂ Halle بلا تاریخ)؛ (۴) H. Ethé، در *Verhandlungen des 5. intern. Orient. Congr.*، ۲ : ۴۸ ببعد؛ Ethé از Notices، *Gr. I. U. Ph.*، ۲ : ۱۲۵ ببعد، ۲۲۲ ببعد؛ (۵) E. G. Browne : [*A Lit. Hist. of Pesria*]، ج ۱ و ۲، بمدد اشاریہ؛ (۶) دولت شاہ: [تذکرہ]، ص ۳۰ ببعد؛ (۷) J. A. Haywood : *Arabic Lexicography*، لائڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۷؛ [(۸) آ ا ت بزیر مادّہ]۔

(J. A. HAYWOOD)

⊗ **اِسْراء**: یہ لفظ سَرٰی سے باب افعال کا مصدر ہے۔ اَسْرٰی کے معنے ہیں ''رات کے بیشتر حصے میں چلا''۔ عموماً اِسراء اور سُری (ثلاثی مجرد) کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے، لیکن اِسراء کا لفظ رات کے ابتدائی حصے میں سفر کے لیے استعمال ہوتا ہے اور سُری کا لفظ رات کے آخری حصے میں چلنے کے لیے۔ سَیر اور اِسراء میں یہ فرق ہے کہ سیر کا لفظ محض ذہاب، یعنی جانے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، روانگی خواہ دن کے وقت ہو یا رات کے وقت، لیکن اِسراء صرف رات کے وقت سفر کے لیے مخصوص ہے؛ جب اسراء کا صلہ حرف ب ہو اور کہا جائے ''اَسْرٰی بہٖ'' تو اس کے معنے ہوں گے: ''اسے رات کے وقت لے گیا''، ''اسے رات کو روانہ کیا (سَیَّرہ)''۔

اصطلاح میں اِسراء کا تعلق نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کی زندگی کے اس واقعے سے ہے جس کا ذکر خود قرآن مجید میں موجود ہے، جہاں فرمایا گیا ہے: سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بٰرَکْنَا حَوْلَہٗ (۱۷ [بنی اسرآئیل]: ۱)۔ یہ پوری سورۂ اسراء کے حقائق و اسرار، نتائج و عواقب اور احکام و اوامر پر مشتمل ہے۔ واقعۂ اسراء کے متعلق اسلامی اعتقاد یہ ہے کہ اس سفر میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کی آنکھوں سے شرائط رؤیت کے تمام حجابات ہٹا دیے گئے، اسباب سماعت کے عام قوانین دور کر دیے گئے اور زمان و مکان کی وسعتیں آپ کے لیے سمیٹ دی گئیں۔ ہر چند کہ تمام انبیاء علیہم السّلام اپنے اپنے مقام و مرتبے کے مطابق ایسے بلند و بالا مشاہدات سے نوازے جاتے رہے ہیں، لیکن اس بارے میں جہاں تک نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کا قدم پہنچا اس کی عظمت، رفعت اور بلندی سب سے بڑھ کر تھی۔

اسراء کب ہوا؟ اس پر اتفاق ہے کہ اس واقعے کا تعلق بعثت اور آغاز وحی کے بعد اور ہجرت سے پہلے کے زمانے کے ساتھ ہے اور یہ رات کے وقت مکۂ مکرّمہ میں ہوا۔ اس سے زیادہ تعین کی راہ میں یہ دشواری ہے کہ یہ، جیسا کہ بیان ہوا، ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے جبکہ ایام جاہلیت کا عرب تھا اور تاریخ و سنہ کی تدوین نہیں ہوئی تھی۔ محدثین کے ہاں کسی سے بھی بروایت صحیحہ اس کے زمانے کی تصریح نہیں ملتی۔ ارباب سِیَر کے ہاں اس بارے میں دس سے زیادہ مختلف اقوال ملتے ہیں۔ سیرۃ ابن ہشام میں اسے ابو طالب اور حضرت خدیجةؓ کی وفات سے قبل کا واقعہ قرار دیا گیا ہے اور ابوطالب اور حضرت خدیجةؓ کی وفات شعب ابی طالب میں محاصرے کے بعد ہوئی۔ حضرت عائشةؓ کی روایت ہے کہ حضرت خدیجةؓ نے ہجرت سے تین سال پہلے وفات پائی اور دوسرے راویوں نے بیان کیا ہے کہ ان کا انتقال ہجرت سے پانچ سال پہلے ہوا تھا۔ ان مقدمات کو یکجا کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معراج و اسراء کا واقعہ بقول ابن الاثیر و ابن ہشام ہجرت سے تین سال پہلے ہوا؛ بقول قاضی عیاض پانچ سال پہلے ہوا؛ متأخرین نے امام زہری سے انتساب کر کے لکھا ہے کہ یہ واقعہ بعثت سے پانچ سال بعد ہوا۔ علامہ ابن حجر نے فتح الباری

(۷ : ۵۵، مطبوعۂ مصر) میں یہی قول درج کیا ہے۔ اس طرح یہ واقعہ تقریباً سات سال قبل ہجرت متعیّن ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے ہاں استدلال کی صورت یہ ہے کہ نماز پنجگانہ بالاتفاق معراج میں فرض ہوئی اور نماز آغازِ بعثت کے جلد ہی بعد فرض ہو گئی تھی، اس لیے واقعۂ معراج و اسراء کا تعلق آغاز بعثت کے زمانے سے ہے۔

ابتدائی راویوں کی ایک کثیر جماعت، جن میں حضرت عائشہؓ، حضرت امّ سلمہؓ، حضرت امّ ہانیؓ، حضرت ابن عباسؓ، عمرو بن العاصؓ اور تابعین میں سے قتادہؒ، مقاتلؒ، ابن جریجؒ اور عُروۃؒ بن زبیرؓ وغیرہ شامل ہیں، اس نظریے کی حامی ہے کہ یہ ہجرت، یعنی ربیع الاول سنہ ۱ھ سے تقریباً ایک سال پہلے کا واقعہ ہے۔ حضرت امام بخاری نے اپنی صحیح میں گو کوئی معیّن تاریخ نہیں بیان کی لیکن ترتیب میں وقائع قبل ہجرت کے بیان میں سب سے آخر میں اور بیعت عقبۃ (بیعتِ عقبۂ اوّل رجب سنۃ ۱۲ نبوی) اور ہجرت (ربیع الاوّل سنۃ ۱ھ) سے متصلاً پہلے واقعۂ اسراء و معراج کو جگہ دی ہے۔ ابن سعد نے بھی واقعۂ معراج کا یہی موقع ترتیب میں رکھا ہے۔ اس سے یہ استدلال ہو سکتا ہے کہ ان دو محقّقین کے نزدیک ہجرت سے کچھ عرصہ پہلے اس واقعے کا زمانہ متعیّن ہوتا ہے۔ مسلم بن قتادۃ نے ہجرت سے ۱۸ ماہ اور السدّی نے سترہ تا سولہ ماہ پیشتر کا زمانہ متعیّن کیا ہے، لیکن معلوم ہے کہ السدّی پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔ بہر حال اس جماعت کے نزدیک ہجرت سے کچھ ہی زمانہ پیشتر، خواہ وہ زمانہ ایک سال ہو یا کچھ کم و بیش، اسراء و معراج کا واقعہ پیش آیا۔

مسیحی مصنفین نے اسے سنۃ ۱۲ نبوی میں مسلّم کیا ہے (*Life of Muhammad* : W. Muir، ص ۱۲۱، مطبوعۂ ۱۹۲۳ء)۔ یہ واقعہ کس مہینے میں ہوا؟ اس سلسلے میں ابن مردویہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے: اُسْرِیَ بالنّبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم سبع عشرۃ من شہر ربیع الاوّل قبل الہجرۃ بسنۃ (خصائص الکبری، ۱ : ۱٦۱)، یعنی آنحضرتؐ کا اسراء ۱۷ ربیع الاوّل سنہ ۱ھ سے ایک سال قبل ہوا۔ یہی روایت ابن سعد نے امّ سلمہؓ سے بیان کی ہے۔ ابن سعد نے الواقدی ہی کے حوالے سے ۱۷ رمضان کی روایت بھی درج کی ہے۔ بعض لوگوں نے ربیع الثانی اور شعبان کی تعیین کی ہے (الزرقانی، ۱ : ۳۰٦)۔ ابن قتیبۃ الدّینوری (م ۲٦۷ھ) اور ابن عبدالبر (م ۴٦۳ھ) نے ماہ رجب کی تعیین کی ہے۔ متأخرین میں امام الرافعی اور امام النّووی نے روضۃ میں بھی تاریخ یقین کے ساتھ لکھی ہے۔ محدّث عبدالغنی المقدسی نے ۲۷ رجب لکھی ہے۔ علاّمہ الزرقانی فرماتے ہیں کہ لوگوں کا اس پر عمل ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ یہی قوی‌ترین روایت ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ سلف کے ہاں جب کسی امر میں اختلاف پایا جائے اور کسی ایک پہلو کو راجح نہ قرار دیا جا سکتا ہو تو بظنِ غالب وہ پہلو درست قرار دیا جائے گا جس پر عمل در آمد ہے اور جو لوگوں میں مقبول ہے (الزرقانی، ۱ : ۳۵۵ ببعد)۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا معراج اور اسراء ایک ہی چیز ہے یا یہ علیحدہ علیحدہ روحانی مشاہدات ہیں۔ عام رجحان اس طرف ہے کہ اسراء اور معراج ایک ہی حقیقت کے دو الگ الگ نام ہیں۔ معراج کا لفظ عروج سے نکلا ہے، جس کے معنے اوپر جانے کے ہیں اور اسراء رات کے وقت لے جانے کو کہتے ہیں۔ گویا مکانی حیثیت سے اس کا نام معراج ہے اور زمانی حیثیت سے اسراء؛ لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسراء اور معراج دو علیحدہ علیحدہ روحانی مشاہدات ہیں۔ اس بناء پر انہوں نے کہا ہے کہ معراج دو دفعہ ہوئی، جن میں سے ایک کو وہ اسراء کہتے ہیں اور دوسری کو معراج۔ اُن کے نزدیک

اسراء مکۂ مکرّمہ سے بیت المقدس تک ہوا اور معراج زمین سے آسمان تک۔ ان لوگوں کے نزدیک صحابہؓ میں اسراء کا لفظ دونوں واقعات کی نسبت مستعمل تھا۔ صحابہؓ کبھی اسراء کا لفظ بولتے تھے۔۔اور ان کی مراد صرف معراج ہوتی تھی۔۔اور کبھی اسراء کا لفظ صرف اسراء کے معنوں میں استعمال کرتے تھے۔ پھر یہ دونوں واقعات رات کے وقت ہوئے، جس کے لیے اسراء کا لفظ مشترک ہے۔ نیز دونوں مشاہدوں کے بعض واقعات بھی ملتے جلتے تھے، مثلاً براق کی سواری، انبیاء سے ملاقات اور جنّت و دوزخ کے نظّارے۔ غرض نام اور کام کی تفصیلات میں چونکہ ایک حدّ تک اشتراک پایا جاتا تھا اور عالمِ ملکوت کے عجیب و غریب نظّاروں کا ذکر تھا، اس لیے بعد میں بعض راویوں کے ذہنوں میں دونوں واقعے مخلوط ہو گئے اور انھوں نے دونوں کو ایک ہی سمجھ کر انھیں ملا کر بیان کرنا شروع کر دیا اور اس سے بعض متأخّرین کو یہ دھوکا ہو گیا کہ یہ ایک ہی واقعے کی تفصیلات ہیں۔ ان کے نزدیک معراج ابتداء بعثت میں یا زیادہ سے زیادہ سورۃ النّجم کے نزول (۵ نبوی) سے پہلے ہوا اور اسراء ہجرت سے ایک دو سال پہلے۔ ان کے نزدیک اسراء کے واقعے کا ذکر قرآن مجید کی سورۂ بنی اسرائیل میں ہے، جس کی تفاصیل حضرت انسؓ کی روایت میں ملتی ہیں اور معراج کا سورۂ النّجم میں جس کی تفاصیل ابوذرؓ اور مالکؓ بن صعصعۃ وغیرہ کی روایات میں بیان ہوئی ہیں۔ ان لوگوں نے اس امتیاز کی ضرورت اس لیے سمجھی کہ قرآن مجید کی سورۂ بنی اسرائیل میں اسراء کا جو بیان ہے اس میں صرف مکّۂ معظمہ سے بیت المقدس تک کے سفر کا ذکر ہے، جبکہ معراج میں آسمان تک کا سفر ہوا۔ اس تقسیم سے ان کے نزدیک اسراء و معراج کے سلسلے میں بیان کردہ بعض تفاصیل کا اختلاف بہت حد تک دور ہو جاتا ہے۔ پھر اسراء یا معراج کے موقع کی راوی صرف ایک ہے، یعنی حضرت امّ ہانیؓ بنت ابی طالب۔ وہ فرماتی ہیں کہ اسراء کی رات آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم میرے گھر میں تشریف رکھتے تھے۔ امّ ہانیؓ سے کم از کم سات محدّثین نے چار مختلف واسطوں سے اپنی اپنی کتب میں اس واقعے کے متعلّق روایت کی، لیکن ان میں سے ہر روایت میں اسراء کا ذکر کرتے ہوئے حضور علیہ السّلام کے صرف بیت المقدس تک جانے کا ذکر ہے اور اس واسطے کی کسی ایک روایت میں بھی حضور علیہ السّلام کے آسمان پر جانے کا کوئی اشارہ تک بھی نہیں ہے؛ چنانچہ ابن مسعودؓ، شدّادؓ بن اوس، عائشۃؓ، امّ سلمۃؓ کی روایات میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے صرف بیت المقدس تک ہی جانے کا ذکر ہے، آگے آسمان پر جانے کا ذکر نہیں، جو معراج کا محوری حصّہ ہے۔ پھر اس واقعے کے قدیم راویوں میں سے حضرت ابوذرؓ اور مالکؓ بن صعصعۃ ہیں، ان میں سے حضرت ابوذرؓ بہت ابتداء میں اسلام لا چکے تھے۔ یہ دونوں جلیل القدر صحابی اپنی روایات میں جب معراج کا ذکر کرتے ہیں تو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے آسمان پر جانے کے ذکر میں بیت المقدس یا یروشلم کا ذکر نہیں کرتے؛ گویا جن قدیم صحابہؓ نے معراج کا ذکر کیا ہے وہ آسمان پر جانے کا ذکر ضرور کرتے ہیں اور بیت المقدس کا ذکر نہیں کرتے اور جنھوں نے بیت المقدس کا ذکر کیا ہے وہ آسمان پر جانے کا ذکر نہیں کرتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اسراء کا واقعہ اور ہے اور معراج کا واقعہ بالکل دوسرا ہے۔ پھر اس تعدّد سے مختلف روایات میں بیان کردہ بعض دوسری تفاصیل کے اختلاف کے علاوہ یہ اختلاف کہ وہ مکّی زندگی کے ابتدائی حصّے میں ہوا یا آخری حصّے میں بہت حد تک

دور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس طرح جن لوگوں نے اسے سنۂ ۵ نبوی سے پہلے کا واقعہ قرار دیا ہے وہ معراج کا ذکر کرتے ہیں اور جنہوں نے اسے ۵ نبوی سے بعد کا واقعہ قرار دیا ہے ان کا یہ بیان گویا اسراء کے بارے میں ہے۔ ایسی ہی وجوہ سے بعض لوگ دو سے بھی زیادہ معراجوں کے قائل ہیں؛ چنانچہ علامہ سہیلی کا میلان معراجوں کے تعدد کی طرف ہے (روض الأنف، ۱ : ۲۴۴، مطبوعۂ مصر)، لیکن علامہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں تعدد معراج کے قول کو غیر مستند قرار دیا ہے اور الزرقانی نے تصریح کی ہے کہ اسراء و معراج ایک ہی چیز ہے اور لکھا ہے کہ ”یہی جمہور محدثین، متکلمین اور فقہاء کی رائے ہے اور روایات صحیحہ کا تواتر بظاہر اس پر دلالت کرتا ہے“ (شرح مواہب، ۱ : ۲۵۵).

اسراء یا معراج جسمانی تھا یا روحانی، خواب میں تھا یا بیداری میں؟ اس بارے میں بعض لوگوں کا نظریہ ہے کہ یہ جسمانی اور حالت بیداری میں تھا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں ظاہر اور کھلے الفاظ میں اس واقعے کو بیان کیا گیا ہے، اس لیے تأویل کی ضرورت نہیں؛ چنانچہ قاضی عیاض نے شفاء میں اور امام النّووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے: اختلف النّاس فی الاسراء برسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم فقیل انما کان جمیع ذلک فی المنام و الحقّ الّذی علیہ اکثر النّاس و معظم السّلف و عامّة المتأخّرین من الفقہاء و المحدثین و المتکلمین انہ اُسری بجسدہ صلّی اللہ علیہ و سلّم و الآثار تدلّ علیہ لمن طالعہا و بحث عنہا و لا یُعدَل عن ظاہرہا الا بدلیل و لا استحالة فی حملہا علیہ فیحتاج الی تأویل (شرح مُسلم، باب الاسراء).

دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ محض رات کے وقت کا ایک خواب تھا۔ دلیل یہ ہے کہ سورۂ بنی اسرائیل میں اسراء کا ذکر کر کے فرمایا ہے: وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْ اَرَيْنٰكَ (۱۷ : ۶۰)؛ اس جگہ صاف لفظ میں اسے رؤیا کہا گیا ہے اور رؤیا عالم خواب میں ہوتا ہے؛ چنانچہ مفردات راغب میں ہے: الرؤیة ما یری فی المنام، یعنی رؤیا اسے کہتے ہیں جو انسان نیند کی حالت میں دیکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم سے کفار نے جسد عنصری کے ساتھ اوپر جانے کا مطالبہ کیا اور کہا اَوْ تَرْقٰى فِي السَّمَآءِ (۱۷ : ۹۳) تو اس کا جواب قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا کے الفاظ سے دیا گیا، جس میں گویا یہ بتایا گیا کہ یہ تقاضائے بشریت کے خلاف ہے کہ انسان اس جسم عنصری کے ساتھ اس کائنات کو چھوڑ کر کسی دوسری جگہ چلا جائے۔ تیسرے البخاری کے الفاظ میں فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ وَ تَنَامُ عَيْنُهُ وَ لَا يَنَامُ قَلْبُهُ، یعنی معراج اس حالت میں ہوئی جب آپؐ کا قلب دیکھتا تھا اور آپؐ کی آنکھ سوتی تھی اور قلب محوِ خواب نہ تھا۔ اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں: و استیقظ و ہو فی المسجد الحرام، یعنی آپؐ بیدار ہو گئے اور آپؐ مسجد حرام میں تھے۔ ان حوالوں سے ثابت ہوا کہ یہ سب کچھ آپ پر بحالت خواب میں وارد ہوا۔ چوتھے جب اللہ تعالٰی ہر جگہ موجود ہے تو پھر کسی شخص کا نقل مکان کر کے ”اوپر“ آسمان کے کسی حصے میں اللہ تعالٰی سے ملنا اور وہاں جا کر قاب قوسین او ادنی کا فاصلہ رہ جانا کیونکر اپنے ظاہری اور مادی معنوں میں لیا جا سکتا ہے۔ پانچویں جو کچھ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم نے معراج و اسراء میں دیکھا اس کا اس زمین میں بحالت کشف و رؤیا دیکھنا ممکن بھی ہے اور ثابت بھی اور اس میں کوئی محال بات نہیں، یعنی آپ نے مسجدِ حرام میں موجود رہتے ہوئے بیت المقدس کا نظارہ کیا؛ چنانچہ حدیث میں ہے

نہ جب کفار نے اسراء کے بارے میں آپؐ کی بات نہ مانی اور امتحان کی غرض سے بیت المقدس کے حالات دریافت کیے تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو آپؐ کے سامنے کر دیا، یعنی کشفی حالت میں اور آپؐ نے ان کے تمام سوالات کا جواب دیا۔ اس بارے میں حضور علیہ السلام کے یہ الفاظ احادیث میں آتے ہیں: قمت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس فطفقت اخبرھم عن آیاتہ و انا انظر الیہ، یعنی میں حطیم میں کھڑا ہوا تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس میرے سامنے کر دیا تو میں انہیں اس کی علامات وغیرہ بتانے لگا اور میں بیت المقدس کو دیکھتا جاتا تھا۔ گویا بیت المقدس کو آپؐ نے حطیم میں کھڑے کھڑے بحالت کشف دیکھ لیا۔ پھر جنت و نار کے متعلق حدیث کسوف میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: مجھے اسی جگہ سب کچھ دکھا دیا گیا ہے یہاں تک کہ جنت و جہنم بھی۔ اور یہ اس وقت کا ذکر ہے جب آپؐ مصلے میں نماز کسوف پڑھا رہے تھے (بخاری، ابواب الکسوف)۔ پھر جس طرح معراج میں دنا فتدلی کا نظارہ ہوا اسی طرح مسند احمد بن حنبل اور جامع الترمذی میں معاذ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب کو احسن صورت میں دیکھا اور یہ اسی زمین کا ذکر ہے۔ ان تمام نظاروں کے لیے نقل مکانی کی ضرورت نہیں ہوئی۔ اسی طرح اسراء و معراج میں بھی آپ نے عملاً نقل مکانی نہیں فرمائی۔ اللہ تعالیٰ کو جس طرح یہ قدرت ہے کہ کسی انسان کو اٹھا کر لے جائے اور جنت اور نار دکھا دے اسے یہ بھی قدرت ہے کہ جنت و نار کو اٹھا کر لے آئے، یہاں تک کہ ایک انسان اپنی جگہ پر موجود رہتے ہوئے بھی انہیں دیکھ لے۔ پھر اسے یہ بھی قدرت ہے کہ جنت و نار اپنی اپنی جگہ پر رہیں اور انسان اپنی جگہ پر رہتے ہوئے اور نقل مکانی کے بغیر ان کا نظارہ کر لے۔ تینوں صورتوں میں اللہ تعالیٰ کی قدرت تامہ میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اسی طرح اسراء میں ہوا کہ بیت المقدس اپنی جگہ پر رہا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ پر اور پھر بھی تمام درمیانی حجابات اٹھ گئے اور آپؐ نے اس کا نظارہ کر لیا اور یہ واقعہ ایک رؤیا تھا۔ صحابہ میں سے حضرت معاویہؓ اسے رؤیا ہی قرار دیتے تھے، چنانچہ ابن جریر فرماتے ہیں: عن محمدؒ بن اسحٰق قال حدثنی یعقوب بن عتبۃ بن المغیرۃ ان معاویۃ بن ابی سفیان کان اذا سئل عن اسراء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کانت رؤیا من اللہ صادقۃ (ابن جریر، تفسیر سورۃ بنی اسرائیل و سیرۃ ابن ہشام ذکر معراج و در منثور ۴ : ۱۹۷)، یعنی محمدؒ بن اسحٰق کہتے ہیں کہ یعقوب بن عتبۃ بن مغیرہ نے بیان کیا کہ جب امیر معاویہؓ سے اسراء کے متعلق پوچھا جاتا تو وہ کہتے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک سچا خواب تھا، لیکن یہ روایت منقطع ہے کیونکہ یعقوب حضرت معاویہؓ کے ہم عصر نہ تھے۔ ابن جریر میں ہے: حدثنا ابن حمید قال حدثنا سلمۃ عن محمد قال حدثنی بعض آل ابی بکر ان عائشۃ کانت تقول ما فقد جسد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و لکن اسری بروحہ (ابن جریر، تحت تفسیر سورۃ بنی اسرائیل و ابن ہشام، ذکر الاسراء)۔ اس روایت میں بھی محمد بن اسحٰق اور حضرت عائشہ صدیقہ کے درمیان ایک راوی، یعنی خاندان ابوبکر کے ایک شخص کا نام مذکور نہیں، بہرحال ان لوگوں کے نزدیک معراج و اسراء اس جسد عنصری سے نہیں بلکہ اس نورانی جسم کے ساتھ تھا جو اللہ تعالیٰ حالت کشف و رؤیا میں اپنے برگزیدہ بندوں کو عالم روحانی کی سیر کے لیے عطا کرتا ہے۔ تیسری جماعت کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ یہ بین الیقظۃ و النوم، یعنی بیداری اور نیند کی درمیانی حالت تھی۔ چوتھا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسراء

یا معراج نہ تو محض ایک عام اور معمولی درجے کا خواب تھا، جو عموماً لوگ دیکھا کرتے ھیں اور نہ معمولی عالمِ بیداری کا واقعہ تھا، بلکہ وہ بیداری اس عام بیداری سے بمراتب بڑھی ہوئی تھی اور اس میں آپ کے حواس کو وہ رفعت، وہ بلندی اور وہ جلا بخش دی گئی تھی جس کے مقابل میں ہماری یہ بیداری بھی محض ایک خواب ھے۔ اور اگر یہ خواب اور کشف تھا تو ایسا خواب اور کشف جس پر ہزار بیداریاں قربان کی جا سکتی ھیں، بلکہ خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے دوسرے خوابوں اور کشوف سے بدرجہا بڑھا ہوا تھا۔ یہ وہ حالت تھی جو اگرچہ بظاہر خواب ہو، لیکن در اصل بیداری اور ہشیاری، بلکہ مافوق بیداری اور ہشیاری۔ ان کے نزدیک در اصل جن لوگوں نے اسے بیداری کا واقعہ کہا ھے وہ بھی مانتے ھیں کہ اس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کے حواس غیر معمولی طور پر جلا یافتہ تھے؛ اور جو اسے کشف و رؤیا کا معاملہ قرار دیتے ھیں انھوں نے بھی اس واقعے کے لیے منام اور رؤیا کے الفاظ استعمال کر کے در حقیقت مجاز و استعارے سے کام لیا ھے اور وہ بھی اسے ایسا رؤیا قرار دیتے ھیں جو مشاہدۂ عینی کی طرح پیش آتا ھے، جیسا کہ امام خطّابی صاحب معالم السّنن نے لکھا ھے (فتح الباری، ۱۳ : ۳۰۲)۔ گویا مقصود دونوں کا یہی کیفیت روحانی اور یہی حالت ملکوتی ھے جو عام بیداری سے بلند اور عام خواب و رؤیا سے بدرجہا ارفع و اعلیٰ ھے، جس میں ہمارے ظاہری حواس کے مادّی قوانین طبعی کی رُو سے جو چیزیں ناممکن و محال قرار پاتی ھیں وہ محال نہیں رہتیں۔ چونکہ اس بلند و بالا کیفیت کا، جس میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کو اسراء ہوا، پورا احاطہ نہیں کیا جا سکتا تھا، اس لیے اپنے ناقص پیرایۂ بیان اور انسانی طریقۂ ادا کے قصور کے باعث کسی نے کشف و رؤیا اور کسی نے بیداری اور کسی نے بین الیقظة و النوم، یعنی ایک حالت ربودگی و غنودگی، کے الفاظ سے اس کا اظہار کیا ھے۔ جنھوں نے اسے کشف و رؤیا قرار دیا تو اس وجہ سے کہ جو کچھ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اس موقع پر مشاہدہ فرمایا اور جس طرح شرائط رؤیت و سماعت کے دنیوی قوانین آپؐ کے لیے منسوخ کر دیے گئے اور زمان و مکان کی وسعتیں سمٹ گئیں وہ ہمارے عام مشاہدے سے ماوراء تھا، اور عالم رؤیا کیونکہ نفس اور روح کے عجائبات کا ایک حیرت انگیز طلسم ھے۔ حالت خواب میں روح کے ظاہری اور جسمانی تعلقات کم ہو جاتے ھیں اور انسان شہرستانِ ملکوت کی سیر کر سکتا ھے۔ اور پھر روح کی علائق خارجی سے بے تعلقی جس قدر زیادہ ہوتی ھے عالمِ ملکوت میں اس کی سیر اسی قدر آگے بڑھ جاتی ھے، اس لیے اس غیر معمولی کیفیت کے اظہار کے لیے، جس کا مشاہدہ ہم عام بیداری میں نہیں کر سکتے، انھوں نے رؤیا و کشف کے الفاظ استعمال کر لیے، ورنہ رؤیا و کشف سے بھی ان کی مراد یہ ہمارے روزمرہ کے خواب نہیں جو از قبیلِ وہم و تخیّل ہوتے ھیں اور جن میں حقیقت بینی اور رمز شناسی نہیں ہوتی۔ جنھوں نے یہ سمجھا کہ بعض انسان اس عالم جسمانی کی بندشوں میں رہ کر بھی ان میں مقیّد و گرفتار نہیں ہوتے، ان کے لیے عالمِ بیداری بھی اقلیم روح اور عالم مثال کے مشاہدے میں روک نہیں بنتا اور وہ جاگتے ہوئے بھی بزورِ بصیرت اور ادراک و عرفان اسی عالم میں پہنچ سکتے ھیں جو عام حد انسانی سے ماوراء ھے، اور بیداری تو بیداری وہ سوتے میں بھی بیدار ہوتے ھیں، اس لیے انھوں نے اسے خواب و رؤیا قرار دینے کی ضرورت نہ سمجھی اور کہا کہ یہ واقعہ عین بیداری میں ہوا اور وہ عین عالم بیداری میں ایک عظیم الشّان اور غیر معمولی کشف تھا، جس کی کوئی

دوسری مثال نہیں ملتی۔ غرض ان لوگوں نے اس واقعے کو عالمِ بیداری کا واقعہ قرار دیا ہے۔ جنھوں نے اسے بین الیقظة و النوم، یعنی حالتِ ربودگی و غنودگی، کا نام دیا ہے، جیسے مالک بن صعصعة کی روایت میں ہے (بخاری، باب ذکر الملائکة) — یعنی بیداری میں استغراق کی کیفیت، جس میں انسان دنیا و ما فیہا سے بالکل غافل ہو جاتا ہے — تو اس میں بھی وہ یہی بتانا چاہتے ہیں کہ اس وقت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم اس دنیا میں بھی موجود تھے اور ان کے روابط عالمِ بالا سے بھی قائم تھے۔ غرض سب کا مفہوم دراصل ایک ہی ہے اور ایک ہی مدّعا کو مختلف لوگوں نے مختلف الفاظ میں ادا کیا ہے۔

علّامہ ابن قیّم الجوزیة نے بھی اس حقیقت کے ایک پہلو کو بیان کیا ہے۔ وہ اسراء کا ذکر کرتے ہوے لکھتے ہیں: ابن اسحاق نے حضرت عائشةؓ اور معاویةؓ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے کہا کہ معراج میں آپؐ کی روح لے جائی گئی اور آپؐ کا جسم اس دنیا میں اپنی جگہ پر موجود رہا اور کھویا نہیں گیا؛ حسن بصریؒ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے؛ لیکن معلوم رہے کہ یہ کہنا کہ اسراء حالتِ خواب و منام میں ہوا اور یہ کہنا کہ اسراء روح کے ساتھ تھا جس میں (یہ مادّی) جسم شریک نہ تھا ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ حضرت عائشةؓ اور معاویةؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ اسراء محض ایک خواب تھا۔ انھوں نے تو یہ فرمایا ہے کہ کہ اسراء میں آپؐ کی روح لے جائی گئی تھی اور آپؐ کا جسم (بستر) سے مفقود نہیں تھا۔ ان دونوں میں بڑا فرق ہے؛ کیونکہ سونے والا جو کچھ دیکھتا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض معلومہ اشیاء کی تماثیل اس کے سامنے لائی جاتی ہیں، پس وہ دیکھتا ہے کہ گویا اسے آسمان پر یا مکّے یا دوسرے اقطارِ عالم میں لے جایا گیا ہے، حالانکہ درحقیقت اس کی روح نہ بلند ہوئی نہ کہیں گئی، صرف یہ ہوا کہ خواب کے فرشتے نے اس کے سامنے ایک تمثیل پیش کر دی؛ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ کو آسمان پر لے جایا گیا ان کے دو فریق ہیں: ایک فریق تو یہ کہتا ہے کہ آپؐ کو معراج روح و جسم دونوں کے ساتھ ہوئی اور دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ وہ صرف روح کے ساتھ ہوئی اور بدن اپنی جگہ پر موجود رہا؛ ان لوگوں کا بھی یہ مقصد نہیں کہ یہ محض ایک معمولی خواب تھا، بلکہ یہ مقصد ہے کہ خود بذاتہ روح کو معراج ہوئی اور وہی اوپر لے جائی گئی اور اسے وہی احوال پیش آئے جو اسے جسم سے مفارقت کے بعد پیش آتے ہیں۔ پس آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم اسراء کے موقع پر جن احوال سے گزرے اور جو کچھ آپ کو حاصل ہوا وہ اس سے بھی کامل تر تھا جو روح کو مفارقتِ جسم کے بعد حاصل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ درجہ اس سے بڑھ کر ہے جو سونے والا عالمِ خواب میں دیکھتا ہے۔ از بسکہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم خارقِ عادت احوال کے مقام پر تھے حتّٰی کہ آپ کا سینہ چاک کیا گیا اور آپ زندہ تھے لیکن آپ کو تکلیف نہ ہوئی، اسی طرح آپ کی روح بذاتہ اوپر اٹھائی گئی، اس کے بغیر کہ آپ پر موت طاری کی جائے؛ اور آپ کے علاوہ کسی دوسرے کی روح کو موت اور مفارقت کے بغیر یہ عروج نصیب نہیں ہوا۔ انبیاء کی روحیں جو یہاں ٹھہری تھیں وہ مفارقتِ جسم کے بعد تھیں، لیکن نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کی روحِ پاک زندگی کی حالت میں وہاں گئی اور واپس آئی، مگر اس کے باوصف روحِ پاک کو اپنے جسم کے ساتھ یک گونہ تعلّق اور رابطہ رہا۔ اس تعلّق سے آپؐ نے (اس موقع پر) حضرت موسیٰؑ کو دیکھا کہ اپنی قبر میں نماز پڑھ رہے

ہیں، پھر آپ نے انھیں چھٹے آسمان پر بھی دیکھا، حالانکہ معلوم ہے کہ حضرت موسیٰؑ کو ان کی قبر میں سے اٹھا کر نہیں لے جایا گیا تھا اور نہ پھر انھیں وہاں واپس لایا گیا تھا۔ یہ گرہ یوں کھلتی ہے کہ جب آسمان پر آپ نے حضرت موسیٰؑ کو دیکھا وہ ان کی روح کا مقام و مستقر تھا اور دنیا کی قبر ان کے جسم کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کا اسراء و معراج کے بارے میں یہ خیال تھا کہ واقعۂ اسراء و معراج بیداری میں اور جسم کے ساتھ ہوا تھا، لیکن یہ عالمِ جسد اور عالمِ روح کے درمیان ایک تیسرے عالم، یعنی عالمِ برزخ اور عالمِ مثال کی سیر تھی، جہاں آپؐ کے جسم پر روحانی خواص طاری کر دیے گئے تھے اور معانی و واقعات مختلف اشکال و صُور میں مشاہدہ کرائے گئے۔ آپ فرماتے ہیں: اسراء میں آپؐ کو مسجدِ اقصیٰ لے جایا گیا، پھر سِدرۃ المنتہٰی اور ان مقامات تک جہاں اللہ تعالیٰ نے پسند کیا اور یہ سب کچھ آپؐ کے جسم کے ساتھ بیداری کی حالت میں ہوا، لیکن اس کا تعلق اس عالم کے ساتھ ہے جو عالمِ مثال اور عالمِ ظاہر میں بطور برزخ ہے اور جو دونوں عالموں کے قوانین کا جامع ہے؛ اس لیے جسم پر روح کے احکام وارد ہوے تو روح پر روحانی معاملات جسم کی صورت میں ظاہر ہوے۔ یوں ان واقعات میں سے ہر واقعے کی تعبیر آشکارا ہو جاتی ہے۔ اس طرح کے واقعات دوسرے انبیاء مثلاً حضرت حزقیلؑ اور حضرت موسیٰؑ وغیرہ کے لیے بھی ظاہر ہوے تھے اور اسی طرح اس اُمّت کے اولیاء کے لیے ظاہر ہوے ہیں۔

جو امور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کو اسراء و معراج میں مشاہدہ کرائے گئے وہ اپنی جگہ پر بھی درست ہیں، لیکن وہ بعض دوسری حقیقتوں کے لیے بطور نشان بھی تھے۔ اس میں دراصل نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے کمالاتِ غیر متناہیہ کا نقشہ کھینچا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ اس بلند و بالا مقام تک پہنچے ہیں جہاں کوئی دوسرا انسان یا فرشتہ نہیں پہنچا۔ واقعۂ اسراء میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کے مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ کی طرف لے جانے میں یہ اشارہ ہے کہ بیت المقدس جو انبیاے بنی اسرائیل کا مقام تھا اب مسلمانوں کو دیا جائے گا اور یہ کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم نبیّ القبلتین ہیں اور ابراہیمی وراثت جو صدیوں سے دو بیٹوں میں بٹی چلی آتی تھی وہ ذاتِ محمّدی میں پھر ایک جگہ جمع کر دی گئی ہے۔ یہود جو اب تک بیت المقدس کے وارث چلے آتے تھے اب ان کی تولیت کی مدّت حسبِ وعدۂ الٰہی ختم ہوتی ہے۔ پھر اس میں کفّارِ مکّہ کو انتباہ ہے کہ صداقتِ اسلام کے ثبوت کے لیے جس عذاب کے تم طلب گار تھے وہ آیا چاہتا ہے، یعنی روساے کفر کی شکست و ہلاکت اور اسلام کا غلبہ، لیکن اس سے پہلے یہ رسول مکّے سے مدینے کی طرف ہجرت کر جائے گا؛ چنانچہ اس سورۃ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کو ہجرت کی یہ دعاء سکھائی گئی ہے: وَقُلْ رَّبِّ اَدْخِلْنِیْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَّ اَخْرِجْنِیْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَّ اجْعَلْ لِّیْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِیْرًا (قبّ البخاری، کتاب الہجرۃ)۔ اس کے بعد جاءَ الحقّ و زَھَقَ الباطل کے الفاظ میں اسلام کے ایک نئے دَورِ فتح و نصرت کی شہادت اور فتحِ مکّہ کی نوید ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فتحِ مکّہ کے موقع پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی زبانِ مبارک پر یہی آیت جاری تھی (البخاری، باب فتح مکّۃ)۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی معراج و اسراء کی حقیقت بیان کرنے کے بعد دونوں کے مشاہدات میں سے ایک ایک کی تعبیر کی اور بتایا کہ اس عالمِ مثال میں فطرت کو دودھ اور گمراہی کو

شراب کے رنگ میں دکھایا گیا ہے۔ مسجد اقصی میں آپ کو اس لیے لے جایا گیا کہ وہ مقام شعائر الٰہی کے ظہور کی جگہ اور ملاء اعلیٰ کے ارادوں کی تعلق گاہ اور انبیاء علیہم السلام کی نگاہوں کی نظارہ گاہ ہے؛ گویا وہ ملاء اعلیٰ کی طرف ایک روشندان ہے، جہاں سے نور چھن چھن کر اس ربع مسکون پر گرتا ہے۔ آپؐ کی انبیاء علیہم السلام کی امامت سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ سب لوگ حظیرۃ القدس سے ایک ہی رشتے میں مربوط ہیں اور ان پر آپؐ کو امامت اور حیثیات کمال حاصل ہیں۔ اس طرح حضرت شاہ صاحب نے درجہ بدرجہ تمام مشاہدات اور احوال کی تعبیر بیان فرمائی ہے (حجۃ اللہ البالغۃ، باب الاسراء)۔

قرآن مجید کے علاوہ احادیث و کتب تفسیر و سیرۃ میں اسراء اور معراج کا ذکر بہت سے راویوں نے کیا ہے۔ الزرقانی نے پینتالیس صحابہؓ کو نام بنام گنا ہے اور حدیث و سیر و تفسیر کی جن جن کتب میں ان کی روایات موجود ہیں ان کی تصریح کی ہے۔ ابن کثیر نے سورۃ بنی اسرائیل کی تفسیر میں ان میں سے اکثر روایات کو اکٹھا کر دیا ہے۔

الصحاح الستۃ میں اسراء و معراج کے واقعات مستقلاً امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں بیان کیے ہیں۔ ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ضمناً اور مختصراً یہ واقعات مختلف ابواب میں کہیں کہیں آ گئے ہیں۔ صحابہؓ میں سے ان واقعات کے بارے میں موقع کی شہادت امّ ہانیؓ کی ہے، لیکن ان کی روایت جن واسطوں سے ہم تک پہنچی ہے اس میں ایک راوی الکلبی ہے، جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ صحیحین نے اس واقعے کو ابوذرؓ، مالکؓ بن صعصعۃ، انسؓ بن مالک، ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، جابرؓ بن عبداللہ اور ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ ان میں سے مؤخّر الذکر چار صحابہؓ نے صرف چند متفرق جزئیات بیان کی ہیں۔ بخاری اور مسلم میں اس عظیم الشان مشاہدے کا مفصّل اور مسلسل بیان ابوذرؓ، مالکؓ بن صعصعۃ اور انسؓ بن مالک سے مروی ہے۔ انس بن مالک نے یہ واقعات مالکؓ بن صعصعۃ (بخاری، باب ذکر الملٰئکۃ) اور ابوذرؓ (بخاری، کتاب الصلوٰۃ) سے سنے تھے۔ جن تابعینؒ کے واسطے سے انسؓ کی روایت ہم تک پہنچی ہے ان میں سے محفوظ ترین بیان ثابت البنانیؒ کا ہے۔ شریک بن عبداللہ کے واسطے سے بھی انسؓ کی روایت بیان ہوئی ہے، لیکن اس روایت کے بعض حصے ثقات کی روایت کے خلاف ہیں۔ اسی لیے امام مسلم نے اپنی صحیح کے باب الاسراء میں اس کی طرف اشارہ کر کے چھوڑ دیا ہے اور لکھ دیا ہے کہ ان کی روایت میں تقدم و تأخر اور کمی بیشی ہے۔ ابوذرؓ اور مالکؓ بن صعصعۃ نے یہ تصریح کی ہے کہ انھوں نے معراج کے واقعات کو لفظ بلفظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی زبان مبارک سے سنا ہے۔

اسراء بیت المقدس کا واقعہ زیادہ تفصیل سے ابن جریر نے حضرت انسؓ کی روایت سے بیان کیا ہے۔ انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ جب جبرئیل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے پاس براق لائے تو اس نے اپنی دم کو ادھر ادھر مارا۔ اس پر جبرئیلؑ نے آگے کہا: اے براق! آرام سے کھڑا رہ! بخدا! تجھ پر ایسا سوار کبھی سوار نہیں ہوا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم (اس پر سوار ہو کر) روانہ ہوئے تو راستے میں کیا دیکھتے ہیں کہ ایک بڑھیا راستے کے ایک طرف کھڑی ہے۔ آپؐ نے جبرئیلؑ سے پوچھا: یہ کون ہے؟ جبرئیلؑ نے (اس وقت اس کا تو جواب نہ دیا صرف یہ) کہا: محمدؐ! آگے چلیے۔ راوی کہتا ہے کہ پھر آپ جتنا اللہ تعالیٰ کا منشاء تھا چلے؛ پھر

گیا دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص راستے کی ایک جانب آپؐ کو بلا رہا ہے اور کہتا ہے: اے محمدؐ! ادھر آئیے۔ اس پر جبرئیلؑ نے (آپ کو خطاب کرتے ہوے) کہا: آگے بڑھیے۔ پھر جتنا اللہ تعالٰی کا منشاء تھا آپ چلے۔ راوی کہتا ہے پھر آپ کو اللہ تعالٰی کی مخلوق میں سے کچھ آدمی ملے اور انھوں نے کہا: اے اوّل آپ پر سلام! اے آخر آپ پر سلام! اے حاشر آپ پر سلام۔ اس پر جبرئیلؑ نے آپؐ سے کہا: ان کے سلام کا جواب دیجیے تو آپؐ نے ان کے سلام کا جواب دیا۔ پھر آپؐ کو ایسی ہی ایک اور جماعت ملی؛ اس نے بھی آپؐ کو پہلے لوگوں کی طرح سلام کیا۔ (پھر آپؐ آگے بڑھے) یہاں تک کہ بیت المقدس تک پہنچے۔ وہاں آپؐ کے سامنے تین پیالے پیش کیے گئے۔ ایک پانی کا، ایک دودھ اور ایک شراب کا۔ آپؐ نے دودھ کا پیالہ لے لیا (ابن کثیر کی روایت میں (۶ : ۸) پانی کے بعد شراب اور پھر دودھ کے پیالوں کا ذکر ہے (نیز دیکھیے الخصائص الکبرٰی، ۱ : ۱۵۹ و دُرِّ منثور)، اس پر جبرئیلؑ نے کہا: آپؐ نے فطرت صحیحہ کو پا لیا۔ اگر آپؐ پانی پی لیتے تو آپؐ بھی غرق ہوتے اور آپؐ کی امت بھی غرق ہوتی اور اگر آپؐ شراب پی لیتے تو آپؐ بھی گمراہ ہوتے اور آپؐ کی امت بھی گمراہ ہو جاتی۔ پھر آپؐ کے سامنے آدمؑ اور دوسرے انبیاء لائے گئے اور اس رات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم نے ان کی امامت کی۔ پھر آپؐ کو جبرئیلؑ نے بتایا کہ جو بڑھیا آپؐ نے راستے کے ایک طرف دیکھی تھی وہ دنیا تھی اور دنیا کی عمر اتنی ہی باقی رہ گئی ہے جتنی عمر اس بڑھیا کی باقی ہے اور جو شخص راستے سے ہٹ کر آپؐ کو بلاتا تھا تاکہ آپؐ اس کی طرف مائل ہوں وہ دشمنِ خدا ابلیس تھا اور جن لوگوں نے آپؐ کو سلام کیا وہ ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ تھے (ابن جریر، ۱۵ : ۶)۔

ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر میں اس روایت کو نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ حافظ بیہقی نے بھی دلائل النبوۃ میں ابن وہب سے یہی روایت بیان کی ہے، مگر اس میں بعض الفاظ قابلِ اعتراض ہیں اور دوسری اسناد سے ان کی تائید نہیں ہوتی۔ ایک دوسری سند سے بھی انھوں نے انسؓ بن مالک سے یہی روایت کی ہے، لیکن اس میں بھی بعض حصّے قابلِ اعتراض ہیں اور دوسری اسناد سے ان کی تصدیق نہیں ہوتی (ابن کثیر: تفسیر، ۶ : ۸)۔ پھر بعض روایات میں آتا ہے کہ واپسی کے وقت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے دیکھا کہ ایک قافلہ مکّۂ مکرّمہ کی طرف آ رہا ہے اور اس قافلے کے کسی شخص کا ایک اونٹ گم ہو گیا ہے، جسے وہ لوگ تلاش کر رہے ہیں اور چند دن بعد معلوم ہوا کہ بعینہٖ یہ واقعہ مکّے کے ایک قافلے کو پیش آیا تھا؛ چنانچہ جب وہ قافلہ مکّے پہنچا تو اہل قافلہ نے اس امر کو تسلیم کیا (الخصائص الکبرٰی، ۱ : ۱۵۸ ببعد)۔ اسی طرح لکھا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم فرماتے ہیں جب میں نے راتوں رات اپنا بیت المقدس جانا لوگوں کو بتایا تو انھوں نے کہا اگر یہ بات درست ہے تو بیت المقدس کا نقشہ بتائیں۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسّلام فرماتے ہیں کہ ان کے سوال کرنے کے بعد پھر مجھ پر کشف کی کیفیت طاری ہوئی اور بیت المقدس کا نقشہ میرے سامنے کر دیا گیا؛ میں اسے دیکھتا جاتا تھا اور لوگوں کو بتاتا جاتا تھا (ابن کثیر، ۶ : ۱۸) (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مادّۂ معراج)۔

مآخذ: (۱) کتب تفسیر، تحت تفسیر سورۃ ۱۷ (بنی اسرائیل) و سورۃ ۵۳ (النجم) و سورۃ ۸۱ (التکویر)، خصوصًا ابن جریر، کشّاف، روح المعانی، بحر محیط، تفسیر کبیر؛ (۲) کتب حدیث مثلاً (الف) بخاری: کتاب الصلوٰۃ، باب ۱؛ کتاب الحج، باب ۷۰؛ کتاب المناقب، باب ۴۲ و ۴۳؛ کتاب التوحید، باب ۳۷؛ کتاب الاشربۃ، باب ۱؛

کتاب المناقب، باب ۴۲ ؛ کتاب بدء الخلق، باب ۶ ؛ (ب) مسلم، باب المعراج ؛ (ج) احمد : مسند، ۱ : ۲۵۷ و ۲ : ۳۵۳ و ۳ : ۱۸۲، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۹ و ۴ : ۶۶، ۱۴۳، ۲۰۷ و ۵ : ۱۴۳، ۳۸۷ ؛ (۳) ابن هشام : سیرة ؛ (۴) ابن سعد : طبقات، ۱/۱ : ۱۴۳، ۱۴۷ ؛ (۵) الطّبری، ۱ : ۱۱۵۷ ببعد ؛ (۶) سہیلی : الروض الاُنُف، ج ۱ ؛ (۷) ابن العربی، کتاب الاسراء الی مکان الاسری ؛ (۸) ابن القیّم الجوزیۃ : زاد المعاد، ۱ : ۳۰۳ ؛ (۹) شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ ؛ (۱۰) سید سلیمان ندوی : سیرة النبی، ۳ : ۳۹۳ ببعد ؛ (۱۱) آ ا، طبع اوّل اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں ؛ (۱۲) نجم الدین محمد بن احمد الغیطی (موجود ۹۸۱ھ) : الابتہاج فی الکلام علی الاسراء و المعراج، بولاق ۱۲۹۰ھ/۱۸۹۱ء۔

(عبدالمنان عمر)

⊗ **اسرائیل** : یہودیوں کے جدّ اعلیٰ حضرت یعقوبؑ کا نام، جو قرآن کریم میں صرف ایک جگہ آیا ہے، اگرچہ یہودیوں کے لیے اسرائیل کا نام بار بار آتا ہے۔ یعنی ۳ آل عمران : ۹۳ میں، جہاں ارشاد ہوا ہے : کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلًّا لِّبَنِیٓ اِسْرَآءِیْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآءِیْلُ عَلٰی نَفْسِہٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرٰىةُ ۔ ہر قسم کا کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا، سوا ان چیزوں کے جنھیں اسرائیل نے تورات کے نازل ہونے سے پہلے اپنے اوپر حرام کر رکھا تھا۔

اس کے سوا قرآن مجید میں اسرائیل کی بابت جو کچھ کہا گیا ہے وہ یعقوب کے نام سے ہے؛ چنانچہ جس آیت میں حضرت سارہؑ کو ولادت کی خوشخبری دی گئی اس میں کہا گیا ہے : فَبَشَّرْنٰہَا بِاِسْحٰقَ وَ مِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ (۱۱ [ہود] : ۷۱) ۔ ہم نے اسے اسحقؑ کی بشارت دی اور اسحقؑ کے بعد یعقوبؑ کی؛ قب Snouck Hurgronje : *Het Mekkaansche Feest*، ص ۳۰، یعنی یہ خوشخبری دی کہ حضرت سارہؑ سے حضرت اسحقؑ پیدا ہونگے اور پھر ان سے حضرت یعقوبؑ۔

قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ کی بابت یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے بستر مرگ پر اپنے بیٹوں کو دین ابراہیمی پر قائم رہنے کی وصیت کی (۲ [البقرة] : ۱۳۲ ببعد) نیز یہ کہ اکثر پیغمبروں کی طرح ان پر بھی وحی نازل ہوئی (۲ [البقرة] : ۱۳۰ وغیرہ)۔

اسلامی روایات میں سیرت یعقوبؑ کے وہ سب بڑے بڑے واقعات موجود ہیں جو تورات میں بیان کیے ہیں اور ان کے علاوہ چند ایسے واقعات بھی جو تورات میں نہیں ہیں۔

مآخذ : (۱) جن آیات قرآنی کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے ان کی تفسیریں ؛ نیز دیکھیے (۲) الطّبری : تاریخ، ۱ : ۳۵۳ ببعد ؛ (۳) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۱ : ۲۶ ببعد ؛ (۴) الثّعلبی : قصص الانبیاء (قاہرة ۱۲۹۰ھ)، ص ۸۸ ببعد۔

(ونسنک A. J. Wensinck و سید نذیر نیازی)

اِسْرافیل : ایک رئیس فرشتے کا نام ہے ۔ جس کی اصل غالباً عبرانی سرافیم ہے ۔ جیسا کہ اس کی دیگر شکلوں سرافیل اور سرافین (تاج العروس، ۷ : ۳۷۵) سے ظاہر ہوتا ہے ۔ حروف ذلق (یا الذّولقیۃ liquids یا Lingual Letters، یعنی یہ چھے حروف : س، ن، ل، ر، ب، ف، م؛ قب تاج العروس) جب اس طرح کے کلمات کے آخر میں آئیں تو ان کا آپس میں ایک دوسرے سے بدل جانا بہت عام ہے . . . .

لکھے ہیں کہ ارض ظلمات میں پہنچنے سے پہلے ذوالقرنین کی اسرافیل سے ملاقات ہوئی ۔ وہ وہاں ایک پہاڑی پر کھڑے تھے اور صور منہ میں تھا، گویا بجا رہے ہیں اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے . . . .

مآخذ : (۱) الکسائی : عجائب الملکوت، مخطوطہ لائڈن، شمارہ ۵۳۸، Warner، ورق ۳ ببعد ؛ (۲) الطّبری : تاریخ، ۱ : ۳۴۸ ببعد، ۲۵۰۵ ؛ (۳) الغزالی : الدّرة

القاہرۃ، طبع Gautier، ص ۲۳؛ (۴) M. Wolff: *Muhammed. Eschatologie*، ص ۱۹ و ۲۹؛ (۵) Sale: *The Koran, Preliminary Discourse*، ص ۹۳؛ (۶) Friedländer: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۱۱۷، ۲۰۸؛ (۷) Lane: *Manners and Customs* (لندن ۱۸۹۹ء)، ص ۸۰۔

(A. J. Wensinck ونسنک)

* اُسْرُوشَنَہ : ماوراء النّہر کے ایک ضلع کا نام؛ [بہ اعتبار اعراب اس کی] شکل اسروشنہ معروف ترین ہے، اگرچہ یاقوت (۱: ۲۴۸) اشروسنہ کو قابل ترجیح کہتا ہے [قاموس الاعلام میں بھی یہ نام اسی طرح درج ہے]، الاصطخری کی کتاب کے فارسی تراجم اور حدود العالم (طبع بارتولڈ Barthold) کے فارسی متن میں زیادہ تر سروشنہ پایا جاتا ہے، حالانکہ ابن خرداذبہ کبھی کبھی شروسنہ لکھتا ہے؛ اصل صورت شاید سروشنہ ہو۔ یہ ضلع سمرقند کے شمال مشرق میں اس شہر اور خجند کے درمیان، سیر دریا (سیحون) کے جنوب میں واقع ہے اور اس طرح وادی فرغانہ میں داخلے کا راستہ اس میں سے گزرتا ہے۔ اس کے شمال مغرب میں گیاہی میدان (steppe) واقع ہے اور اس کا جنوبی حصّہ کوہستان بتم پر مشتمل ہے، جو دریاے زرافشان کے بالائی حصّے کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے۔ ان پہاڑیوں کو عموماً اسروشنہ کا ایک حصّہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس خطّے کے جغرافی حالات تقریبًا تمام دسویں صدی کے جغرافیادانوں کی اطلاعات پر مبنی ہیں۔ متأخر جغرافیادان — حاجی خلیفہ کے زمانے تک — محض اپنے پیش رووں کے بیانات کو دہرانے ہی پر اکتفا کرتے ہیں، لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ ازمنۂ وسطٰی کے اختتام سے پہلے یہ نام اسروشنہ استعمال میں نہیں رہا تھا۔ ان کثیر ندیوں کی وجہ سے جو سیر دریا میں گرتی ہیں کسی زمانے میں یہ ایک زرخیز علاقہ تھا، جہاں اکثر سیاح آتے تھے، اس لیے کہ فرغانہ جانے کا راستہ یہاں سے ہو کر گزرتا تھا۔ جغرافیادان سمرقند سے خجند جانے والے بہت سے راستوں کی تفصیل بیان کرتے ہیں، جو سب کے سب ساباط اور زامین کے شہروں میں سے ہو کر گزرتے تھے، جن کے نام آج تک زندہ ہیں۔ اہم ترین شہر — جہاں دسویں صدی میں والی رہتا تھا — غالبًا بومجکث کہلاتا تھا — متعدد مخطوطات کی کم و بیش غیر یقینی قراءتوں کی بنیاد غالبًا یہی شکل ہو گی (قب خصوصًا البلاذری، ص ۴۲۰)۔ شکل بنجیکث [قاموس الاعلام: بنجیکت بالفتح]، جو یاقوت نے دی ہے (دیکھیے ۱: ۷۴۳؛ لیکن ۳: ۲۰۷ بھی دیکھیے، جہاں اسے کنب لکھا گیا ہے) اور جسے بارتولڈ Barthold نے اختیار کر لیا، بعد کے زمانے کی محرّف ہے۔ یہ مقام شاہراہ اعظم سے کسی قدر جنوب میں واقع تھا اور ۱۸۹۴ء میں بارتولڈ نے یہ راے ظاہر کی ہے کہ وہ کھنڈر جنھیں اب شہرستان کہا جاتا ہے اور جو اُراتپہ کے موجودہ شہر کے جنوب میں واقع ہیں بنجیکث ہی کے ہیں۔ ان آثار کو کچھ عرصے بعد سکوارسکی P. S. Skvarsky نے بھی دیکھا تھا۔ جغرافیادان اس شہر کا حال تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ وہ دو شہر جنھیں کچھ اہمیت حاصل تھی زامین اور دیزک تھے اور ان کے علاوہ بہت سے اور مقامات بھی مذکور ہیں۔ اس میں بعض قصبات کے زرعی علاقے بھی تھے اور الیعقوبی (*BGA*، ۷: ۲۹۴) کہتا ہے کہ اس علاقے میں چارسو قلعے تھے۔ دسویں صدی میں یہاں مرسمندہ نامی ایک بڑی اہم منڈی تھی۔ اس علاقے کے متعلق کچھ مزید جغرافی حالات بابر نامہ میں ملتے ہیں۔

عرب جب پہلے پہل قتیبۃ بن مسلم کی سرکردگی میں یہاں حملہ آور ہوئے (۷۱۲ تا ۷۱۳ء) تو اسروشنہ میں ایرانی آباد تھے، جن کو خود

انہیں کے باشندے حکومت کرتے تھے اور اَفْشِین کہلاتے تھے (ابن خُرداذبہ، ص ۴۰)۔ عربوں کا پہلا حملہ فتح پر منتج نہیں ہوا۔ ۷۲۳ء میں خراسان کے والی اسد کے ترک مخالفین اسروشنہ کی طرف پسپا ہوئے (الطّبری، ۲: ۱۶۱۳)۔ نصر بن سیّار [آرکَ بان] نے ۷۳۹ء میں اس علاقے پر غیر مکمل قبضہ کیا (البلاذُری، ص ۴۲۹؛ الطّبری، ۲: ۱۶۹۴) اور افشین نے دوبارہ المہدی کی برائے نام اطاعت قبول کر لی (الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۴۷۹)۔ المامون کے زمانے میں اس علاقے کو دوبارہ فتح کرنا پڑا اور اس کے جلد ہی بعد ۸۲۲ء میں ایک اور مہم بھیجنے کی ضرورت پیش آئی۔ اس آخری موقع پر مسلمان لشکر کی رہنمائی افشین کاؤس کا بیٹا حیدر کر رہا تھا، جس نے خاندانی جھگڑوں کے باعث بغداد میں پناہ لے رکھی تھی۔ اس دفعہ [اس علاقے کی] تسخیر مکمّل ہو گئی۔ کاؤس تخت سے دست بردار ہو گیا اور اس کی جگہ حیدر تخت نشین ہوا، جو بعد میں بغداد میں المُعتَصِم کے دربار کا سربرآوردہ امیر بنا اور افشین [آرکَ بان] کے لقب سے معروف تھا۔ آذربیجان کا ساجی خاندان بھی شاہی نسل سے تھا۔ اس خاندان نے ۸۹۳ء تک حکومت کی (آخری حکمران سَیر بن عبداللہ کا ایک سکّہ، جو ۲۷۹ھ/۸۹۲ء کا ہے، لینن گراڈ کے ''صومعے'' (Hermitage) میں موجود ہے)۔ اس تاریخ کے بعد سے یہ علاقہ سامانیوں کا ایک صوبہ بن گیا، اس کی آزاد حیثیت ختم ہو گئی اور آبادی کے ایرانی عنصر کی جگہ تقریباً پورے طور پر ترکوں نے لے لی۔

مآخذ: (۱) جغرافیائی معلومات (ابن خُرّداذبہ، الیعقوبی، الاِصطَخری، ابن حَوقل، المقدِسی) کا تجزیہ کر کے W. Barthold نے اپنی تصنیف *Turkestan down to the Mongol Conquest* طبع ثانی، میں استعمال کیا ہے، در *GMS*، سلسلۂ جدیدہ، ۵ (لنڈن ۱۹۲۸ء): ۱۶۵ تا ۱۶۹؛ (۲) کتاب مذکور کے دوسرے حصّے میں تمام تاریخی حوالجات موجود ہیں (قبّ اشاریہ)؛ (۳) نیز قبّ Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۴۷۴ ببعد۔

(J. H. KRAMERS کرامرز)

اِسْزِیک

اِسْزِیک: Eszék (اِیسِگ Esseg)، ۱۹۱۹ء تک ہنگری (سلاوونیا Slavonia) کا ایک شہر، جو دریاے دراو Drave کے دائیں کنارے پر، ڈینیوب سے اس کے سنگم سے تھوڑے ہی فاصلے پر واقع ہے اور ۱۹۱۹ء سے یوگوسلاویا میں شامل ہے۔ سروی۔ کروٹ زبان میں اس کا نام اوسی یک Osijek، ہنگروی میں اِسزیک Eszék اور جرمن میں ایسگ Esseg ہے؛ ترکی میں اسے اوسک Osek لکھا جاتا تھا۔

ترکی۔ ہنگروی جنگوں کے ابتدائی فیصلہ کن دَور میں اس شہر کا ذکر سب سے پہلے ان واقعات کے سلسلے میں آتا ہے جن کا تعلّق ترکی کی تاریخ سے ہے۔ جب ترکوں نے سِرمِیم Sirmium (ہنگروی: Szerémség) کو فتح کر لیا تو اس وقت کے ہنگروی فوج کے سپہ سالار پال توموری Paul Tomori نے کوشش کی کہ ترکوں کو دریاے ڈراو پر روک دے، لیکن سلطان سلیمان کی افواج بآسانی اسزیک پر قابض ہو گئیں؛ انھوں نے ڈراو پر ایک پل باندھا اور اسے پار کر کے موھاکس Mohács کی جانب بڑھیں (۹۳۲ھ/۱۵۲۶ء)۔

اسزیک کے قریب دریاے ڈراو کو پار کرنے کا یہ راستہ ڈیڑھ صدی تک ہنگری میں پیشقدمی کرتے وقت ترکوں کے لیے ایک پڑاؤ کا کام دیتا رہا۔

اپنے بعد کے حملوں (۱۵۲۹ء، ۱۵۳۲ء، ۱۵۴۱ء، ۱۵۴۳ء) کے دوران میں سلطان سلیمان نے کئی بار اس کے قریب کشتیوں کا ایک پل بنوایا (قبّ J. Thúry: *Török Történetírók* [= ترکی مؤرخین]،

۱ : ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۵۱ و ۲ : ۱۰۳، ۱۰۷)۔ دراو پر مستقل پل صرف اس وقت بنوایا گیا جب سیگتھ Sigeth (سزگتوار Szigetvár) کے خلاف سلطان ۹۷۴ھ / ۱۵۶۶ء میں اپنا آخری حملہ کر رہا تھا.

جیسا کہ بالخصوص متأخر بیانات سے معلوم ہوتا ہے، دریاے دراو پر جو مستقل پل تعمیر ہوا وہ بھی کشتیوں ہی پر بنا ہوا تھا، لیکن اس کا جو سرا دراو کے بائیں کنارے پر تھا وہ کوئی آٹھ سو قدم چوڑی دلدلی زمین پر سے گزرتا تھا اور لکڑی کے کھمبوں پر قائم تھا (اولیا چلبی، ۶ : ۱۸۷)۔ پل کے دونوں پہلوؤں پر منڈیریں (قورقلق) تھیں اور درمیان میں رُکنے کی جگہیں، یعنی برج (قمر) بنا دیے گئے تھے، تا کہ پیدل چلنے والا وہاں دم لے سکے اور پل پر آمد و رفت میں رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ پل کی بڑی سڑک پر دو چھکڑے پہلو بہ پہلو گزر سکتے تھے۔ کسی گھوڑے سوار کو پورے پل پر سے گزرنے میں ڈیڑھ گھنٹہ لگتا تھا۔ مغربی مآخذ میں بھی اسزیک کے پل کو تعمیر کا ایک اعلٰی نمونہ ٹھیرایا گیا ہے۔ اوٹنڈورف H. Ottendorff (وی انا، Heeresarchive, Kartenabteilung K. VII. K. I) نے اس پل کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ مذکورۂ بالا بیان ہی سے ملتی جلتی ہے۔ اس کے سفرنامے *From Buda to Belgrade in the year 1663* کے ایک حصے کا ترجمہ ہنگروی زبان میں چھپ چکا ہے (*Budáról Belgrádba 1663*، Pécs ۱۹۳۳ء)۔ پل کا ایک جامع مطالعہ بھی موجود ہے: P. Z. Szabó : *Az eszéki híd* ["اسزیک کا پل"]، Majorossy Imre-Múzeum értesítöje ، Pécs ۱۹۳۴ء۔

دریا کے دونوں کناروں پر حفاظت کے لیے سرحدی چوکیاں بنا دی گئی تھیں: شمالی کنارے پر دلدلی زمین کے اُس پار داردہ Dárda کے قریب اور جنوبی کنارے پر اسزیک کے قریب، دراو سے تھوڑے ہی فاصلے پر، داردہ کی چوکی کو محض لکڑی کے کھمبوں سے مستحکم کیا گیا تھا، لیکن اسزیک کے قریب کے استحکامات اینٹوں سے تعمیر کیے گئے تھے، اگرچہ یہ زیادہ مضبوط نہ تھے۔ ترکوں کو ان استحکامات پر حملے کا کوئی خطرہ نہیں تھا کیونکہ یہ دو سو سے تین سو کیلومیٹر تک ترکی سرحد کے اندر واقع تھے، لہٰذا جب شاعر نکولاس زرنگی Nicholas Zrínyi نے ۱۶۶۴ء کے موسم سرما میں، ترکی سرحدی قلعوں سے بچتے ہوئے، حملہ کیا اور اسزیک تک پہنچ کر یکم فروری کو پل میں آگ لگا دی تو ان کی حیرانی کی انتہا نہ رہی؛ لیکن ترکوں نے پل از سر نو تعمیر کر دیا۔ اسزیک کا پل ایک مرتبہ پھر ۱۶۸۵ء میں جنرل لیزلی Lesley کے ہاتھوں جل گیا اور ۱۶۸۷ء میں شہنشاہ پسندوں نے اسے مستقل طور پر ترکوں سے چھین لیا.

اولیا چلبی (۶ : ۱۷۸ ببعد) کے منتشر بیانات سے حسب ذیل معلومات حاصل کی جا سکتی ہیں: اوسیک Ösek پوزیغہ Pozega کی سنجق میں ایک وویوودلیک Voyvodalık ہے۔ وہاں ایک قاضی بھی رہتا ہے، جسے ڈیڑھ سو آقچے وظیفہ ملتا ہے۔ اس کے استحکامات ایک اندرونی اور ایک بیرونی قلعے (ایچ قلعہ و اورتہ حصار) پر مشتمل ہیں؛ شہر (وروش) بیرونی استحکامات کے باہر واقع ہے۔ اولیا چلبی اس کا ذکر خاص طور پر ایک مضبوط قلعے کے اعتبار سے نہیں کرتا، اس کے برعکس وہ مذہبی عمارات کا ذکر تعریف سے کرتا ہے (سب سے زیادہ جامع قاسم پاشا اور جامع مصطفٰی پاشا کا) اور اسی طرح وہاں کے تکّے (تکیہ) اور دوسری "خیرات" [تاسیسات خیر] (مدرسہ، سبیل اور حمّام) کا۔ وہ اس تجارتی میلے (پنایر) کا بالخصوص ذکر کرتا ہے جو سال میں ایک دفعہ لگتا تھا اور اس مسقّف بازار کا بھی جو کنزسہ کے ابراہیم پاشا نے تعمیر

گیا تھا۔ اولیا چلبی کے بیان کے مطابق یہاں کے باشندوں کی زبان ہنگروی تھی، لیکن Ottendorff کے نزدیک ترکی۔

(L. Fekete)

اَسَب : ارتریا Eritrea کے ساحل پر خلیج اسب کے شمال مغربی سرے پر ایک شہر اور بندرگاہ۔ اس کے آس پاس کا علاقہ خشک اور بنجر ہے اور اس میں افر Afar (دناکل) آباد ہیں۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ اسب سے مراد قدیم سبا (Sabae) ہے، جسے سٹرابو Strabo (۱۶ : ۷۷۱) نے πόλις εὐμεγέθης کہا ہے۔ اسے اپنے محلِ وقوع کی وجہ سے اہمیت حاصل ہے، کیونکہ یہ مخا کے مقابل اس کاروانی سڑک کے اختتام پر واقع ہے جو حبشہ کی سطح مرتفع کی طرف جاتی ہے۔ اس مقام پر بحیرۂ قلزم اور ساحلی صحراء دونوں چوڑان میں نسبۃً کم ہیں۔ ۱۹۳۶ء تا ۱۹۳۹ء میں اطالویوں نے اسب سے ایک موٹر کی سڑک تعمیر کی، جو مقام دیسائی Dessye کے قریب آدیس آبابا Addis Ababa اور اسمرہ Asmara کی درمیانی شاہراہ سے جا ملتی ہے۔ سترھویں صدی کے اوائل کے یسوعی (Jesuit) مبلغین بھی اسب سے واقف تھے؛ انھوں نے اسے حبشہ کا علاقہ قرار دیا ہے۔ یورپی بحری سیاح وقتاً فوقتاً یہاں آیا کرتے تھے، کیونکہ انھیں یہاں اپنے جہازوں کو مرمت وغیرہ کے لیے کھڑا کرنے میں سہولت رہتی تھی۔ ۱۶۱۱ء میں اس کی بابت کہا گیا تھا کہ یہ "بہت اچھی گزرگاہ ہے ... جہاں پانی اور لکڑی دونوں بکثرت دستیاب ہوتے ہیں اور نقدی یا موٹے سوتی کپڑے کے عوض سامان بسرعت مل سکتا ہے" (فوسٹر Sir W. Foster: *Letters received by the East India Company from its servants in the East*، ۱ : ۱۳۱)۔ کمپنی کی یادداشتوں میں اس کا ذکر وقتاً فوقتاً آتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہاں ایک مسلم "بادشاہ" کی حکومت ہے۔ ۱۸۶۹ء میں توسیع مستعمرات کی نشر و اشاعت کرنے والے ایک اطالوی سیاح اور سابق مذہبی مبلغ سیپیٹو Giuseppe Sapeto نے روباتینو Rubattino جہازران کمپنی کے کارکن کی حیثیت سے اس شہر کو رہیتہ Rahayta کے سلطان سے حاصل کیا اور کمپنی نے اسے [جہازوں کے لیے] کوئلہ لینے کا سٹیشن بنا لیا۔ ۱۸۸۲ء میں یہ اطالیہ کی ایک نوآبادی بن گیا اور اطالوی حکومت کی توسیع ہو جانے پر ایک نظارت (Commissariato) کا صدر مقام قرار پایا۔ ۱۹۲۸ء میں حبشہ کو اسب کے ساتھ تجارت کرنے کی آزادی مل گئی اور اس مقام کی تجارتی اہمیت بڑھ گئی۔

مآخذ : (۱) G. Sapeto: *Assab e i suoi critici*، جنوا Genoa ۱۸۷۹ء؛ (۲) G. B. Licata: *Assab e i Danachili*، میلان ۱۸۸۵ء؛ (۳) A. Issel: *Viaggio nel Mar Rosso*، میلان ۱۸۸۵ء؛ (۴) *Guida dell' Africa Orientale Italiana*، میلان ۱۹۳۸ء۔

(C. F. Beckingham بکنگھم)

اَسْطُرْلاب : یا اُصْطُرْلاب (عربی کا لفظ ہے، اعراب کے لیے نیز دیکھیے ابن خلکان، شمارہ ۷۷۹؛ طبع بولاق، شمارہ ۷۴۹)، انگریزی میں Astrolabe۔ یہ یونانی لفظ ἀστρολάβος یا ἀστρολάβον (ὄργανον) سے مشتق ہے اور ایسے متعدد فلکی آلات کا نام ہے جن سے مختلف نظری اور عملی مقاصد سرانجام دیے جاتے ہیں، مثلاً کروی ہیئت کے بہت سے مسائل کی توضیح اور ان کا ترسیمی حل، ارتفاعات کی پیمائش، دن اور رات کے اوقات کی تعیین اور زائچے بنانا۔ عربی میں جب لفظ اسطرلاب تنہا استعمال ہوا ہے تو اس کا مفہوم ہمیشہ چپٹا یا کرۂ مبطّحہ کا اسطرلاب (Planispheric astrolabe) ہوتا ہے، جو تسطیح تصویری (stereographic projection) کے اصول پر مبنی ہے۔ یہ قرون وسطی کے اسلامی اور مغربی

علم ہیئت کا اہم ترین آلہ ہے۔ خطّی اسطرلاب (linear astrolabe)، جو اسی اصول پر مبنی ہے، کرۂ مبطّحہ کے اسطرلاب کی ایک جدّت آمیز سادہ شکل ہے۔ یہ عملی طور پر بہت کم استعمال ہوتا ہے۔ کروی اسطرلاب (spherical astrolabe) ارضی اور سماوی کروں کو بلا کسی تسطیح کے تعبیر کرتا ہے۔ خطّی یا کروی اسطرلاب کا بظاہر اب کوئی نمونہ موجود نہیں۔ واضح رہے کہ بطلمیوسی اسطرلاب، جس کا ذکر المجسطی، ص ۵.۱۱ میں ہے، ذات الحلق (armillary sphere) کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور اس کا صرف نام میں ان آلات کے ساتھ اشتراک ہے جن کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں۔ جس اسطرلاب کا Tetrab.، ۳ / ۳ میں ذکر ہے غالبًا اس سے کرۂ مبطّحہ کا اسطرلاب مراد ہے (دیکھیے نیچے)۔

۱۔ چپٹا (مسطّحہ یا مبطّحہ) اسطرلاب، صحیح معنوں میں اسطرلاب یہی ہے۔ لاطینی میں *planisphaerium* (*astrolabium*) اور عربی میں ذات الصفائح، (مأخوذ از صفیحہ۔ لاطینی *alzafea, saphaea* وغیرہ بمعنی قرص) کے نام سے بھی موسوم ہے: یعنی ''وہ آلہ جس میں قرص ہوں یا جو قرصوں پر مشتمل ہو''۔ دیگر مترادفات *waztalcora* (نیز *wazzalcora*، *walzagora* وغیرہ) بتائے جاتے ہیں، جو عربی بسط الکرۃ (نہ کہ وضع الکرۃ) کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں (دیکھیے میلاس Millas [۱]، ۱۶۹ ببعد)۔ اس کے معنی ''کرے کا پھیلایا جانا'' ہیں اور اس کا پتا صرف ان لاطینی مخطوطات سے چلتا ہے جو سپین میں دستیاب ہوئے ہیں۔ بظاہر اس لفظ سے اصول تسطیح مراد ہے نہ کہ خود آلہ، اور اس کی نمایاں مشابہت کا اظہار بطلمیوس کے Planisphaerium، (کرۂ مبطّحہ) کے اصل نام سے ہوتا ہے، جسے Suidas (طبع آڈلر A. Adler، لائپزگ ۱۹۲۸ - ۱۹۳۸ء، ۳ : ۲۵۴، ع) نے یوں درج کیا ہے ἅπλωσις ἐπιφανείας σφαίρας.

تاریخ : گو تسطیح صوری کے نظریے کا (جس سے کرے کے دائرے دائروں ہی سے تعبیر کیے جاتے ہیں اور کرے کے متقاطع دائروں سے بنے ہوئے زاویے سطح تسطیح پر غیر متغیر رہتے ہیں) سراغ ابرخس Hipparchus (۱۵۰ ق م) تک لگا ہے۔ تاہم بطلمیوس کی تصنیف *Planisphaerium* (کرۂ مبطّحہ) اس موضوع پر قدیم ترین مخصوص رسالہ ہے۔ (اس کا مسلمہ المجریطی کے عربی متن کا ہرمانوس دلماتا Hermannus Dalmata کا کیا ہوا لاطینی ترجمہ ہے، جسے ہائبرگ J. L. Heiberg نے تنقید کے ساتھ طبع کیا ہے اور دستیاب ہو سکتا ہے: *Cl. Ptolemaei opera quae exstant omnia*، جلد ۲، لائپزگ ۱۹۰۷ء؛ ۲۲۵ - ۲۵۵، جرمن ترجمہ از ڈریکر J. Drecker: *Das Planisphaerium des Cl. Ptolemaeus*، در *Isis*، ۹ (۱۹۲۷ء؛ ۲۵۵ - ۲۷۸)۔ اس کے باب ۱۳ میں *Horoscopium Instrumentum* (آلۂ زائچہ سازی) کے aranea (عنکبوت) کا جو ذکر (*Tetrab.*، ۳ / ۳) اس طرح سے کیا گیا ہے کہ ساعت ولادت کی تعیین کے لیے وہی ایک کارآمد آلہ ہے، اس سے اس بات میں شک و شبہ کی کوئی گنجایش نہیں رہتی کہ بطلمیوس واقعی کرہ مبطّحہ کے اسطرلاب سے واقف تھا (Neugebauer [۱]، ۲۴۲؛ ہارٹنر (Hartner) [۱]، ۲۵۳۲، حاشیہ ۱)۔ عربوں کی فتح [مصر] سے پہلے کے اسطرلاب کے متأخر مؤلفات (اسکندریہ کے Theon، Cyrene کے Synesius، Johannes Philiponus، Severus Sebokht) کے ناقدانہ تجزیے کے لیے دیکھیے Neugebauer [۱]۔ قدیم ترین عربی کتابیں، جن کا ذکر الفہرست میں ہے، ماشاءاللہ (Messahalla، م حدود ۲۰۰ھ / ۸۱۵ء؛ زوٹر Suter، شمارہ ۸)، علی بن عیسی (حدود ۲۱۵ھ / ۸۳۰ء؛ زوٹر Suter، شمارہ ۳۳) اور محمد بن موسی الخوارزمی (م حدود ۲۲۰ھ / ۸۳۵ء) کی ہیں۔ اسطرلاب کا بنانا اور اس کا استعمال ہمیشہ سے اسلامی ہیئت دانوں کا ایک مرغوب مشغلہ رہا ہے۔ سب سے قدیم اسلامی آلات، جو اب تک دستیاب ہوئے ہیں،

چوتھی / دسویں صدی کے نصف آخر سے تعلق رکھتے ہیں - یورپ کے علمی حلقے اسطرلاب اور اس کے نظریے سے پہلے پہل Gerbert d'Aurillac، جو بعد میں پوپ سلوسٹر (Pope Sylvester) ثانی (تقریباً ۹۳۰ - ۱۰۰۳ء) اور ہرمن لنگ باشندہ رائیشنو (Hermann the Lang of Reichenau) (۱۰۱۳ تا ۱۰۵۴ء) کی (جعلی ؟ دیکھیے Millás [۱] باب ۲) تحریروں سے روشناس ہوے - یورپ کی تمام تصانیف مابعد کی طرح صحیح طور پر اسلامی نمونوں، سب سے زیادہ ماشاء اللہ، پر مبنی ہیں، جس کا اثر جافرے چاسر Geoffery Chaucer کی تصنیف *Conclusions of the astrolabe* (*"Bread and milk for children"*) پر بطور خاص نمایاں ہے، دیکھیے گنتھر Gunther [۲] - قدیم ترین یورپی آلات جو ہم تک پہنچے ہیں تقریباً ۱۲۰۰ء کے ہیں - دوربین کی ایجاد کے بعد مغرب میں اسطرلاب کا استعمال متروک ہو گیا، لیکن اس کے برعکس مشرق میں اس کی روایت اٹھارھویں صدی کے آخر بلکہ انیسویں صدی تک جاری رہی - جیسا کہ لقب الاسطرلابی سے، جو اسلامی علوم طبیعی کی ابتداء سے ملتا ہے، ظاہر ہوتا ہے، اسطرلاب سازی اپنی وضع کی ایسی صنعت تھی جسے خاص طور پر تربیت یافتہ کاریگر اختیار کرتے تھے، لیکن بہت سے اسطرلاب ایسے بھی ملتے ہیں جو دوسرے فن کاروں نے تیار کیے تھے، جیسا کہ الاِبَری (سوزن ساز)، النجّار (بڑھئی) وغیرہ القاب سے ظاہر ہے، جن کا ذکر اکثر کتابوں کے آخر (colophons) میں ملتا ہے - بقول شاردان Chardin (*Voyages du chevalier Chardin en Perse*، طبع لانگلے Langles، ۳، پیرس ۱۸۱۱ء: ۳۳۲) سب سے زیادہ بیش قیمت آلات کاریگروں کے نہیں بلکہ خود ہیئت دانوں کے ساختہ ہیں - اسطرلابوں کی (مشرقی اور مغربی) تصویروں کے لیے دیکھیے گنتھر Gunther [۱] - اسطرلاب سازوں کے ناموں کے لیے دیکھیے مایر Mayer [۱] اور پرائس Price [۱].

۲ - آلے کا بیان: کرۂ مسطحہ کا اسطرلاب دھات (پیتل یا کانسی) کا ایک دستی آلہ ہوتا ہے - اس کی شکل ایک قرص کے مانند ہوتی ہے اور قطر چار انچ سے آٹھ انچ (۱۰ تا ۲۰ سنٹی میٹر) تک ہوتا ہے - اس قسم کا سادہ‌ترین اسطرلاب، جو اپنی اہم خصوصیات میں یونانی اور شامی نمونوں سے ماخوذ ہے، مفصلۂ ذیل اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے :-

(الف) لٹکانے کا سامان، جو تین حصوں پر مشتمل ہوتا ہے - ان میں سے ایک دھات کا ایک مثلث ٹکڑا ہوتا ہے جسے "کرسی" کہتے ہیں (یہ مشرقی ممالک میں بڑی اور خوب مرصّع ہوتی ہے، خصوصاً ایران میں، مغربی ممالک میں چھوٹی اور سادہ ہوتی ہے) - کرسی اسطرلاب کے ساتھ مضبوطی سے پیوستہ ہوتی ہے، ایک دستہ "عُروَہ یا حَبس" (لاطینی armilla susqensoria) جو کرسی کے کنارے کے ساتھ لگا ہوتا ہے، اس طرح پر کہ کرسی کو اس کی سطح مستوی (plane) میں دونوں طرف گھمایا جا سکے؛ ایک حلقہ (لاطینی armilla rotunda) جو دستے میں سے گزرتا ہے اور آسانی سے اِدھر اُدھر پھر سکتا ہے - استعمال کے وقت اسطرلاب ایک ڈوری سے لٹکا دیا جاتا ہے جسے "عِلاقة" کہتے ہیں.

(ب) خود اسطرلاب، جس کے آگے کے یا سیدھے رخ کو "وجہ" (لاطینی facies) پیچھے کے یا الٹے رخ کو "ظَہْر" (لاطینی dorsum) کہتے ہیں .

اسطرلاب کے آگے کے رخ میں ایک بیرونی کنارہ ہوتا ہے، جسے "حَجرة"، "طوق" یا "کُفّة" (لاطینی : Margo یا Limbus) کہتے ہیں اور جو اندرونی سطح کو، جو عام طور پر ذرا نیچی ہوتی ہے، گھیرے رہتا ہے - اندرونی سطح "اُمّ" (لاطینی Mater) کے نام سے موسوم ہے؛ متعدد پتلے پتلے قرص یا صفائح (لاطینی tabular regionum یا tympana) اُمّ کے اوپر حجرة میں نصب ہوتے ہیں - دھات کا ایک ٹکڑا "مُمسِکة"، حجرة سے ذرا باہر کو نکلا ہوا، ہر قرص کے کنارے پر اپنے سامنے کے دانتے میں

پورا پورا بیٹھتا ہے تا کہ قرص گھومنے نہ پائیں۔ ام اور صفائح کے مرکز میں ایک سوراخ کر دیا جاتا ہے؛ اس میں سے ایک چوڑے سر کی سیخ، جسے ''قطب'' ''وتد'' یا ''محور'' (لاطینی anis یا clavus) کہتے ہیں، گزرتی ہوئی ان اجزاء کو جکڑے رکھتی ہے اور ایک محور کا کام دیتی ہے، جس کے گرد آگے کے دونوں متحرک حصے، یعنی اگلا حصہ عنکبوت یا ''spider'' جیسے جالی (شبکة) بھی کہتے ہیں (لاطینی rete یا aranea) اور پچھلا حصہ العضادة یا alidad (لاطینی: radius یا regula) گھومتے ہیں۔ ایک فانہ جو ''فرس'' یعنی گھوڑے (لاطینی equus، caballus یا cuneus) کے نام سے موسوم ہے، قطب کے تنگ سرے میں بنی ہوئی ایک جھری میں نصب کیا جاتا ہے۔ یہ قطب کو باہر نکل آنے سے روکتا ہے۔ ایک چھوٹا سا چھلا ''فلس''، جو ''فرس'' کے نیچے لگا ہوتا ہے، عنکبوت کو بچائے رکھتا ہے اور اسے آسانی سے گھومنے میں مدد دیتا ہے۔ واضح رہے کہ گھڑی کی سوئی کی طرح کا ایک مسطر (لاطینی index یا ostensor)، جو اسطرلاب کے چہرے پر گھومتا ہے، یورپی اسطرلابوں میں اکثر لیکن اسلامی اسطرلابوں میں کبھی نہیں پایا جاتا.

ریاضی کے اعتبار سے اجزاء مذکورہ بالا کے درجات یوں ہوتے ہیں:-

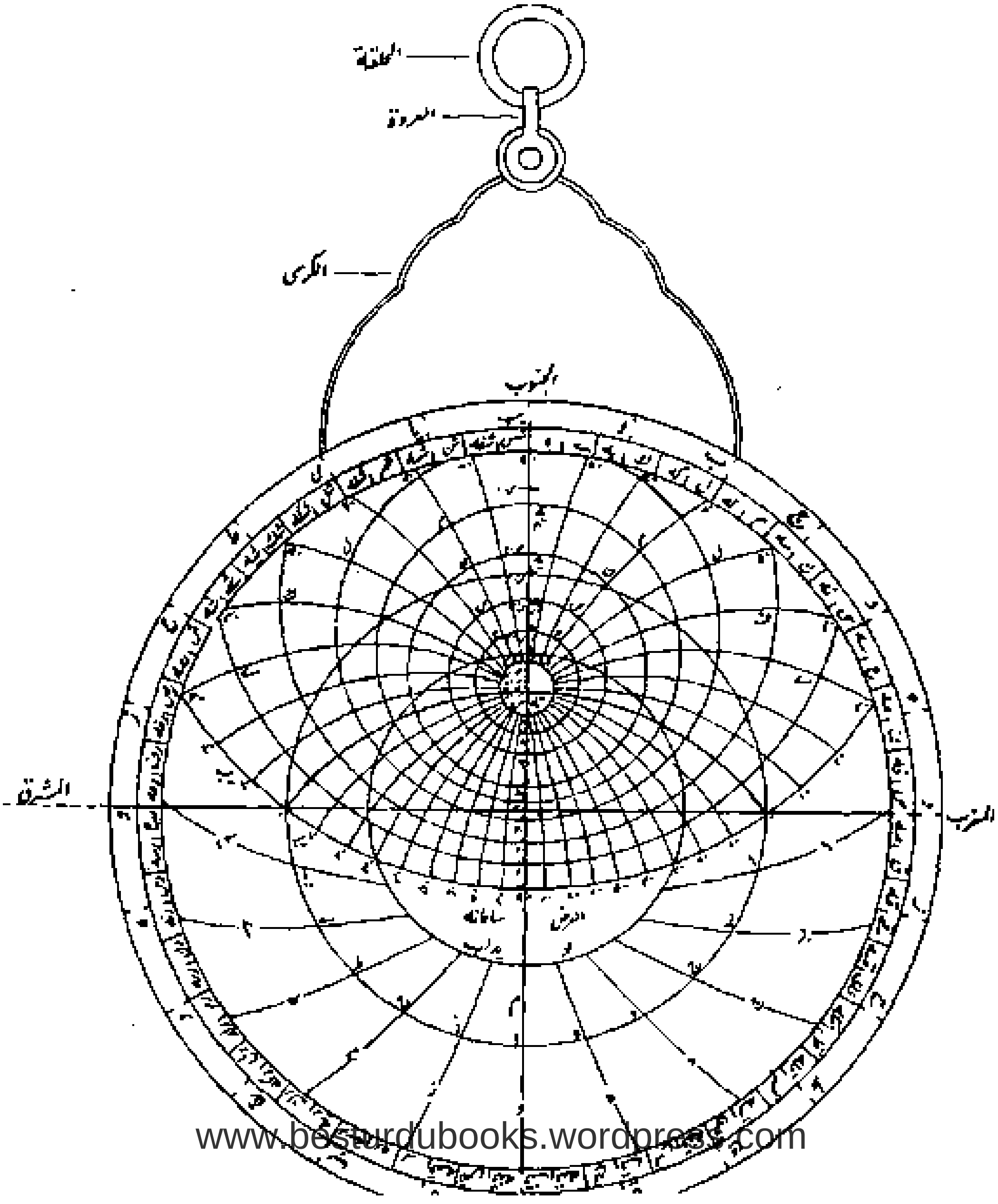
''حجرة'' کے ساتھ ایک دائرہ ہوتا ہے، جو صفر سے ۳٦۰ درجے تک منقسم ہوتا ہے۔ یہ درجات کرسی کے وسطی نقطے یعنی اسطرلاب کی چوٹی سے شروع ہوتے ہیں.

ام یا تو ایک صفیحے کا کام دیتی ہے (دیکھیے اگلی فصل) یا اس پر چند ایک شہروں کے عرض بلد درج ہوتے ہیں.

صفیحہ کے دونوں طرف کسی خاص جغرافی عرض بلد کے لیے دائرة الاعتدال (equator)، خط سرطان و خط جدی اور افق کی تسطیح صحیح درج ہوتی ہے اور ساتھ ہی اس کے وہ متوازی دائرے جنھیں المقنطرات (almacantars) (ماخوذ از دائرة المقنطرة) کہتے ہیں اور عمودی (vertical) دائرے یا دوائر السموت بنے ہوتے ہیں۔ اسطرلاب شمالی کی صورت میں، تسطیح کا مرکز آسمان کا قطب جنوبی ہوتا ہے اور تسطیح کی سطح مستوی (plane) دائرۂ اعتدال: اس صورت میں خط جدی صفیحہ کا کنارہ ہوگا۔ اسطرلاب جنوبی کی صورت میں تسطیح کا مرکز قطب شمالی اور تسطیح کی سطح مستوی پھر دائرۂ اعتدال ہی ہوتا ہے۔ اس صورت میں خط سرطان صفیحہ کے کنارے پر منطبق ہوگا۔ اگر سب نہیں تو زیادہ‌تر اسطرلاب، جو اب تک محفوظ ہیں، شمالی ہیں؛ لیکن عنکبوت کے لیے شمالی اور جنوبی تسطیح بہ یک وقت استعمال کی جا سکتی ہے (دیکھیے فصل عنکبوت)۔ شکل ۱۔ الف میں ایک ایسے اسطرلاب کا سیدھا رخ دکھایا گیا ہے جس کا صفیحہ جغرافی عرض بلد ۳٦° کے لیے بنا ہے۔ اس میں ''شمال۔جنوب'' خط وسط السماء (meridian) (لاطینی linea medii coeli) کو تعبیر کرتا ہے، اس کا حصہ ''وسط۔جنوب'' خط نصف النہار (لاطینی linea meridionalis) اور حصہ وسط۔شمال نصف اللیل (لاطینی linea mediae noctis) کے نام سے ہے۔ قطر ''مشرق۔مغرب'' افق الاستوا (سیدھا افق) کو تعبیر کرتا ہے، جسے خط وسط المشرق و المغرب یا شرقی غربی خط بھی کہتے ہیں۔ اس کے حصے شرقی اور غربی علی الترتیب خط المشرق یا شرقی خط اور خط المغرب یا غربی خط کے نام سے موسوم ہیں۔ خط وسط السماء یا شمال۔جنوب پر نقاط ذیل نشان‌زد کیے جاتے ہیں: ج(C) = قطب شمالی کی تسطیح جو ان تینوں ہم‌مرکز دائروں کا مرکز ہے جو تصویر میں دکھائے گئے ہیں، اور جو اندر سے شمار کرتے ہوے یہ ہیں: (۱) خطۂ شمالی یا مدار رأس السرطان؛ (۲) دائرۂ اعتدال اور (۳) خطۂ جنوبی یا مدار رأس الجدی (بیرونی کنارے) نقاط [illegible] ۸، (R_7، R_{10} .... R_{41}) افق مائل (لاطینی horizon obliquus) کے (جو

خط شمال - جنوب کو عه ۰ (= a_0) پر قطع کرتا ہے) نیز °۱۰ سے °۸۰ تک مقنطرات کے (جو خط شمال - جنوب کو عه ۱ (= a_1) اور عه ۸ (= a_{80}) پر قطع کرتے ہیں) مرکزوں کو تعبیر کرتے ہیں۔ نقطہ ته (= ξ) = (R_{90} =) سمت الرّاس (zenith) کو تعبیر کرتا ہے۔ نقاط یه ، یه ۱ ، یه ۹ (= n_0، n_{91}...n_{99}) نقطہ سمت الرّاس کے جنوب میں مقنطرات کے خط شمال - جنوب کے ساتھ دوسرے تقاطع کو تعبیر کرتے ہیں۔

افق، دائرۃ الاعتدال اور خط المشرق والمغرب نقاط مشرق و مغرب پر مل جاتے ہیں، جہاں سے اسلامی ہیئت میں (شمال اور جنوب کی طرف °۰ سے °۹۰ تک) السمت (azimuth)، عمودی دائرے یا دوائرالسموت (vertical circles) نقطۂ سمت الراس اور افق کے نقاط °۰، °۱۰ وغیرہ میں سے گزرتے ہیں۔ نقطہ م ۰ (= M_0) اول السُّموت ("first vertical") کے مرکز کو، جو نقاط مشرق و مغرب میں سے گزرتا ہے، تعبیر کرتا ہے۔ دوسرے عمودی دائرے بنانے کی غرض سے دیکھیے ہارٹنر Hartner [۱ :]، ۲۵۲۹ اور شکل ۸۳۶ ۔



افق سے نیچے کے خطوط مساوی یا غیر مساوی ساعتوں (ساعات الاعتدال، لاطینی horac acquales اور الساعات الزمانیہ، لاطینی horae inacquales seu temporales) کو، جن کا شمار سورج کے غروب و طلوع ہونے سے ہوتا ہے، ظاہر کرتے ہیں ۔ انھیں کھینچنے کے لیے دیکھیے ہارٹنر [۱]، ۳۰۵ ۔ دوپہر اور نصف شب سے مساوی ساعتوں کے شمار کا یورپی طریقہ اسلامی ہیئت دانوں کو معلوم تھا لیکن وہ اسے روزمرہ کی زندگی میں استعمال نہ کرتے تھے ۔ اس لیے ۱۲ × ۲ — ساعتوں میں تجزئۃ کی دوسری تقسیم جو ۰° اور ۱۸۰° سے شروع ہوتی ہے، جیسا کہ شکل ۱ ۔ الف کے بیرونی کنارے سے ظاہر ہے — اکثر یورپی اسطرلابوں میں ملتی ہے، لیکن مشرقی اسطرلابوں میں کبھی نہیں پائی جاتی ۔ جس عرض بلد کے لیے کوئی صفیحہ بنایا جاتا ہے وہ عام طور پر قرص کے وسط کے قریب کھدا ہوتا ہے ۔ یہ کئی طریقوں سے ظاہر کیا جا سکتا ہے ۔ درجوں اور دقیقوں میں (مثلاً عرض بلد ۳۸°، ۴۵′، کے لیے)، کسی خاص شہر کے نام سے (''عرض بلد مکہ کے لیے کار آمد'') یا طویل ترین دن کی مدت سے (''۱۴ ساعت ۵۴ دقیقے کے لیے کار آمد'') ۔ واضح رہے کہ یورپی کتابوں میں اسطرلابوں کے متعلق دیے ہوے بیانات میں بعض اوقات شدید غلطیاں پائی جاتی ہیں، ابجد کے اعداد غلطی سے شہروں کے نام سمجھ لیے گئے ہیں (جن کا کوئی وجود نہیں) ۔ صفائح کی تعداد کم و بیش ہوتی ہے ۔ ایک اچھے آلے میں نو یا اس سے بھی زیادہ ہو سکتے ہیں ۔ بعض اسطرلابوں میں ایک ایسا صفیحہ بھی ہوتا ہے جو کسی مخصوص جغرافی عرض بلد کے لیے دوائر وضع (circles of position) کی تسطیح کا کام دیتا ہے، جن کی علم نجوم (علم احکام النجوم) میں تسییر (directiones) کے حساب میں ضرورت پڑتی ہے ۔ بعض میں ایسا صفیحہ ہوتا ہے جو سارے عروض بلاد پر حاوی ہوتا ہے (لجمیع العروض) ۔ اسے ''صفیحۂ آفاقیہ'' (tablet of the horizons) یا ''الجامعۃ'' (general tablet) بھی کہتے ہیں ۔ اس میں صرف خط نصف النہار اور متعدد عروض بلاد کے لیے افق کی تسطیح درج ہوتی ہے ۔ افق کی تسطیح بسا اوقات ہر افق کی نصف قوس تک محدود ہوتی ہے ۔ یہ قُرص کسی عرض بلد کے لیے ستاروں کی ساعات طلوع و غروب اور السموت (azimuth) کے مسائل حل کرنے میں کام آتا ہے (قب Michel [۱]، ۹۱-۹۲) ۔ کامل اسطرلاب میں مزید برآں، دائرۂ تعدیل الشمس (circle of the sun's equation) بھی ہوتا ہے ۔ بالآخر صفیحہ کے چار ربعوں کی آپس میں تبدیلی سے عجیب و غریب اشکال، مثل ایک نوکدار محرابی تختی (ogival tablet)، حاصل ہوتی ہیں (دیکھیے Michel [۱]، ۶۱ اور شکل ۴۴) ۔ اگرچہ یہ شکلیں علم ہندسہ میں محض ایک کھیل کی حیثیت رکھتی ہیں، تاہم ان سے وہی پیمایش کی جا سکتی ہے جو ایک معمولی صفیحہ سرانجام دیتا ہے ۔ ایسے اسطرلاب کو جس پر سب کے سب ۹۰ مقنطرات نشان زد ہوتے ہیں ''تام'' complete (لاطینی solipartitum) کہتے ہیں ۔ اگر صرف ہر دوسرا، تیسرا، پانچواں، چھٹا، نواں یا دسواں مقنطرۃ نشان زد ہو تو اسے ''نصفی'' (bipartitum)، ثلثی (tripartitum) خُمسی، سُدسی، تُسعی یا عُشری کہتے ہیں ۔

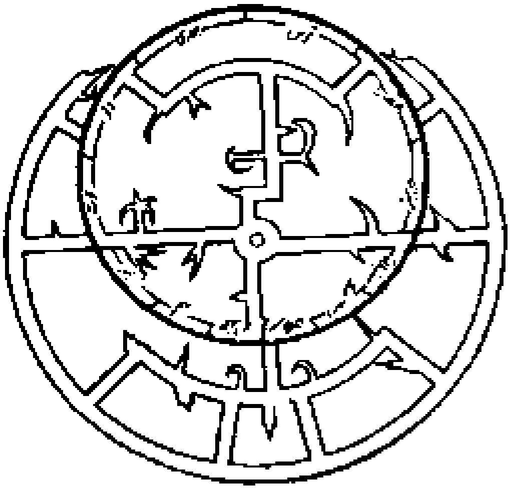
عنکبوت گویا کواکب ثابتہ کا ایک گنبد ہے، جو ساکن زمین کے گرد، جسے صفیحہ تعبیر کرتا ہے، گھومتا ہے ۔ اس غرض سے کہ صفیحہ کا نقشہ جہاں تک ممکن ہو واضح طور پر دیکھا جا سکے یہ ایک جالی دار تختی کی شکل کا بنایا جاتا ہے، جس میں اس کی مضبوطی اور اس جگہ کا جہاں آگے کو نکلی ہوئی نوکیں یا نمایندے (واحد شَطْبَة یا شَظِیّة) بڑھے ہوتے

ہیں، مناسب لحاظ رکھا جاتا ہے۔ یہ نمایندے ثوابت کی طرف اشارہ کرنے کا کام دیتے ہیں۔ اپنی جالی دار شکل ہی کی وجہ سے یہ عنکبوت (مکڑی) کے نام سے موسوم ہے، جس سے در اصل اسے مکڑی کے جالے سے تشبیہ دینا مقصود ہے (یونانی ἀράχνη اور لاطینی aranea کا مفہوم مکڑی بھی ہے اور اس کا جالا بھی)۔ عنکبوت کی وضع تجویز کرنے میں تخیل پر کوئی قیود عائد نہیں ۔ ہر قسم کا نمونہ سادہ ترین ہندسی نمونے سے لے کر خوبصورت ترین پتوں اور بیل بوٹوں کے نمونے تک، جن کا تصور کیا جا سکے، پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ شکل ۲ سے ظاہر ہے، اس کا سب سے اہم جزو منطقۃ البروج (circle of the zodiac) ہے، جو بالکل اسی طریقے سے بنایا جاتا ہے جیسا کہ صفیحہ پر دوسرے دائرے بنائے جاتے ہیں۔ یہ بارہ برجوں میں، جو تیس تیس درجوں کے ہوتے ہیں، منقسم ہوتا ہے، لیکن یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ یہ تقسیم جو دائرۃ البروج (یا فلک البروج) کے قطب سے شروع نہیں ہوتی بلکہ دائرۃ الاعتدال کے قطب سے شروع کی جاتی ہے اطوال دائرۃ البروج (ecliptical longitudes) کو ظاہر نہیں کرتی بلکہ منطقۃ البروج کے ان نقطوں کو بتاتی ہے جن کے صعود مستقیم ("right ascensions") ۰°، ۳۰° وغیرہ اور درجوں میں ان کی ذیلی قسمتیں ہوں ("mediotiones coeli")، دیکھیے Michel [۱]، ورق ۶۷ ببعد، اور ہارٹنر [۱]، ۲۵۳۳)۔ مدار جنوبی کے نقطۂ تماس پر منطقۃ البروج میں ایک چھوٹا سا نقطہ یا سوئی لگی رہتی ہے، جو حجرۃ پر درجوں کے پڑھنے میں مدد دیتی ہے۔ عنکبوت ایک یا کئی دستوں کے ذریعے، جنھیں مُدیر یا محرِّک کہتے ہیں، گھمایا جاتا ہے۔ منطقۃ البروج کی شمالی تسطیح کے بعض حصّوں (آدھے، چوتھائی، چھٹے بلکہ بارھویں حصے یعنی ایک برج تک) کو جنوبی تسطیح کے حصّوں کے ساتھ ملانے سے بروجی منطقہ عجیب و غریب شکلیں اختیار کر لیتا ہے، جس کے لیے ایسے ہی عجیب و غریب نام تراش لیے گئے ہیں۔ البیرونی اور بعض دوسرے فضلا طبلی (ڈھول کا سا)، آسی (آکل بابونہ کا سا)، سرطانی یا مسرطن (کیکڑے کی شکل کا)، صدفی (سیپ کی وضع کا)، ثوری (بیل کی شکل کا) یا شقائقی (از شقائق النعمان [ایک پھول anemone]) اسطرلابوں وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں، احمد السجزی [ابو سعید بن محمد بن عبدالجلیل] (م ۴۰۰ھ / ۱۰۰۹ء) کا اسطرلابِ زورقی (کشتی نما) بھی غالباً اسی زمرے میں شامل ہے۔ زیادہ تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے فرانک Frank [۱]، ۹ ببعد اور مِشل Michel [۱]، ۶۹ ببعد۔

کرۂ مبطّحہ کے دوسرے اسطرلاب، جو تسطیح صُوَری کے علاوہ دوسری قسم کی تسطیحات پر مبنی ہیں، محض نظری اختراعات ہیں، جن کی عملی اہمیت کچھ نہیں۔ مثلاً وہ اسطرلاب جو البیرونی نے ایجاد کیا تھا اور جسے اس نے اس کی تسطیح کی بناء پر اسطوانی کے نام سے موسوم کیا تھا (بطلمیوس کا آنا لیما "Analemma") اور اب ہم اسے عمودی (orthographic) کہتے ہیں۔ اس میں کرے کے دائروں کی تسطیح خطوط مستقیم، دائروں اور قطعات ناقصہ (ellipses) میں کی جاتی ہے۔ مبطّح (چپٹا) اسطرلاب، جس کا ذکر البیرونی نے Chronology (آثار الباقیۃ، ص ۳۵۸ - ۳۵۹) میں کیا ہے، بظاہر ہم‌فاصلہ قطبی تسطیح میں کواکب کا محض ایک نقشہ تھا اس میں دائرۃ البروج کا قطب تسطیح کا مرکز تھا۔ اس میں دائرۃ البروج کے متوازی دائرے یا دوائرالعرض (circles of latitude) ہم‌فاصلہ و ہم‌مرکز دائروں سے تعبیر کیے گئے تھے اور دوائرالطول (circles of longitude) ہم‌فاصلہ نصف قطروں سے۔ واضح رہے کہ یورپی

ہیئت میں یہ دوائر عظیمہ جو دائرۃ البروج کے قطبین میں سے گزرتے ہیں غیر منطقی طور پر دوائرالعرض (circles of latitude) کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں ۔ وہ دوسری تسطیح جس کا ذکر ورق ۳۵۹ پر ہے اس تسطیح کی ایک تبدیل شدہ شکل ہے جو الزّرقالی (Arzachel) نے اختراع کی تھی (دیکھیے نیچے).

(ب) اسطرلاب کی پشت تقریبًا ہمیشہ چار رُبعوں میں تقسیم کی جاتی ہے ۔ دو بالائی ربعوں کا بیرونی کنارہ ۰° سے ۹۰° تک درجوں میں تقسیم کیا جاتا ہے ۔ ابتدا خطِ افقی سے کی جاتی ہے ۔ سورج یا کسی ستارے کا ارتفاع جو العِضادۃ (alidad) کی مدد سے معلوم کیا جاتا ہے ان درجوں پر براہِ راست پڑھ لیا جاتا ہے ۔ اگرچہ پشت پر نقشوں کی ترتیب کے قواعد نسبۃً کم متعیّن ہیں، تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکثر صورتوں میں شکلوں کی تقسیم حسب ذیل ہوتی ہے ۔ بائیں طرف کے بالائی رُبع افقی یا عمودی ہوتے ہیں، جو جیوب (sines) اور جیوب تمام (cosines) کو تعبیر کرتے ہیں ۔ دائیں طرف کے بالائی ربع پر منحنی خطوط کے متعدّد مجموعے ہوتے ہیں، جن میں سے ایک سورج کا اس وقت کا ارتفاع بتاتا ہے جب وہ قبلہ کی سمت الراس میں ہو ۔ یہ متعدد شہروں نیز منطقۃ البروج میں سورج کے ہر مقام کے لیے صحیح طور پر بکار ہوتا ہے ۔ ایک اَور مجموعہ مختلف جغرافی عروض بلد کے لیے سال کے تمام موسموں میں دوپہر کے وقت سورج کا ارتفاع بتاتا ہے ۔ دو زیریں رُبعوں میں ظلّی مربعے ہوتے ہیں ۔ ان میں سے ایک سات قدم (فٹ) لمبے ''شخص'' (gnomon) کے لیے اور دوسرا بارہ اصبع (انگل) لمبے ''شخص'' کے لیے بنایا جاتا ہے ۔ چونکہ رُبعوں کی یہ تقسیم جو پہلے پہل الزّرقالی نے تجویز کی تھی (اسی لیے قدیم ترین آلات مثلاً اس آلے میں جو ابراہیم اصفہانی کے بیٹوں احمد اور محمد نے ۳۷۴ھ / ۹۸۴ - ۹۸۵ء میں بنایا تھا Oxf. Lew Evans Coll.، نہیں پائی جاتی) پیمائش کردہ ارتفاعات کے ظلّ (tangents) اور ظلّ تمام (cotangents) کو تعبیر کر سکتی ہے، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسطرلاب کی پشت چار بڑے مثلثاتی تفاعلات (trigonometrical functions) کی ترسیمی (graphical) توضیح ہے ۔



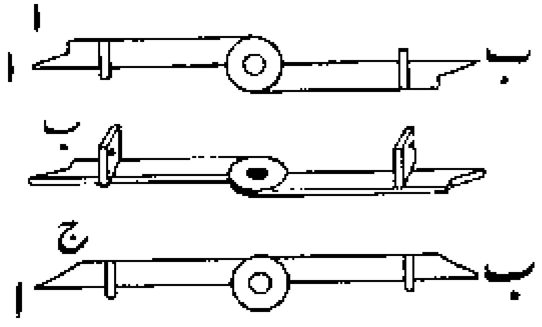
شکل ۲ ۔ عنکبوتِ اسطرلاب

ان تقسیمات کے علاوہ ہر قسم کی تقویمی، منجمانہ اور مذہبی معلومات بھی ملتی ہیں ۔ خاص خاص اختلافات کا ذکر یہاں ضروری ہے ۔ ہسپانوی ۔ مرّاکشی اسطرلابوں میں ہمیشہ بوزنطی تقویم (Julian calendar) اور مصری اسطرلابوں میں بوزنطی یا قبطی تقویم پائی جاتی ہے ۔ ایرانی اسطرلابوں میں کبھی کوئی شمسی تقویم نہیں پائی جاتی؛ اسی طرح سے معلوم ہوتا ہے کہ اوقات نماز ظاہر کرنے کے خطوط صرف مغربی اسطرلابوں میں (جن میں ہسپانوی ۔ مرّاکشی اسطرلاب بھی شامل ہیں) (M. Henri Michel) کی ایک نجی تحریر کے مطابق پائے جاتے ہیں.

العِضادۃ (alidad) ایک چپٹا مسطر ہوتا ہے، جو اسطرلاب کی پشت پر قطب کے گرد گھومتا ہے ۔

شکل ۳ الف اور ۳ ج میں اس کی دو بڑی قسمیں جو مستعمل ہیں دکھائی گئی ہیں۔ شکل ۳ ب شکل ۳ الف کا صوری (perspective) نقشہ ہے۔ خط مستقیم ا ب کو جو مرکز سے گزرتا ہے قطر کہتے ہیں۔ لاطینی نام linee fiduciae یا fidei ہے۔ العضادۃ کے دونوں بازو ایک تیز نوک (شَظِيّة یا شظِيّة) پر ختم ہوتے ہیں۔ ہر ایک پر ایک مستطیل تختی (لِبنۃ، دَفّۃ، هَدَف) ہوتی ہے، جو خود العضادۃ کے مستوی پر زاویۂ قائمہ بناتے ہوئے کھڑی ہوتی ہے۔ اس میں linea fiduciae کے اوپر ایک سوراخ (ثَقْبۃ) بنا ہوتا ہے۔

اس دقت کو کہ ہر عرض بلد کے لیے ایک خاص صفیحہ کی ضرورت پڑتی ہے ہسپانوی عرب الزرقالی (Azarquiel، Arzachel) نے یوں حل کیا تھا کہ اس نے نقطۂ اعتدال ربیعی یا خریفی کو مرکز اور دائرۂ اقطاب اربعۃ (solstitial colure، یعنی اس خط نصف النہار کو جو انقلابین سے گزرتا ہے) تسطیح کا مستوی قرار دیا تھا۔ اپنی آخری شکل میں، جسے الزّرقالی نے شاہ اشبیلیۃ المعتمد بن عبّاد (۴۶۱ - ۴۸۴ھ / ۱۰۶۸ - ۱۰۹۱ء) کے نام پر العبّادیۃ سے موسوم کیا تھا، سارا آلہ صرف ایک تختی اور دو چھوٹی چھوٹی ذیلی تختیوں پر مشتمل تھا۔ تختی کے سیدھے رخ پر تسطیح صوری "افقی" میں (بخلاف معمولی "عمودی" کے) دائرۃ الاعتدال مع اپنے مدارات (parallels) اور دوائر المیل (circles of declination) یا ممرّات کے اور دائرۃ البروج مع اپنے دوائرالعرض اور دوائرالطول کے دکھائے گئے تھے۔ اس طرح پر دائرۃ الاعتدال اور دائرۃ البروج کی تسطیح مرکز سے گزرتے ہوئے دو مستقیم خط بناتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک ہی تختی ہر جغرافی عرض بلد کے لیے کارآمد ہوگی۔ علاوہ بریں چونکہ دونوں نصف کروں کی تسطیح ایک دوسرے پر پوری پوری منطبق ہوتی ہے اس لیے اس میں بڑے بڑے ستاروں کا اضافہ اسے معمولی اسطرلاب کے "عنکبوت" کا بدل بنانے کے لیے کافی ہے۔ ایک سلاخ (افقِ مائل "oblique horizon")، جس کے ساتھ ایک عمودی مسطر لگا ہوتا ہے اور جو دونوں درجے دار چہرے کے مرکز کے گرد گھوم سکے، ایک عام اسطرلاب کے صفائح کا کام انجام دیتا ہے۔ اسے دائرۃ الاعتدال کے خط سے مناسب زاویے پر جھکا کر ہم مقام مشاہدہ کا افق حاصل کر سکتے ہیں اور پھر اس کے درجوں سے مشرقی یا مغربی سمت اخذ (amplitudes) یا کروی ہیئت کا کوئی اور مسئلہ حل کر سکتے ہیں۔ تختی کی پشت پر العضادۃ اور درجوں کے وہ نشانات ہوتے ہیں جو عام اسطرلابوں کی پشت پر ملتے ہیں، لیکن الزّرقالی نے اس پر مدار (فلک) القمر (circle of the moon) کا مزید اضافہ کیا تھا، جس سے وہ ہمارے اس تابع ارض (satellite) کے مدار کی بھی تحقیق کر سکتا تھا۔ اس سادہ اور مکمل اسطرلاب کو دوسرے عرب الصفیحۃ الزرقالیۃ کہتے تھے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ دائرۂ اقطاب اربعۃ کو تسطیح کا مستوی قرار دینے کا خیال بظاہر سب سے پہلے البیرونی کو آیا تھا، کیونکہ اس کی *Chronology* [آثار الباقیۃ] الزّرقالی کی پیدائش سے تیس سال پہلے تالیف ہوئی تھی، لیکن تعجب کا مقام ہے کہ (ص ۳۵۸ بعد) اس نے تسطیحی نقشے کی بجائے محض ایک قیاسی نقشے ہی پر اکتفا کیا ہے، جس میں دوائرالطول اور دوائرالعرض نصف قطروں کے ہم فاصلہ حصوں میں سے کھینچے گئے ہیں۔



شکل ۳ ۔ العضادۃ کی مختلف اقسام

اس لیے حقیقۃً اس نئی قسم کے اسطرلاب کی اختراع کا سہرا الزرقالی ہی کے سر ہے۔ Libros del Saber (۳ (میڈرڈ ۱۸۶۴ء): ۱۳۵ - ۲۳۷ Libro de la (ocafeha کے ذریعے یہ آلہ عوام میں اور Saphaea کے نام سے مشہور ہوا۔ عملاً یہ آلہ گیما فریسیس (Gemma Frisius) کے ۱۵۵۶ء والے Astrolobum (sic) Cotholicum کی مانند ہے۔ گیما کے شاگرد D. Juan de Roias Sarmieno کا اسطرلاب (طبع ۱۵۵۰ء) اسی کی ایک قسم ہے۔ اس میں تسطیح صوری کی بجائے تسطیح قائمی (orthogonal projection) استعمال کی گئی ہے (قب محولہ بالا البیرونی کی اسطوانی تسطیح)۔ الزرقالی کے اسطرلاب کی ایک اور ابتدائی قسم صفحۂ شکازیہ (یا شکاریہ) ہے، جس کے متعلق اب تک ہمیں صحیح معلومات حاصل نہیں ہوئیں۔

ان فلکی مشاہدات سے جن پر کوئی اسطرلاب مبنی ہوتا ہے (مثلاً نقطۂ اعتدال ربیعی کے مقام، ستاروں کے طول اور بعض صورتوں میں حضیض کے طول سے) اسطرلاب کی صنعت کا سال اخذ کرنے کے مشکل مسئلے کے لیے دیکھیے Michel [۱]، ۱۳۳ ببعد اور Poulle [۱]۔ اس بات کی توضیح کے لیے کہ ہیئت کے جدید طریقوں کے اطلاق سے لازماً غلط نتائج مترتب ہوتے ہیں دیکھیے نیز ہارٹنر Hartner [۱]، ۴۰۰، ۱۳۵ تا ۱۳۸۔ دائرۃ البروج کے میل (یا میل کلی = obliquity of the ecliptic) کے (بے انتہا قلیل) تفاوت سے بھی کوئی نتیجہ برآمد نہیں کیا جا سکتا۔ اسطرلابیوں نے تقریباً ہر زمانے میں اسے ٹھیک ۲۳ ½ درجے تصور کیا ہے۔

۲۔ اسطرلاب خطی، جسے اس کے موجد مظفر بن مظفر الطوسی (م حوالی ۶۱۰ھ/ ۱۲۱۳ - ۱۲۱۴ء) کے نام پر عصاء الطوسی بھی کہتے ہیں، صرف ایک ٹکڑے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ ایک سلاخ ہے، جس کے وسطی نقطے (یعنی قطب شمالی کی تسطیح) سے ایک شاقول لٹکتا ہے۔ ایک اور تاگا اس کے نیچے کے سرے سے بندھا ہوتا ہے۔ ایک تیسرا تاگا بھی ہوتا ہے، جو آسانی سے ہلایا جلایا جا سکتا ہے۔ سلاخ ایک معمولی صفیحے کے خط شمال۔ جنوب کی قائم مقام ہے۔ اس کی بڑی بڑی تقسیمات وہ نقطے ہیں جن پر افق اور مقنطرات وغیرہ خط شمال۔ جنوب سے ملتے ہیں۔ ان کے علاوہ بالائی حصے پر افق اور مقنطرات کے مرکز نشان زد کیے جاتے ہیں۔ زیریں حصے میں وہ نقطے لگائے جاتے ہیں جن پر بارہ بروج میں سے ہر ایک اور اس کی ذیلی تقسیمات، جیسا کہ "عنکبوت" پر دکھائی جاتی ہیں، خط شمال۔ جنوب کو آخر الذکر کی ایک مکمل گردش کے دوران میں قطع کرتی ہیں۔ درجوں کی ایک اور تقسیم جو زاویے ناپنے کے کام آتی ہے صفر سے ۱۸۰ درجے تک کے زاویوں کے وتروں کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ۱۸۰ درجے کا وتر ساری سلاخ کی لمبائی کے برابر ہوتا ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے Michel [۱]، ۱۱۵ - ۱۲۲ اور Michel [۲]۔ اس کا ذکر سب سے پہلے کارا دو وو Carra de Vaux نے *L'astrolabe linéaire ou bâton d'Et-Tousi* کے عنوان سے *JA*، سلسلہ ۹، ۵: ۴۶۴ تا ۵۱۶ میں کیا تھا۔

۳۔ کروی (کری یا اکری) اسطرلاب: یہ *Libros de Sabor*، ۲ (مجریط ۱۸۶۳ء): ۱۱۳ - ۲۲۲، متن، مؤلفہ (Isaac b Sid Isaac ha-Hazzan، موسوم بہ (Rabbi Zag میں astrolabio redonde کے نام سے موسوم ہے۔ یہ مقام مشاہدہ کے افق کے اعتبار سے کرۂ ارض کی حرکت کو بلا تسطیح ظاہر کرتا ہے۔ اس کی تاریخ کم از کم اتنی ہی طویل ہے جتنی کہ مسطحہ اسطرلاب کی۔ ٹینری P. Tannery: *Recherches sur l'hist. de l'astronomie ancienne*، پیرس ۱۸۹۳ء، ص ۳۰ ببعد، میں آخر الذکر کے اصول سے بحث کرتے

ھوے واضح کرتا ہے کہ کس آسانی سے ایک کرے کا تصور، جس پر بڑے بڑے مجمع الکواکب درج ہوں اور جو افق اور ساعتی خطوط کے حامل ایک نیم کروی ‘‘عنکبوت’’ سے گھرا ہو، نیم کروی دھوپ گھڑی σκάφη سے (جسے Eudoxus نے ἀράχνη کے نام سے موسوم کیا تھا) اخذ کیا جا سکتا تھا۔ الفہرست (مترجمہ زوٹر Suter، در Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.، ۶ : ۱۹، ۱۸۹۲ء) میں لکھا ہے کہ بطلمیوس کروی اسطرلاب کا سب سے پہلا صانع تھا، لیکن یہ بظاہر اس التباس کی بنا پر ہے جو المجسطی، ۵، ۱ میں مذکور الفاظ ἀστρολάβον ὄργανον سے پیدا ہوا ہے (دیکھیے مقدمہ مادۂ ھذا)۔ نہ البتّانی کے مرتبہ آلہ (Op. astr.، طبع نالینو، ۱ : ۳۱۹ ببعد) ہی کو اسطرلاب کروی کہہ سکتے ہیں؛ کیونکہ یہ ایک کرۂ سماوی اور ذات الحلق کا مرکب ہے اور اسطرلاب کی ضروری اوّل درجے کی خصوصیت یعنی ‘‘عنکبوت’’ سے معرّا ہے۔ شاہ الفانسی العاشر (Alphonse X) سے پہلے کروی اسطرلاب کے ارتقاء کے ضروری مرحلے مندرجۂ ذیل اصحاب کے رسالوں میں درج ہیں: قسطا بن لوقا (م حوالی ۳۰۰ھ / ۹۱۲ء)، ابو العبّاس النَّیریزی (م حوالی ۳۱۰ھ / ۹۲۲ء)، البیرونی (کتاب فی استیعاب الوجوہ الممکنة فی صنعة الاصطرلاب) اور ابو الحسن ابن علی بن عمر المرّاکشی (م حوالی ۶۶۰ھ / ۱۲۶۲ء، دیکھیے Mém. sur les instruments astron. des arabes، ج ۱، پیرس ۱۸۳۴ء میں کروی اسطرلاب کی فصل کا ترجمہ از سیدیو L. A. Sédillot).

کروی اسطرلاب بھی وہی کام دیتا ہے جو کرۂ مبطّحہ کے اسطرلاب سے لیا جا سکتا ہے، لیکن اس کا بڑا نقص یہ ہے کہ آخر الذکر کے مقابلے میں یہ بہت کم سہل الاستعمال ہے اور پھر بھی اس سے اچھے نتائج حاصل نہیں ہوتے۔ جس آلے کا Libros del Saber میں ذکر ہے وہ اجزاء ذیل پر مشتمل ہے:۔

(الف) دھات کا ایک کرہ، جس پر تین مکمل دوائر عظیمہ کندہ ہوتے ہیں، جو افق، نصف النہار اور اوّل السموت کو تعبیر کرتے ہیں۔ مزید برآن بالائی نصف کرے میں مقنطرات اور عمودی دائروں کے وہ نصف حصے جو افق اور سمت الراس کے درمیان آتے ہیں واقع ہوتے ہیں۔ زیریں نصف کرے پر سطح اسطرلاب کی طرح غیر مساوی ساعتوں کے خطوط بنے ہوتے ہیں (مساوی ساعتیں دائرة الاعتدال سے براہ راست معلوم کی جا سکتی ہیں)۔ خط نصف النہار پر قطرًا متقابل سوراخوں کی متعدد جوڑیاں ہوتی ہیں، جن سے آلے کو ہر عرض بلد کے لیے موزوں کیا جا سکتا ہے۔ (ب) جھری یا رخنے دار ‘‘عنکبوت’’ جو دائرة البروج، دائرة الاعتدال، چند کواکب ثابتہ، ارتفاع کے ایک ربع اور (صرف الفانسی اسطرلاب میں) ایک ظلّی ربعِ دائرہ (quadrant) اور ایک تقویم پر مشتمل ہوتا ہے۔ (ج) نصف دائرے کی شکل کی دھات کی ایک پتلی سی پٹی، جو ‘‘عنکبوت’’ کی سطح سے بالکل پیوست ہوتی ہے اور اس کا مرکز دائرة البروج کے قطب سے جڑا ہوتا ہے جس کے گرد یہ بہ آسانی گھمائی جا سکتی ہے۔ اس کے دونوں سروں پر وہ مبصر (dioptres) نصب ہوتے ہیں جو کرے پر مماس اور ایک دوسرے کے متوازی ہوتے ہیں۔ کروی اسطرلاب میں یہ پٹی العضادة کا کام دیتی ہے۔ (د) ایک محور جو کرے کے سوراخوں کی موزوں جوڑی اور ‘‘عنکبوت’’ کے قطب دائرۂ اعتدال (equatorial pole) میں سے گزرتا ہے۔ الفانسی اسطرلاب میں دائرة الاعتدال کی، جسے بصورتِ دیگر ہمیشہ ایک نصف دائرۂ عظیمہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ایک چھوٹے دائرے (!) کی شکل دی جاتی ہے، جو اصل دائرة الاعتدال کے متوازی ہوتا ہے۔ المرّاکشی کے اسطرلاب میں

المضادۃ کی جگہ ایک دھات کا صفیحہ ہوتا ہے، جو دائرۃ الاعتدال کے قطب کے گرد گھومتا ہے اور اس پر ایک چھوٹا سا ''شخص'' (gnomen) عموداً لگا ہوتا ہے، جو اس طرح دائرۃ الاعتدال کے کسی نقطے پر لایا جا سکتا ہے۔ مفصل معلومات کے لیے دیکھیے زیمن Seemann [۱].

مآخذ: (۱) فرانک [۱] = J. Frank: Zur *Geschichte des Astrolabs (Habilitationsschrift)*، ارلانگن Erlangen ۱۹۲۰ء؛ (۲) فرانک [۲] = وہی مصنف: *Die Verwendung des Astrolabs nach al-Chwārizmi*، در *Abh. Z.G.L. Natw. u.d. Med.*، حصہ ۳، ارلانگن ۱۹۲۲ء؛ (۳) فرانک [۳] = J. Frank و M. Meyerhof: *Ein Astrolab aus dem indischen Mogulreiche*، در *Heidelb. Akten d. von Portheim-Stiftung*، ۱۳، ہائڈلبرگ ۱۹۲۵ء؛ (۴) گنتھر Gunther [۱] = R. T. Gunther: *The artrolabes of the world*، ج ۱ و ۲، اوکسفورڈ ۱۹۳۲ء (متن میں بہت غلطیاں ہیں)؛ (۵) گنتھر Gunther [۲] = وہی مصنف: *Chaucer and Messahalla on the astrolabe*، در *Early Science in Oxford* (طبع گنتھر) ج ۵، اوکسفورڈ ۱۹۲۹ء؛ (۶) ہارٹنر [۱] = W. Hartner: *The principle and use of the astrolabe*، در *Survey of Persian art* (طبع پوپ A. V. Pope)، ۳: ۲۵۳۰ تا ۲۵۵۴ (تصاویر در ۶: ۱۳۹۷ تا ۱۴۰۲)، اوکسفورڈ ۱۹۳۹ء؛ (۷) ہارٹنر [۲] = وہی مصنف: *The Mercury horoscope of mercantonio Michiel of Venice*، در *Vistas in Astronomy* (طبع A. Beer)، ج ۱، لندن ۱۹۵۵ء: ص ۸۴-۱۳۸؛ (۸) مائر [۱] = L. A. Mayer: *Islamic astrolabists and their works*، جنیوا ۱۹۵۶ء؛ (۹) Michel [۱] = H. Michel: *Traité de l'astrolabe*، پیرس ۱۹۴۷ء (اہم ہے)؛ (۱۰) Michel [۲] = وہی مصنف: *L'astrolabe linéaire d'al-Tūsi*، در *Ciel et Terre*، بروسلز Brussels ۱۹۴۳ء، شمارہ ۳-۴؛ (۱۱) Millás [۱] = J. Millás-Vallicrosa: *Assaig d'historia de les idees fisiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*، ج ۱، بارسلونا ۱۹۳۱ء؛ (۱۲) مارلے [۱] = W. H. Morley: *Description of a planispheric astrolabe, constructed for Shah Sultan Husain Safawi*، لندن ۱۸۵۶ء (طباعت مکرر، در گنتھر [۱]، ۱: ۱-۹۹، ایک بہترین اور نہایت جامع تحقیق جو موجود ہے)؛ (۱۳) Neugebauer [۱] = O. Neugebauer: *The early history of the astrolabe (Studies in ancient astronomy IX)*، در *Isis*، ۴۰ (۱۹۴۹ء): ۲۴۰ تا ۲۵۶؛ (۱۴) Poulle [۱] = E. Poulle: *Peut-on dater les astrolabes médiévaux*، در *Revue d'hist. d. sc.*، ۹: ۳۰۱ تا ۳۲۲؛ (۱۵) پرائس [۱] = D. J. Price: *An intern. checklist of astrolabes*، در *Arch. intern. d' hist. d. sc.*، ۱۹۵۵ء، ص ۲۴۳ تا ۲۶۳، ۳۶۳ تا ۳۸۱؛ (۱۶) Schoy [۱] = C. Schoy: *Das ʿAlī b. ʿĪsā, Astrolab und sein Gerbrauch*، در *Isis*، ۹، ۱۹۲۷ء: ۲۲۹ تا ۲۵۳، ترجمہ متن عربی، طبع P. L. Cheikho، در المشرق، بیروت ۱۹۱۳ء؛ [(۱۷) ابوالحسین عبدالرحمٰن بن عمر الصوفی (م ۹۸۶ء): رسالہ ذات الصفائح، مخطوطہ].

(W. Hartner)

إسعد إفندی احمد: (۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء تا ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۴ء) عثمانی شیخ الاسلام، شیخ الاسلام محمد صالح إفندی [رک بآں] کا فرزند، یہ یکے بعد دیگرے ازمیر (۱۱۸۷ھ/۱۷۷۳ء سے)، برسہ (۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء سے) اور استانبول (۱۲۰۱ھ/۱۷۸۷ء) کا قاضی رہا۔ پھر تھوڑی مدت تک (۱۲۰۴ھ/۱۷۹۰ء تا ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء) أناڈولو کے قاضی عسکر کے عہدے پر فائز رہا۔ یہ ان سر بر آوردہ اشخاص میں سے ایک تھا جن سے سلیم ثالث

[رک بان] نے امور سلطنت کی ضروری اصلاحات کی بابت مشورہ کیا اور جس نے خصوصیت کے ساتھ فوجوں کی کارکردگی کی قابلیت بڑھانے کی تجاویز پیش کیں۔ اصلاحات کا مشہور حامی ہونے کی بدولت اس نے روملی کے قاضی عسکر کا عہدہ دو مرتبہ سنبھالا (رجب ۱۲۰۸ھ / فروری ۱۷۹۴ء سے اور رجب ۱۲۱۳ھ / دسمبر ۱۷۹۸ء سے) اور پھر ۲۹ محرم ۱۲۱۸ھ / ۲۱ مئی ۱۸۰۳ء سے اسے شیخ الاسلام بنا دیا گیا۔ جب ۱۲۲۱ھ / ۱۸۰۶ء میں اس امر کی کوشش کی گئی کہ نظام جدید [رک بان] روملی میں جاری کیا جائے تو اسعد افندی نے فتوی جاری کیا کہ جو اس کی مخالفت کرے گا وہ سزاوار ملامت ہوگا، لیکن جب سلطان نے اصلاحات کے زبردستی نافذ کرنے کا ارادہ چھوڑ دیا تو خود اس کی درخواست پر اسے اس کے عہدے سے سبکدوش کر دیا گیا (یکم رجب ۱۲۲۱ھ / ۱۴ ستمبر ۱۸۰۶ء)۔ شیخ الاسلام عطاء اللہ افندی کے اثر نے اور علماء نے، کابکچی مصطفی [رک بان] کی بغاوت کے زمانے میں، اس کی جان بچائی۔ جس وقت مصطفی باشا بیرقدار [رک بان] بر سر اقتدار آیا تو اسعد افندی دوبارہ شیخ الاسلام مقرر ہوا (۲۲ جمادی الثانیۃ ۱۲۲۳ھ / ۱۰ اگست ۱۸۰۸ء) اور ان بحثوں میں حصہ لیا جن کا ثمرہ سند اتفاق میں ظاہر ہوا (دیکھیے مقالۂ دستور، ۲)۔ جب مصطفی باشا کا زوال ہوا تو پھر بھی علماء نے اسعد افندی کی جان بچائی۔ ۳ شوال ۱۲۲۳ھ / ۲۲ نومبر ۱۸۰۸ء کو اسے ملازمت سے برطرف کیا گیا اور خود اس کی حفاظت کی خاطر اسے مغنیسا Ma'nisa میں، جو اس کی اپنی اربالیق arpalik تھی، بھیج دیا گیا۔ کچھ دن بعد اسے استانبول واپس آنے کی اجازت مل گئی اور ۱۰ محرم ۱۲۳۰ھ / ۲۳ دسمبر ۱۸۱۴ء کو کنلیجہ Kanlidja میں اپنی یلی Yali کے اندر اس نے وفات پائی [اور قبرستان فاتح میں سنان آغا کی مسجد کے حظیرے میں مدفون ہوا]۔

مآخذ : (۱) واصف : تاریخ، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۲ : ۱۵۶ ؛ (۲) عاصم : تاریخ، استانبول بدون تاریخ، ۱ : ۱۹۱ و ۲ : ۲۵۷ ؛ (۳) شانی زادہ : تاریخ، استانبول ۱۲۹۰ھ، ۱ : ۳۰۵، ۳۷۲، ۳۹۳، ۳۶۳–۳۶۶ ؛ (۴) جودت : تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ج ۶–۹ (اشاریہ) ؛ (۵) محمد منیب : دوحۃ المشائخ کبار ذیلی (مخطوطہ) ؛ (۶) سلیمان فائق : دوحۃ المشائخ کبار ذیلی (مخطوطہ) ؛ (۷) احمد رفعت : دوحۃ المشائخ، استانبول (طبع سنگی)، بدون تاریخ، ص ۱۰۰، ۱۱۹ ؛ (۸) حسین ایوان سرائی : حدیقۃ الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ۱ : ۱۲۳ ؛ (۹) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۵۲۷ ؛ (۱۰) *IA*، بذیل مادّہ (مقالۂ مذکورۂ بالا اسی کا ملخّص ہے)۔

(M. MÜNIR AKTEPE)

اَسْعَد اَفَنْدِی : صَحّافلر شیخ زادہ سید محمد (۱۲۰۳ھ / ۱۷۸۹ء تا ۱۲۶۴ھ / ۱۸۴۸ء)، عثمانی وقائع نویس اور فاضل، اپنے والد کی ناگہانی موت (دسمبر ۱۸۰۳ء) کی وجہ سے، جو ایک حادثے میں ہوئی، اس وقت جب کہ وہ مدینے کے قاضی کا عہدہ سنبھالنے جا رہا تھا، تنگ و ترش حالات میں پھنس گیا۔ تحریری (clerical) کی متفرق اسامیوں پر کئی جگہ کام کرنے کے بعد صفر ۱۲۴۱ھ / ستمبر ۱۸۲۵ء میں وہ شانی زادہ عطاء اللہ افندی [رک بان] کی جگہ وقائع نویس کی اسامی پر متعین کر دیا گیا اور مرتے دم تک اسی عہدے کے فرائض انجام دیتا رہا۔ اس کی تصنیف اُسِّ ظفر نے محمود ثانی کی مشفقانہ توجہ حاصل کر لی۔ ۱۸۲۸ء میں وہ قاضی عسکر ہوا۔ اس کے بعد سکودر کا قاضی مقرر ہوا اور سرکاری گزٹ (تقویم الوقائع، دیکھیے مقالۂ جریدہ، عمود ۶۹۵ ب) کا مدیر بنا دیا گیا، جو ۱۲۴۷ھ / ۱۸۳۱ء میں پہلی بار شائع ہوا۔ ستمبر ۱۸۳۲ء میں

وہ استانبول کا قاضی ہوا اور ١٨٣٥ / ١٨٣٦ء میں محمد شاہ کی تخت نشینی پر مبارک باد دینے سفیر خاص بنا کر ایران بھیجا گیا۔ ایک بیماری کی وجہ سے وہ مدّت دراز تک بیکار رہا، لیکن ''تنظیمات'' [رکّ بآن] کے بعد وہ دو سال تک ''مجلس احکام عدلیہ'' کا رکن رہا۔ ٩ اگست ١٨٤١ء کو وہ ''نقیب الاشراف'' بنایا گیا اور ٣٠ مئی ١٨٤٣ء سے ١٣ اکتوبر ١٨٤٤ء تک روملی کا قاضی عسکر رہا۔ ١٨٤٥ء میں وہ اس کمیشن (لجنہ) کا رکن ہوا جو ابتدائی تعلیم کی اصلاح کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ ١٨٤٦ء میں ''مجلس معارف عمومیہ'' کا رکن بنا۔ یکم جنوری ١٨٤٨ء کو اس کا صدر بنا دیا گیا اور اس کے بعد تقریبًا صدر بننے کے ساتھ ہی وفات پائی (٣ صفر ١٢٦٤ھ / ١٠ جنوری ١٨٤٨ء) اور اس کتب خانے کے باغ میں جو اس نے استانبول کے محلۂ ''یریتن'' میں خود ہی قائم کیا تھا دفن کر دیا گیا۔ اس نے اپنی جمع کی ہوئی کتابوں کا ڈھیر، جو گنتی میں ٤٠٠٠ کتابوں سے زیادہ تھا (اور جس میں ٣٧١٩ مخطوطے تھے)، ایک کتب خانے میں جمع کر دیا، جسے اس نے ١٢٦٢ھ / ١٨٤٦ء میں وقف کر دیا تھا۔ آج کل وہ ''سلیمانیہ پبلک لائبریری'' کی عمارت میں رکھا ہوا ہے اور ترکی میں اس وقت تک کتابوں کا سب سے زیادہ اہم ذخیرہ مانا جاتا ہے۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: (١) اس کی سرکاری تاریخ (جو چھپی نہیں) ٢ جلدیں، جس میں ١٢٣٧ھ / ١٨٢١ء تا ١٢٤١ھ / ١٨٢٦ء کے حوادث درج ہیں۔ اس کی ابتدا وہاں سے ہوتی ہے جہاں تک اس سے پہلے کے وقائع نویس نے اپنی کتاب میں درج کیا تھا۔ اور خود اس کی تحریرات متأخر زمانے کی بابت اس کے بعد کے وقائع نویس لطفی افندی [رکّ بآن] نے استعمال کیں (مخطوطات کے لیے دیکھیے بابنگر، ص ٣٥٥؛ Istanbul ، *Kütüpaneleri tarih-coğrafya Yazmalari Kataloglari* ١ / ٢، استانبول ١٩٤٤ء: ١٧٤ - ١٧٦؛ JA ، ٣ : ٣٢٤ ب؛ (٢) اُسِّ ظفر (متضمن وقائع ١٢٤١ھ)، ینگی چریوں کے قلع قمع کا بیان ہے (جسے وقائع خیریہ بھی کہتے ہیں، دیکھیے مقالۂ ''ینگی چری'')، جو ١٢٤١ھ / ١٨٢٦ء میں واقع ہوا، مخطوطۂ اسعد افندی شمارہ ٢٠٧١ مصنف کا دستخطی نسخہ کہلاتا ہے، ترکی زبان میں دو بار طبع کیا جا چکا ہے (استانبول ١٢٤٣ھ، ١٢٩٣ھ)۔ اس کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا گیا (A. P. Caussin de Perceval : *Précis historique de la destruction...*، پیرس ١٨٣٣ء)؛ [اس کا ترجمہ اطالوی زبان میں بھی ہوا ہے] اور اس کا کچھ حصّہ روسی زبان میں طبع ہو چکا ہے؛ (٣) تشریفات قدیمہ، اس کا موضوع مملکت کی عدالتی رسمیات اور نسوید معاہدات ہے (استانبول [١٢٨٧ھ])؛ (٤) زبدۂ تواریخ، لاری [رکّ بآن] کی فارسی مرآۃ الادوار کا نامکمل ترجمہ ہے (خود مصنّف کا دستخطی مسودہ: مخطوطۂ اسعد آفندی، شمارہ ٢٤١٠)؛ (٥) سفرنامۂ خیر (١٢٤٧ھ کا مرقّع حوادث)، محمود ثانی کے مشرقی تھریس کے سفر کا بیان ہے (دستخطی نسخہ: استانبول، اِسکی اِسر نو موضع سی لائبریری، مخطوطۂ رکائی زادہ اکرم، شمارہ ١٥٧)؛ (٦) آیت الخیر، محمود ثانی کے صوبۂ ڈینیوب کے ١٢٥٣ھ میں سفر کا تذکرہ؛ (٧) بہجۂ صفا اندوز (١٢٥٠ھ کا مرقّع حوادث)، اس میں ان شعراء کا تذکرہ ہے جو ١١٣٥ھ / ١٧٢٣ء اور ١٢٥١ھ / ١٨٣٦ء کے درمیان موجود تھے (دستخطی مسودہ: مخطوطۂ اسعد افندی / اسعد عارف بے، شمارہ ٤٠٤)؛ (٨) منشآت: دو خودنوشت کتب ملاحظات (مخطوطۂ اسعد افندی، شمارہ ٣٨٤٧، ٣٨٥١) - ان میں وہ خطوط وغیرہ ہیں جو مختلف موقعوں پر لکھے گئے؛ (٩) شاہد المؤرخین (١٢٤٧ھ کا مرقّع حوادث)،

به تاریخ گویوں کا تذکرہ ہے (خود نوشت نسخہ: کتب‌خانہ ''فتح ملت'' مخطوطات علی امیری، تاریخ، شمارہ ۲۲۶۳ - ۳۳۶۳)۔ اسعد افندی نے نظموں کی ایک کثیر تعداد اور متفرق رسالہ جات بھی چھوڑے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے *IA* اور برسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۲۲ تا ۲۹) [اس کی تصانیف کی کل تعداد ۱۹ ہے].

مآخذ: (۱) شانی زادہ عطاءاللہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۲ھ، ج ۳؛ (۲) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ج ۱ اور ۲؛ (۳) احمد لطفی: تاریخ، استانبول ۱۲۹۰ - ۱۳۰۶ھ، ج ۱ تا ۷؛ (۴) تاریخ لطفی، ج ۸، طبع عبدالرحمن شرف، استانبول ۱۳۲۸ھ؛ (۵) رفعت: دوحۃ النقباء، استانبول ۱۲۸۳ھ، ص ۷۰ ببعد؛ (۶) فطین: تذکرہ، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۳۱؛ (۷) جمال الدین: آئینۂ ظرفا، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۷۹ ببعد؛ (۸) ابن الامین محمود کمال: صوک عصر ترک شاعرلری، استانبول ۱۳۰۳ھ، ۱ : ۳۲۲ ببعد؛ (۹) سعدالدین نزہت ارگون: ترک شاعرلری، استانبول ۱۹۳۶ء، ۳ : ۱۳۳۰؛ (۱۰) تقویم وقائع، سال ۱۲۲۷ - ۱۲۳۶ھ؛ (۱۱) یاپنگر، ص ۳۰۳ تا ۳۰۰؛ (۱۲) U. Heyd: *The Ottoman 'ulemā and westernization in the time of Selīm and Mahmūd* در *Scripta Hierosolymitana ix, studies in Islamic history and civilization* یروشلم ۱۹۶۱ء، ص ۶۳ ببعد؛ (۱۳) *IA* بذیل مادہ (جس کا بیان بالا ملخص ہے)؛ [(۱۴) سامی بے: قاموس الاعلام، ۲ : ۹۰۹].

(منیر آق تپہ M. MUNIRAKTEPE)

اِسْعَد اِفَنْدی مُحَمَّد: (۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء تا ۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء) عثمانی شیخ الاسلام۔ یہ شیخ الاسلام وصاف عبداللہ افندی (جو اس عہدے پر ۱۱۶۸ھ/۱۷۵۵ء میں تھا) کا فرزند ہے۔ ترقی کر کے وہ غلطہ کے قاضی کے عہدے تک پہنچا (۱۱۶۳ھ/۱۷۴۹ - ۱۷۵۰ء)۔ اس کے بعد مدت دراز تک بے روزگار رہا، کیونکہ اس کے والد کے مخالفوں کا زور تھا۔ ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء میں وہ اناڈولو کا اور ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۲ء میں روملی کا قاضی عسکر ہوا۔ شوال ۱۱۹۰ھ/دسمبر ۱۷۷۶ء میں وہ شیخ الاسلام مقرر ہوا۔ جمادی الآخرۃ ۱۱۹۲ھ/جولائی ۱۷۷۸ء میں وہ صحت کی خرابی کی وجہ سے اس عہدے سے علیحدہ کر دیا گیا اور اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اس نے وفات پائی۔ [اس کا شمار صوفیوں میں ہوتا ہے۔ وہ شاعر بھی تھا اور خوش نویس بھی۔ خط تعلیق کی تعلیم اس نے کاتب زادہ رفیع افندی سے پائی تھی].

مآخذ: (۱) واصف: حقائق الاخبار، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۱ : ۱۹۹؛ (۲) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ۲ : ۱۳۸، ۱۰۰؛ (۳) مستقیم زادہ: دوحۃ مشائخ کبار (مخطوطہ)؛ (۴) وہی مصنف: تحفۂ خطاطین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۱۱۷؛ (۵) احمد رفعت: دوحۃ المشائخ (طبع سنگ، بدون تاریخ)، ص ۹۸، ۱۰۶؛ (۶) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۵۳۵ - ۵۴۷؛ (۷) *IA* بذیل مادہ (بیان بالا جس کا ملخص ہے)؛ [(۸) سامی بے: قاموس الاعلام، ۲ : ۹۰۹].

(منیر آق تپہ M. MÜNIR AKTEPE)

اِسْعَد اِفَنْدی مُحَمَّد: (۹۷۸ھ/۱۵۷۰ء تا ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۵ء) عثمانلی شیخ الاسلام، مشہور و معروف سعدالدین [رک بآں] کا دوسرا فرزند تھا۔ اپنے والد کے اثر کی بدولت اس نے اپنے دینی مشاغل میں بہت جلد ترقی کی اور محرم ۱۰۰۷ھ/اگست ۱۵۹۸ء میں استانبول کا قاضی ہو گیا۔ اپنے بڑے بھائی محمد کے بھی مرتبہ شیخ الاسلام ہونے کے زمانے (۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء تا ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۳ء) میں وہ کچھ دن اناڈولو کا قاضی عسکر رہا اور دو بار تھوڑے دن تک روملی کا قاضی عسکر رہنے کے بعد وہ خود شیخ الاسلام مقرر ہو گیا اور

۵ جمادی الآخرۃ ۱۰۲۴ھ / ۲ جولائی ۱۶۱۵ء سے اپنے بھائی کے عہدے پر اس کی جگہ فائز ہوا۔ اپنے عہدے کے سات سال کے دوران میں اس نے اپنے زمانے کے پر شورش حوادث میں نمایاں حصہ لیا، لیکن عثمان ثانی [رک بان] (زمانۂ حکومت از ۱۰۲۷ھ / ۱۶۱۸ء تا ۱۰۳۱ھ / ۱۶۲۲ء) کی دشمنی مول لے لی، کیونکہ ۱۰۲۶ھ / ۱۶۱۷ء میں احمد اوّل کی وفات کے بعد اس نے کوشش کر کے مصطفیٰ اوّل کو اس کا جانشین بنا دیا تھا۔ یہ دشمنی اس وقت اور بھی زیادہ بڑھ گئی جب اسعد افندی نے عثمان کے بھائی محمد کے قتل کیے جانے کے جواز کا فتوی دینے سے انکار کر دیا اور اگرچہ سلطان نے اسعد افندی کی دختر سے شادی کر لی پھر بھی اس دشمنی میں کچھ کمی نہ آئی، عثمان نے دینی محکمے کی اسامیوں پر کارکن مقرر کرنے کا اختیار شیخ الاسلام سے لے کر اپنے خواجہ عمر افندی کو دے دیا۔ جب ۱۰۳۱ھ / ۱۶۲۲ء میں عثمان نے فریضۂ حج ادا کرنے کا تہیہ کیا تو اسعد افندی نے صاف کہدیا کہ سلطان کے ذمے حج کرنا فرض نہیں ہے؛ اور جب ینگیچریوں کی بغاوت بہوت بڑی اور یہاں تک بڑھی کہ آخر کار سلطان اس میں قتل کر دیا گیا تو اس نے ایک فتوی صادر کیا جس میں محل کے ان منہ چڑھے رؤساء کی مذمت کی جن کی وجہ سے باغی اٹھ کھڑے ہوئے تھے، لیکن عثمان کے حین حیات میں مصطفیٰ اوّل کے سلطان تسلیم کیے جانے پر اعتراض کیا۔ اس کے عثمان کے جنازے میں شریک نہ ہونے پر یہ حکم لگایا گیا کہ وہ اپنے شیخ الاسلام کے عہدے سے مستعفی ہو گیا۔ ذوالحجۃ ۱۰۳۲ھ / اکتوبر ۱۶۲۳ء میں وہ دوبارہ شیخ الاسلام مقرر کیا گیا، لیکن تھوڑے ہی دن میں وہ اپنے حامی وزیر اعظم کمانکش علی پاشا سے بگاڑ بیٹھا۔ وہ اسی عہدے پر فائز تھا جب کہ ۱۴ شعبان ۱۰۳۴ھ / ۲۲ مئی ۱۶۲۵ء کو اس نے وفات پائی اور اپنے والد کے پاس "ایوب" میں دفن کیا گیا۔

اسعد افندی نے گلستان سعدی کا ترجمہ کیا، جس کا نام گلِ خنداں ہے (استانبول بدون تاریخ)۔ اس کی دیگر تصنیفات یہ ہیں: ایک دیوان، فارسی (بغدتہ Bagdath اسمعیل پاشا، کشف الظنون ذیلی، استانبول ۱۹۴۵ء، ۱ : ۴۸۹ اور دیگر تصانیف (تفصیل کے لیے دیکھیے IA).

مآخذ: (۱) عطائی: ذیل الشقائق، استانبول ۱۲۶۸ھ، ص ۹۹۰ - ۹۹۲؛ (۲) صولاق زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۷ھ، ص ۷۰۵ ببعد، ۷۱۹، ۷۳۷ ببعد؛ (۳) پچوی Pečewi: تاریخ، استانبول ۱۲۸۳ھ، ۲ : ۳۴۶، ۳۵۶ ببعد، ۳۷۰؛ (۴) نعیمی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۰ھ، ۲ : ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۹۴؛ (۵) کاتب چلبی: فذلکہ، استانبول ۱۲۸۷ھ، ۲ : ۱۲ ببعد؛ (۶) قراچلبی زادہ عبدالعزیز: روضۃ الابرار، بولاق ۱۲۴۸ھ، ص ۴۸۱، ۵۲۹، ۵۳۱؛ (۷) قینالی زادہ حسن چلبی: اور (۸) ریاض (مخطوطہ)؛ اور (۹) رضا کے تذکرات (the tedhkires)، استانبول ۱۳۱۶ھ، ص ۱۰؛ (۱۰) حسین ایوانسرائی: حدیقۃ الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ص ۲۷۱ ببعد؛ (۱۱) مستقیم زادہ: تحفۂ خطاطین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۳۳۵؛ (۱۲) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۴۳۷؛ (۱۳) IA، بذیل مادّہ (بیان بالا جس کا اختصار ہے)۔

(M. MUNIR AKTEPE منیر آق تپہ)

اسعد افندی محمد: (۱۰۹۶ھ / ۱۶۸۵ء تا ۱۱۶۶ھ / ۱۷۵۳ء) عثمانی شیخ الاسلام، یہ شیخ الاسلام ابو اسحٰق اسمعیل افندی کا فرزند اور شیخ الاسلام اسحٰق افندی کا بھائی ہے۔ پہلے بہت سی اسامیوں پر بحیثیت مدرس متعین رہا، پھر سلانیک کا قاضی اور اس کے بعد (محرم ۱۱۴۷ھ / جون ۱۷۳۴ء) مکے کا قاضی ہوا۔ جب ۱۱۵۰ھ /

۱۷۳۷ء میں وہ فوج کا قاضی تھا اس نے آسٹریا کے خلاف کارروائیوں میں شہرت حاصل کی اور صلحنامۂ بلغراد میں عثمانلی وفد کا رکن تھا۔ تھوڑی مدت کے لیے دو بار روملی کا قاضی عسکر رہ چکنے کے بعد ۔ ایک بار محرم ۱۱۵۷ھ/مارچ ۱۷۴۴ء میں اور دوسری بار شوال ۱۱۵۹ھ/اکتوبر ۱۷۴۶ء میں ـ ـ وہ ۲۳ رجب ۱۱۶۱ھ/۲۰ جولائی ۱۷۴۸ء کو شیخ الاسلام ہو گیا۔ لیکن ایک سال پورا ہونے میں ابھی کچھ دن باقی تھے کہ اسے اس کے عہدے سے علیحدہ کر دیا گیا اور وطن سے نکال کر پہلے سنوب Sinop اور اس کے بعد گیلی بولو Gelibolu بھیج دیا گیا۔ ربیع الثانی ۱۱۶۵ھ/مارچ ۱۷۵۲ء میں اسے معاف کر دیا گیا اور وہ استانبول واپس آ گیا۔ لیکن اس کے دوسرے سال وفات پائی (۱۰ شوال ۱۱۶۶ھ/۹ اگست ۱۷۵۳ء) [اور اسے اس مسجد کے حظیرے میں جو اس کے والد نے جامع سلطان سلیم کے قریب تعمیر کی تھی دفن کیا گیا]۔

اسعد افندی کے فرزند شریف افندی نے دو مرتبہ شیخ الاسلام کا عہدہ سنبھالا۔ شاعرہ فطنت [رک بآن] اس کی دختر تھی۔ وہ خود بھی درجۂ ادنیٰ کا ایک شاعر اور ایک نامور ماہر موسیقی تھا۔ اس کی سب سے زیادہ مشہور تصانیف یہ ہیں: (۱) لہجۃ اللغات، ایک ترکی لغت، استانبول ۱۲۱۰ھ؛ (۲) اطرب الآثار فی تذکرۃ عرفاء الادوار (جسے تذکرۂ خوانندگان بھی کہتے ہیں) اس میں ایک سو گویوں کی سوانح حیات ہیں (مکتب کے اندر زول حال صورت میں چھپا، سال سوم، استانبول ۱۳۱۱ھ، شمارہ ۱ تا ۷ اور ۱۰) [اس نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی شان میں چار مشہور قصیدوں (بُردۃ، ھمزیۃ، دمیاطیۃ اور مضریۃ) کی تخمیس بھی لکھی۔ اس نے متعدد سکول اور مدرسے بھی قائم کیے]۔ اس کی دیگر تصانیف (نظموں اور تفسیر) کی تفصیل کے لیے دیکھیے IA۔

مآخذ: (۱) سالم: تذکرہ، استانبول ۱۳۱۵ھ، ص ۷۲-۷۶؛ (۲) واصف: تاریخ، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۱: ۷۱؛ (۳) سامی شاکر صبحی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۸ھ، ص ۳۵ ب، ۱۲۱ ب، ۱۶۰ ب، ۱۸۷ الف، ۲۰۱ب؛ (۴) عزّی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۹ھ، ص ۳ب، ۳۵ب، ۵۷ب، ۱۰۶ب، ۲۰۶الف، ۲۶۲الف؛ (۵) احمد رفعت: دوحۃ المشائخ، استانبول (طبع سنگ، بدون تاریخ)، ص ۹۸؛ (۶) سعدالدین نزہت ارگن: ترک شاعرلری (Türk şairleri)، ۳: ۱۳۲۹ ببعد؛ (۷) برسلی Bursali محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری (Osmanli mu'ellifri)، ۱: ۲۲۸-۲۲۹؛ (۸) IA بہ ذیل مادّہ (بیان بالا جس کا خلاصہ ہے)۔

(جاوید بیسون M. Cavid Baysun)

اسعد سوری: پشتو کا ایک بڑا شاعر عہد غزنوی اور غور کے سوری خاندان کے ابتدائی عہد میں (رک بہ تاریخ افغانستان، قسمت غوریان و امیر کروڑ) سوریوں کے دربار میں جاہ و منزلت رکھتا تھا۔ اس کے باپ کا نام محمد تھا۔ شیخ اسعد نے ۴۰۰ھ کے قریب غور کی سرزمین میں شاعری کا علم بلند کر رکھا تھا۔ اس نے ۴۲۵ھ میں بغنین کے شہر (غور اور زمینداور کے درمیان ایک شہر تھا اب اسے بغنی کہتے ہیں) میں وفات پائی۔ ولادت کا سال معلوم نہیں۔

پٹہ خزانہ میں شیخ کتہ کی تالیف لرغونی پشتانہ (نواح ۷۵۰ھ) کے حوالے سے اسعد سوری کے متعلق کچھ معلومات درج ہیں۔ شیخ کتہ مؤلف لرغونی پشتانہ نے یہ معلومات محمد بن علی البستی کی کتاب تاریخ سوری سے لی تھیں (بست بالشتان کا ایک شہر تھا، جو غور کے جنوب میں واقع تھا۔ اب اس علاقے کو والشتان کہتے ہیں)۔ پٹہ خزانہ میں لکھا ہے: ”جب سلطان محمود نے غور پر حملہ کیا تو قلعۂ آہنگران (غور کے قلعوں میں سے ایک تھا۔

اس کے باقی ماندہ آثار اب بھی اس نام سے ھری رود کی قسمت علیا میں موجود ھیں) میں امیر محمد سوری کو محصور کر لیا۔ اسعد سوری بھی آھنگران کے قلعے میں تھا۔ جب امیر محمد کو گرفتار کر کے غزنہ لے جایا گیا اور وہ وھیں فوت ھو گیا تو اسعد نے، جو امیر کا دوست تھا، اس کی موت پر ایک ''بوللہ'' (قصیدہ) ''ویرنہ'' (مرثیہ) کے انداز میں لکھا (پٹہ خزانہ، ص ۳۷)۔

آھنگران کی جنگ اور امیر محمد سوری کا مقابلہ دورِ غزنوی کے مشہور واقعات میں سے ھے۔ منہاج السراج کے بیان کے مطابق محمد سوری اس لڑائی میں محمود کے ھاتھ گرفتار ھو گیا اور زھر کھا کر، جو اس نے اپنی انگوٹھی کے نگینے کے نیچے چھپا رکھا تھا، مر گیا (طبقات ناصری، ۱ : ۳۸۸)۔ بیہقی نے غور کی جنگ اور فتح کا سال ۴۰۵ھ دیا ھے۔ ابن الاثیر لکھتا ھے کہ ابن سوری نے دس ھزار کا لشکر لے کر سلطان محمود کے لشکر سے آھنگران میں سخت جنگ کی اور اس معرکے میں گرفتار کر لیا گیا اور اس نے زھر کھا کر خودکشی کر لی (الکامل، ۹ : ۹۱)۔

شیخ اسعد سوری امیر محمد سوری کا دوست اور درباری شاعر تھا۔ اس نے امیر کا بڑا شاندار مرثیہ لکھا۔ یہ قصیدہ قدیم پشتو ادب کے اُمّہاتِ قصاید میں سے ھے۔ اسے پٹہ خزانہ کے مؤلف نے کتاب لرغونی پشتانہ سے نقل کیا ھے۔ اس میں تینتالیس ابیات ھیں۔ ان شعروں میں امیر محمد سوری کی بہادری، شرافت اور اس کے عدل و انصاف کی بہت تعریف کی گئی ھے اور سلطان محمود کے حملہ آور لشکر کے ھاتھوں اس کی گرفتاری پر اظہارِ افسوس کیا گیا ھے۔ یہ قصیدہ دورِ محمودی کے بڑے بڑے شعراء فرخی، عنصری اور منوچہری کے قصاید سے بہت مشابہ ھے۔ اس میں غور کے غمناک مناظر کی تصویر، جو امیر محمد سوری کی موت پر عزادار ھوے، شاعرانہ طمطراق اور قدرتِ کلام کے ساتھ کھینچی گئی ھے۔ اس قصیدے پر گہری نظر ڈالنے سے معلوم ھو جاتا ھے کہ پشتو زبان پر اس وقت وزن و بحر و قافیہ اور تخیّل اور معنی پروری کے اعتبار سے عربی عروض اور فارسی قصیدہ گوئی کا اثر کس حد تک غالب آ چکا تھا، کیونکہ اس قصیدے میں دربارِ محمودی کے قصاید کی طرز پر تشبیب و گریز بھی ھے اور فارسی و عربی کی ادبی مصطلحات بھی ھیں۔ یہ قصیدہ اس قصیدے کی ھو بہو نظیر ھے جو فرخی نے محمود کی وفات پر مرثیے کے طور پر لکھا (دیوانِ فرخی، مطبوعۂ تہران، ص ۹۲)۔ اس سے ثابت ھوتا ھے کہ غزنویوں کے عہد میں پشتو زبان پوری طرح اپنے زمانے کے ادبی اصول و آداب کے ماتحت آ چکی تھی۔

مآخذ: اسعد سوری کے لیے دیکھیے (۱) محمد ھوتک: پٹہ خزانہ، مع تعلیقات از عبدالحی حبیبی، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۲) عبدالحی حبیبی: تاریخ ادب پشتو، ج ۲، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۳) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ بغنین کے لیے دیکھیے: (۴) حدود العالم، تہران ۱۹۳۲ء، ص ۶۴؛ (۵) الاصطخری: المسالک و الممالک، لائڈن ۱۹۲۷ء، ص ۲۴۴ تا ۲۵۲؛ امیر محمد سوری اور قلعۂ آھنگران کے لیے دیکھیے: (۶) منہاج السراج: طبقات ناصری، ۱ : ۳۸۸، طبع حبیبی؛ (۷) بیہقی: تاریخ، تہران ۱۹۳۹ء، ۱ : ۱۱۷؛ (۸) ابن الاثیر: الکامل، مطبوعۂ مصر، ۹ : ۹۱؛ (۹) حمداللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، لنڈن ۱۳۰۶ء، ص ۴۰۶ تا ۴۹۷؛ (۱۰) دیوانِ فرخی، تہران ۱۹۳۱ء، ص ۹۲؛ (۱۱) منورسکی: شرح و ترجمہ حدود العالم، آکسفورڈ ۱۹۳۷ء، ص ۳۳۳۔

(عبدالحی حبیبی افغانی)

اَسْفار بن شِیرَوَیْه: اجیر سپاہ کا ایک دیلمی سردار، جسے جیلی یا گیلانی کہنا زیادہ صحیح

ہوتا۔ اس نے ان خانہ جنگیوں میں جو طبرستان کے علوی حکمران حسن الاُطْرُش [رک بآں] کی وفات (۹۱۷ء) کے بعد برپا ہوئیں اور جن کی وجہ سے اس علاقے میں علوی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا بڑا اہم حصہ لیا۔ ۳۱۰ھ/۹۲۳ء میں جب الاُطْرُش کے داماد اور جانشین حسن بن القاسم المعروف بہ الدّاعی الصغیر اور الاطروش کے بیٹوں ابو الحسین اور ابو القاسم کے درمیان حصول اقتدار کے لیے کشمکش شروع ہوئی تو اسفار اپنے جیسے ایک اور دیلمی جنگی سردار ماکان بن کاکوئی (عربی نام: کاکی) کی معیت میں نمودار ہوا۔ [بعد ازآں] اس نے ماکان کے خلاف بغاوت کی، یا ماکان نے اسے اس کی قابلِ نفرت روش کی وجہ سے اپنی فوج سے علیحدہ کر دیا تو اس نے نیشاپور کے سامانی گورنر کی ملازمت اختیار کر لی۔ ۳۱۲ھ/۹۲۵ء میں ابو القاسم کی وفات پر ماکان نے ابو القاسم کے بھتیجے ابو علی کے مقابلے میں، جسے اس نے جرجان میں قید کر رکھا تھا، اس کے بیٹے اسمعیل کے تخت نشین ہونے کا اعلان کر دیا۔ ابو علی اپنے محافظ کو قتل کر کے، جو ماکان کا بھائی تھا، زندان سے بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور اسفار سے مدد کا خواستگار ہوا (۳۱۵ھ/۹۲۷-۹۲۸ء)۔ اسفار جرجان آیا اور اس نے ابو علی کی فوج کے سالار علی بن خورشید دیلمی کے ساتھ مل کر ماکان سے جنگ کی اور اسے شکست دے کر طبرستان سے نکال دیا۔ ابو علی اسی سال فوت ہو گیا اور ماکان نے پھر طبرستان پر قبضہ جما لیا۔ اسفار جُرجان واپس چلا گیا اور سامانی امیر نَصْر نے اسے وہاں کا والی مقرر کر دیا۔ اس کے بعد اسفار نے مرداویج بن زیار جیلی کی مدد سے طبرستان پر پھر قبضہ جما لیا۔ [اس اثناء میں] ماکان داعی حسن کو پھر برسر اقتدار لے آیا تھا۔ ان دونوں نے اسفار سے طبرستان واپس لینے کی کوشش کی، لیکن شکست کھائی اور داعی لڑائی کے دوران میں مرداویج کے ہاتھ سے مارا گیا۔ اس طرح طبرستان میں علویوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا، کیونکہ اسفار نے دوسرے علویوں کو گرفتار کر کے آلِ سامان کے پاس بخارا بھیج دیا (۳۱۶ھ/۹۲۸-۹۲۹ء).

طَبرستان پر پوری طرح قابض ہو جانے کے بعد اسفار نے اپنا اقتدار جرجان، رَے (جہاں سے اس نے ماکان کو نکال دیا)، قزوین اور اَلجبل کے دوسرے شہروں تک بڑھا لیا، لیکن اس نے آمل کا شہر ماکان کے پاس اس شرط پر رہنے دیا کہ وہ طبرستان کے باقی حصے پر قبضہ جمانے کی کوشش نہیں کرے گا۔ اس نے سامانیوں کی حکومت اور اقتدار کا اعلان کر دیا اور اپنے خاندان اور خزانوں کو اَلمُوت (ابن الاثیر، قلعۃ المُوت) لے گیا، جو قزوین کے شمال میں واقع ہے اور جو بعد میں اسمٰعیلیوں کا مشہور قلعہ بنا۔ تھوڑے ہی عرصے میں اس نے ایک آزاد حکمران کا سا طرزِ عمل اختیار کر لیا اور رَے میں اقتدارِ شاہی کے ظاہری نشانات (یعنی طلائی تخت و تاج) بھی اختیار کر لیے اور آلِ سامان اور خلیفہ کی اطاعت سے منحرف ہو گیا۔ اس موقع پر خلیفہ المقتدر نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر اپنے ماموں ہارون بن غریب کی سرکردگی میں بھیجا، جسے اسفار نے قزوین کے قریب شکست فاش دی، لیکن [اس کا نتیجہ یہ ہوا] کہ اسفار ماکان اور آلِ سامان دونوں کی دشمنی کا ہدف بن گیا، کیونکہ ماکان اب بھی طَبرستان اور جُرجان کے دعوے سے دست بردار نہیں ہوا تھا اور ادھر سامانیوں نے بھی اس پر لشکر کشی کی اور نیشاپور تک پہنچ گئے۔ اسفار کے وزیر نے اپنے آقا کو سامانی حکمران سے صلح کرنے، اسے خراج دینے اور اس کا اقتدار تسلیم کر لینے پر راضی کر لیا۔ اس طرح اسفار جنگ سے بچ گیا اور اس نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھا کر مکر و فریب

سے اپنا اقتدار اور بھی بڑھا لیا ۔ وہ پہلے سے زیادہ ظلم و ستم کرنے لگا ۔ قزوین کے باشندوں سے ہارون بن غریب کی مدد کرنے کے جرم میں بے حد خوفناک انتقام لیا اور سامانی بادشاہ کو خراج دینے کے لیے اپنے مقبوضات کے ہر باشندے حتی کہ غیر ملکی تاجروں سے بھی ایک دینار فی کس کے حساب سے ٹیکس وصول کیا، گویا جزیے کی شکل میں (المسعودی نے اس موقع پر بھی لفظ استعمال کیا ہے).

اس کے ظلم و ستم کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے نائب مَرْداوِیج نے اس سے سرکشی اختیار کر لی ۔ اس نے طارم کے شہر شُمیران کے امیر سلّار اور ماکان کے ساتھ اتحاد قائم کیا اور اسفار کی فوج کے ایک بڑے حصّے کو اپنا ہم خیال بنا لیا ۔ اسفار رَےّ کی طرف بھاگ گیا، جہاں وہ صرف تھوڑا سا روپیہ جمع کرنے میں کامیاب ہوا ۔ یہاں سے وہ خراسان جانے کے ارادے سے چلا اور بَیہق پہنچا ۔ جہاں سے وہ پھر رَےّ واپس آیا ۔ اب اس کا ارادہ تھا کہ وہ اَلَمُوت پہنچ کر اپنے خزانے پر دوبارہ قبضہ کرے اور نئی فوج جمع کر کے ازسر نو جنگ شروع کرے، لیکن مرداویج نے اسے راستے ہی میں دبا لیا اور اس کا گلا کاٹ دیا (اس واقعے سے متعلق مختلف روایات ہیں) ۔ ۳۱۶ھ اور ۳۱۹ھ کے درمیانی واقعات کی ترتیبِ زمانی متحقق نہیں ۔ ابن الأثیر ان کی تاریخ ۳۱۶ھ لکھتا ہے اور ابن اسفندیار ان واقعات کو ۳۱۹ھ کے تحت قلم بند کرتا ہے ۔ اسفار کی وفات کی اغلب تاریخ ۳۱۹ھ ہی ہے ۔ اَسفار ہی سے ایران کے شمال مغربی حصّے میں دیلمیوں کے اقتدار کا حقیقی آغاز ہوتا ہے، جسے ماکان اور مرداویج نے جاری رکھا اور اس کے بعد بویہیوں نے ۔ المسعودی کے بیان کے مطابق، جس نے قزوین میں اسفار کی روش کا بالخصوص ذکر کیا ہے (مؤذن کو منار پر سے نیچے گرا دینا، نمازوں کی بندش اور مساجد کی تباہی) ۔ وہ مسلمان نہیں تھا ۔

مآخذ: (۱) حمزہ اصفہانی: تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، طبع جواد الایرانی التبریزی، برلن ۱۳۴۰ھ، ص ۱۵۲ تا ۱۵۳ (باب ۱۰)؛ (۲) المسعودی: مروج، ۹: ۶ تا ۱۹؛ (۳) مسکویہ: تجارب الامم، طبع مرجلیوث، ۱: ۱۶۱ تا ۱۶۲؛ (۴) عریب، طبع د خویہ، ص ۱۳۷؛ (۵) التنوخی: نشوار المحاضرۃ، طبع مرجلیوث، ۱: ۱۵۶؛ نیز قب (۶) منورسکی V. Minorsky: *La domination des Daylamites*، ص ۹؛ (۷) H. Bowen: علی ابن عیسی، ص ۲۰۷ تا ۲۰۹؛ (۸) B. Spuler: *Iran in fruhislamischer Zeit*، ص ۸۹.

(M. CANARD)

اِسْفَرایِیْن: گذشتہ زمانے میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند شہر، جو خراسان سے شمال مشرق اور اَتْرَک کے جنوب کی طرف صوبۂ نیشاپور میں شہر نیشاپور سے پانچ مراحل کے فاصلے پر واقع تھا ۔ اس نام سے وہ میدان اب تک مشہور چلا آتا ہے جہاں کبھی یہ شہر بستا تھا ۔ عام روایت کی رو سے یہ نام اِسْپَر آیین (سپرنما) سے مشتق ہے، کیونکہ یہاں کے باشندے عادۃً اپنے ساتھ ایک سپر رکھا کرتے تھے، لیکن اس کا نام مہرجان [بھی] تھا، جو یاقوت کے زمانے سے اس کے قریب کے ایک گاؤں کو دے دیا گیا ۔ اس کی حفاظت کے لیے جو قلعہ بنایا گیا تھا اسے قلعۂ زر (سونے کا قلعہ) کہتے تھے ۔ اس شہر کی بڑی مسجد میں ایک پیتل کا لگن تھا، جس کا دَور بارہ گز کا تھا ۔ اس ضلع میں انگور بہت اچھی قسم کے پیدا ہوتے تھے اور دھان کے کھیت بھی بہ کثرت تھے ۔ یہاں کے لوگ شافعی مذہب کے پیرو تھے اور ان میں فقہاء کی اچھی خاصی تعداد پیدا ہوئی ۔ ۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء میں اسے مغلوں نے تاراج کیا اور ۱۰۰۶ھ / ۱۵۹۷ء سے کچھ پہلے ازبکوں کے حملے سے تباہ ہو گیا ۔ آج کل اس کی

جاے وقوع پر شہر بلقیس کے کھنڈر نظر آتے ہیں.

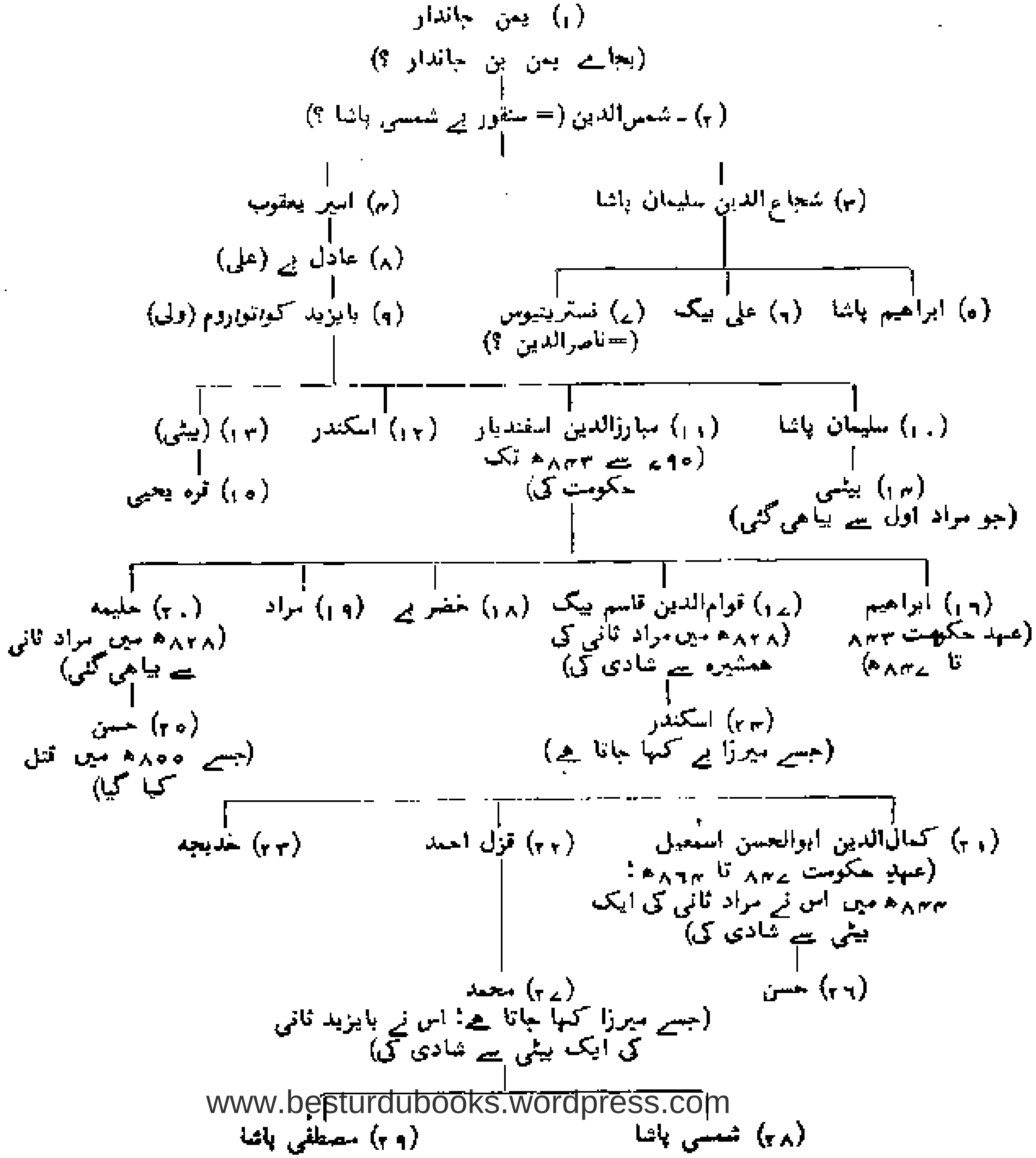
مآخذ: (۱) Bibl. Geogr. Arab. ، ۳ : ۲۱۸ و ۷ ؛ ۱۴۱ ، ۲۷۸ ؛ (۲) ابوالفداء : Géographie ، ۱ : ۲ ، ۳۳۸ ؛ (۳) یاقوت : معجم (طبع وسٹنفلٹ) ، ۱ : ۲۶۶ ؛ (۴) حسن خان : مراۃ البلدان ، ۱ : ۳۸ ؛ (۵) Barbier de Meynard : Dict. de la Perse ، ص ۳۳ ؛ (۶) لیسٹرینج *The Lands of the Eastern Caliphate* : G. Le Strange ، ص ۳۹۳ ؛ (۷) سائکس *Hist. of Persia* : Sykes ، ۲ : ۱۵۲ ، ۲۵۸ .

(Cl. Huart)

اَسْفِزار : دیکھیے مادۂ سبزوار.

اِسْفَندیار اوغلو : ایک ترکمانی خاندان کا نام، جس نے قدیم پفلیگونیا Paphlagonia میں

اِسْفِندیار اوغلو کا شجرۂ نسب


(۱) یمن جاندار
(بجاے یمن بن جاندار ؟)
(۲) ۔ شمس الدین (= سنقور بے شمسی پاشا ؟)
(۳) شجاع الدین سلیمان پاشا
(۴) امیر یعقوب
(۵) ابراہیم پاشا
(۶) علی بیگ
(۷) نستریتیوس
(= ناصرالدین ؟)
(۸) عادل بے (علی)
(۹) بایزید کوتوا روم (ولی)
(۱۰) سلیمان پاشا
(۱۱) مبارزالدین اسفندیار
(۷۹۰ھ سے ۸۴۳ھ تک
حکومت کی)
(۱۲) اسکندر
(۱۳) (بیٹی)
(۱۴) بیٹی
(جو مراد اول سے بیاہی گئی)
(۱۵) قرہ یحیی
(۱۶) ابراہیم
(عہد حکومت ۸۴۳
تا ۸۴۷ھ)
(۱۷) قوام الدین قاسم بیگ
(۸۲۸ھ میں مراد ثانی کی
ہمشیرہ سے شادی کی)
(۱۸) خضر بے
(۱۹) مراد
(۲۰) حلیمہ
(۸۲۸ھ میں مراد ثانی
سے بیاہی گئی)
(۲۱) کمال الدین ابوالحسن اسمٰعیل
(عہد حکومت ۸۴۷ تا ۸۶۴ھ :
۸۴۴ھ میں اس نے مراد ثانی کی ایک
بیٹی سے شادی کی)
(۲۲) قزل احمد
(۲۳) خدیجہ
(۲۴) اسکندر
(جسے میرزا بے کہا جاتا ہے)
(۲۵) حسن
(جسے ۸۵۵ھ میں قتل
کیا گیا)
(۲۶) حسن
(۲۷) محمد
(جسے میرزا کہا جاتا ہے : اس نے بایزید ثانی
کی ایک بیٹی سے شادی کی)
(۲۸) شمسی پاشا
(۲۹) مصطفی پاشا

اس موضوع کے لیے قب اسمعیل بے کا شجرہ مندرجۂ صحیفات عثمانی؛ در Rieu: *Catal. of Turkish MSS. in the British Museum*، ص ۱۱ اور پچوی Pecewi، ۲ : ۱۰۱ ببعد میں شمسی پاشا کا شجرہ۔ (۴) شاہد سلیمان پاشا کا بیانی، جسے ابن بطوطۃ الافندی کہتا ہے؛ سلیمان پاشا کے بیٹوں (۵) تا (۷) کا ذکر در ابن بطوطہ، ۲ : ۳۴۰، ۳۴۸؛ شمس الدین و Pachymeres، ۲ : ۳۲۷ ببعد، ۶۱۱؛ (۸) منجم باشی کے بیان کے مطابق سلیمان پاشا کا بیٹا؛ (۱۳) سعد الدین، ۱ : ۱۹۲ کے بیان کے مطابق؛ اسفندیار کی ایک اور بہن اور اس بہن کے بیٹے کا ذکر کلاویجو Clavijo، ص ۱۹۲ نے کیا ہے، لیکن اس بہن کا نام نہیں دیا؛ (۱۴) تاریخ صاف [کذا، وصاف؟]، ۱ : ۳۹ ببعد کے بیان کے مطابق؛ ۱۷ کے لیے دیکھیے سعد الدین، ۱ : ۲۷۷ ببعد، ۲۸۴ ببعد، ۳۱۸ ببعد، ۳۲۰ ببعد؛ حمید وہبی، ص ۱۳۵ ببعد؛ (۱۸) کے لیے سعد الدین، ۱ : ۲۸۷؛ (۱۹) کے لیے سعد الدین، ۱ : ۳۱۸ ببعد؛ (۲۱) یہ لقب فریدون [بے] ۱ : ۲۵۰ میں دیا ہے؛ مراد ثانی کی ایک لڑکی سے اس کی شادی کی بابت دیکھیے Dukas، ص ۲۴۳؛ سعد الدین، ۱ : ۳۴۳؛ (۲۳) کے لیے قب *Rev. Hist.*، ص ۳۹۰ ببعد؛ (۲۴) کے لیے حمید وہبی، ص ۱۳۵۴؛ (۲۶) کے لیے سعد الدین، ۱ : ۴۷۴، ۴۷۶۔

ایشیائے کوچک کے شمال مغرب میں ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی میلادی کے اختتام پر، قونیہ کی سلجوقی سلطنت کے زوال کے بعد، قسطمونی کی خودمختار سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ یہ نام اس خاندان کے مشہورترین فرمانروا اسفندیار بے کے نام سے ماخوذ ہے: [چنانچہ اسی طرح] سولھویں صدی میں ہمیں قزل احمد، برادر اسمعیل بیگ، کے نام سے ماخوذ قزل احمدلو نام ملتا ہے۔ بوزنطی اسفندیار اوغلو کو "Amurias" یا "عمر" کہا کرتے تھے۔ اس خاندان کا بانی بظاہر شمس الدین ابن یمن جاندار تھا، جسے آغلانی کا ضلع جاگیر کے طور پر ملا تھا۔ اس نے مسعود ثانی کے خلاف جنگ کی (۶۸۱ تا ۶۹۷ھ)، قسطمون کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور ۶۹۰ھ میں (بحوالۂ منجم باشی) ایلخانی حکمران کیخاتو کے حکم سے ان ضلعوں کا گورنر بنا دیا گیا جن پر وہ متصرف ہو چکا تھا۔ معلوم ہوتا ہے یہ شخص وہی سنقور بے شمسی پاشا ہے جس نے اولیا، ۲ : ۱۷۳ کے بیان کے مطابق بولین کو فتح کیا۔ اس کے بیٹے شجاع الدین سلیمان پاشا (۷۰۰ تا ۷۴۰ھ) نے اول اول تو ایلخانوں کی سیادت تسلیم کر لی، لیکن بعد میں خود مختار بن بیٹھا اور سنوپ Sinope فتح کر لیا، جو اس وقت تک مسعود ثانی کی ایک بیٹی کے قبضے میں تھا۔ شمس الدین کا ذکر مندرجۂ ذیل مصنفین نے کیا ہے: (۱) ابن بطوطۃ (۲ : ۳۴۳ ببعد)؛ (۲) شہاب الدین (*Not. et. Extr.*، ۱۳ : ۳۳۰، ۳۶۱ ببعد) اور (۳) ابوالفداء: *Geographie*، طبع Reinaud، ۲ / ۱ : ۳۵ و ۲ / ۲ : ۱۴۳، ۱۴۵)؛ Pachymeres، ۲ : ۳۴۵ ببعد اور ۳۵۶ ببعد، نے اس کا ذکر Σαλυμάμπαζι کے نام سے کیا ہے۔ اس کے جانشین یہ تھے: (۱) اس کا بیٹا ابراہیم پاشا؛ (۲) عادل بے، امیر یعقوب کا بیٹا اور شمس الدین کا پوتا (تقریباً ۷۴۶ھ)؛ (۳) عادل بے کا بیٹا جلال الدین بایزید، جسے عثمانی ترک کوتوروم Kötörum [= مفلوج] کہتے تھے، ۷۸۷ھ میں فوت ہوا؛ (۴) بایزید کا بیٹا سلیمان بے، از ۷۸۷ تا ۷۹۵ھ۔ سلطان بایزید اول نے اسے قتل کر کے اس کی مملکت چھین لی (*Rev. Hist.*، ص ۳۸۹، کے مطابق عثمانلی وقائع نگار سلیمان بے کا بالکل ذکر نہیں کرتے اور بایزید کوتوروم کا عہد حکومت ۷۹۵ھ تک بتاتے ہیں)؛ (۴) ۸۰۵ھ میں بایزید کے

بیٹے مبارزالدین اسفندیار کو تیمور نے پھر تخت پر بٹھایا۔ اس کی وفات ۲۲ رمضان ۸۴۳ھ میں ھوئی۔ ۸۲۰ھ کے قریب اسے طوسیہ، کیانگری [کنغری] اور قلعہ جک کے شہر اور جانیک کا سارا ضلع [سلطان] محمد اول کو اور کچھ دن بعد تانبے کی بھرپور کانیں [سلطان] مراد ثانی کے حوالے کرنا پڑیں؛ (۵) ابراھیم ابن اسفندیار، ۸۴۳ تا ابتداء ۸۴۷ھ؛ (۶) اسمٰعیل بن ابراھیم؛ (۷) ۸۶۳ یا ۸۶۵ھ میں اسمٰعیل کو اس کے بھائی قزل احمد کے اکسانے پر سلطان محمد ثانی نے تخت سے اتار دیا اور اس کی وفات فلبہ (Philippolis) میں، جو سلطان نے اسے رھایش گہ کے طور پر عطا کر دیا تھا، ھوئی۔ وہ ایک بہت ھی متداول کتاب حُلویات سلطانی کا مصنف ھے، جس میں مقررہ اسلامی عبادات کے احکام درج ھیں۔ قسطمونی کے چھن جانے کے بعد قزل احمد بھاگ کر اوزون حسن کے پاس چلا گیا، لیکن محمد ثانی کی وفات کے بعد پھر قسطنطینیہ چلا آیا اور بایزید ثانی نے احترام کے ساتھ اس کا استقبال کیا۔ اس کے بیٹے میرزا محمد نے سلطان کی ایک لڑکی سے شادی کر لی اور اس کے پوتے — شمسی اور مصطفی پاشا — سلیم ثانی اور مراد ثالث کے عہد میں اعلٰی عہدوں پر فائز رہے، خصوصاً شمسی پاشا کا ذاتی اثر و رسوخ مراد ثالث کا مصاحب ھونے کی وجہ سے بہت زیادہ تھا۔ اس نے ''قزل احمدلو اسفندیار اوغلو'' کا ایک جعلی نسب نامہ گھڑا، جو خالد بن الولید تک پہنچتا تھا اور اسفندیار اوغلو کے خاندان کے لیے ''قزل احمدلو'' کا نام ایجاد کیا۔ اس خاندان کے پس ماندگان اب تک باقی ھیں اور جب سترھویں صدی میلادی کی ابتداء میں عثمانلی حکمران گھرانے کے بالکل ختم ھو جانے کا خطرہ پیدا ھو گیا تھا تو منجملہ اور خاندانوں کے قزل احمدلو کو بھی تخت سلطنت کا حقدار سمجھا جانے لگا تھا کیونکہ ان کی شادیاں سلطان کے رشتہ داروں کے ساتھ بکثرت ھوتی رھی تھیں۔

مآخذ: (۱) منجم باشی: صحائف الاخبار، ۳ : ۹، ببعد؛ (۲) حمید وھبی: مشاھیر اسلام، عدد ۴ (یہ مکمل سلسلے کا ص ۱۲۲۹ تا ۱۲۵۸)؛ (۳) *Revue Historique* (*publiée par l'Institut d'Histoire Ottomane*، ص ۲۸۲ تا ۲۹۲ (احمد توحید کا مخصوص مقالہ)؛ (۴) بوزنطی مصنفین Pachymeres، Dukas، Chalkokondyles، Phrantzes؛ Clavijo - اسفندیار اوغلو کے سکّوں کے لیے: (۵) اسمٰعیل غالب: تقویم مسکوکات سلجوقیہ، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۶) احمد توحید: مسکوکات قدیمہ اسلامیہ، ۲ : ۳۰۰ ببعد۔

(J. H. MORDTMANN)

اِسْفید دز: دیکھیے قلعۂ سفید۔

اَلْاِسْکافی: ابو اسحٰق محمد بن احمد (یا ابراھیم القراریطی، وزیر المتقی [باللہ] - ۳۲۳ھ / ۹۳۴ - ۹۳۵ء میں اس کا ذکر بغداد کے صاحب الشرطة محمد بن یاقوت کے کاتب کی حیثیت سے آتا ھے۔ شوّال ۳۲۹ھ / جون - جولائی ۹۴۱ء میں خلیفہ نے اسے وزارت کا عہدہ دیا، لیکن صرف چھے ھفتے بعد ذوالقعدة (جولائی - اگست) میں امیرالامراء کُورتکین نے اسے برطرف کر دیا۔ کُورتکین کی معزولی کے کچھ دن بعد اسے پھر یہ عہدہ مل گیا، مگر وہ اس پر صرف چالیس دن تک قائم رہ سکا۔ شوّال ۳۳۰ھ / جون - جولائی ۹۴۲ء میں اسے پھر یہ عہدہ دیا گیا، لیکن آٹھ ماہ سولہ دن وزارت کرنے پایا تھا کہ ناصر الدّولة حمدانی [رکّ بآں] نے اسے برطرف کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن الطِقْطَقی: الفخری (طبع درانبورغ Derenbourg)، ص ۳۸۶ ببعد؛ (۲) ابن الاثیر (طبع تورنبرگ Tornberg)، ج ۸، بمواضع کثیرہ۔

(K. V ZETTERSTEEN)

الاسکندر: اسکندر اعظم Alexander the

Great (عرب مصنّف عموماً اس (یونانی) نام کے پہلے دو حرفوں کو عربی اداۃ تعریف ال سمجھتے ہیں)۔ اس فاتح عالم کے جو احوال مسلمانوں نے لکھے ہیں ان میں کہیں کہیں حقیقی تاریخی روایات کی جھلک ضرور دکھائی دیتی ہے، لیکن بالعموم ہمیں ایسے افسانوں ہی سے واسطہ پڑتا ہے جن کی اصل اسکندر کی رومانی داستان ہے (دیکھیے نیچے مقالۂ اسکندرنامہ) اور جن میں بعد کے مصنفین نے نہ صرف بہت کچھ اضافہ کر دیا ہے بلکہ نئے نقش و نگار بھی شامل کر دیے ہیں۔ یہاں ہم اس موضوع پر قدیم‌تر عرب مؤرّخین کے بیانات کا ایک مختصر سا خاکہ دینے پر اکتفاء کریں گے۔ سب سے پہلے یہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اسکندر کے شجرۂ نسب کو گھڑ کر کئی طریق سے مرتّب کیا گیا ہے، جیسا کہ Friedländer : *Die Chadhir-legende und der Alexanderroman*، ص ۲۹۳ ببعد، سے معلوم ہو سکتا ہے؛ تاہم ان سب میں اس کے باپ کا نام، یعنی فلپ، صحیح دیا گیا ہے۔ اکثر فیلقوس، فیلقوس یا کسی اور بگڑی ہوئی شکل میں۔ اسی طرح اس کی والدہ کا نام اولمپاس Olympias بھی صحیح دیا گیا ہے (اگرچہ تقریباً ہمیشہ کسی محرّف شکل میں)، بلکہ بعض مؤرّخوں نے اس کے دادا کا نام، آمنتا Aminta یا آمنتاس Amintas بھی لکھا ہے۔ تاہم ہمیں قدیم‌ترین مؤرّخین کے ہاں بھی یہ بیان ملتا ہے۔ اور اس کی بنیاد ایران کا افتخار قومی ہے۔ کہ اسکندر دراصل فیلبوس کا بیٹا نہ تھا بلکہ داراب (دارا الاکبر) کا تھا اور اس طرح وہ دارا (دارا الاصغر)، آخری ایرانی بادشاہ، کا علاتی بھائی تھا۔ اس کا قصّہ بعض مآخذ میں یوں بیان ہوا ہے کہ داراب نے فیلقوس پر فتح پائی اور موخرالذکر پر یہ خراج عائد کیا گیا کہ وہ ہر سال سونے کے انڈوں کی ایک معیّن تعداد ادا کیا کرے؛ داراب نے فیلقوس کی بیٹی سے شادی کر لی، جس کا نام وہ ھلای Hilai لکھتے ہیں (فردوسی میں کچھ اور نام ہے) تا کہ اسکندر کے نام کا ایک عجیب و غریب اشتقاق پیدا ہو جائے؛ لیکن اس کی نفرت‌انگیز بدبو کی وجہ سے داراب نے اسے فوراً طلاق دے کر اس کے باپ کے ہاں واپس بھیج دیا۔ لوگوں نے سَندَروس نامی ایک دوا سے اس عیب کا علاج کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہے۔ جب شہزادی کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو اس کا نام اس کی والدہ اور اس دوا کے نام پر الکسندروس [ھلای سندروس] رکھا گیا۔ بچّے کی پرورش نانا کے دربار میں ہوئی اور ارسطو اس کا اتالیق مقرر ہوا۔ فیلقوس کی وفات کے بعد اسکندر تخت شاہی پر اس کی جگہ متمکن ہوا۔ اسکندر نے تھوڑے ہی دن بعد خراج ادا کرنا بند کر دیا اور جب اس کے علاتی بھائی دارا نے، جو اب ایران کا بادشاہ تھا، خراج کا مطالبہ کیا تو اسکندر نے قاصد کے ہاتھ کہلا بھیجا کہ جو مرغی سونے کے انڈے دیتی تھی اسے میں ذبح کر کے کھا گیا۔ ہم یہاں ان رمزیہ تحائف کا ذکر نہیں کرتے جو دارا نے اس موقع پر اسکندر کو بھیجے اور نہ اسکندر کے جواب کا، اگرچہ اس کا ذکر الطبری، ۱ : ٦٩٩، جیسے قدیم مصنّف نے بھی کیا ہے۔ اس کے بعد اسکندر نے جنگ کی تیاری شروع کر دی اور ایک بڑی فوج اکٹھی کر کے سب سے پہلے مصر گیا، جہاں اس نے بہت سی عمارتوں کی بنیادیں رکھیں (دیکھیے مادّۂ الاسکندریۃ)۔ ادھر اتنی مدت میں دارا بھی اپنی فوجیں جمع کر چکا تھا۔ اسکندر فوج لے کر دارا کی طرف بڑھا۔ دونوں فوجوں کی مڈبھیڑ دریاے فرات پر ہوئی، جہاں ایک بڑی خونریز جنگ ہوئی (میدانِ جنگ کی جگہ ایک اور بھی بتائی گئی ہے) اور اس میں اسکندر کو فتح ہوئی۔ دارا نے راہِ فرار اختیار کی، لیکن اس کے اپنے دو ساتھیوں نے اسکندر کی خوشنودی

حاصل کرنے کے لالچ میں اسے دھوکے سے زخمی کر کے مار دیا۔ بعض بیانات کے مطابق اسکندر اور دارا کے درمیان کئی جنگیں ہوئیں، لیکن بہر حال آخری نتیجہ یہی ہوا اور دارا کے مرتے وقت اسکندر نے اس سے ملاقات کی۔ دارا نے اپنی بیوی کو اسکندر کی حفاظت میں سونپا اور کہا کہ وہ اس کے قاتلوں کو سزا دے اور دیگر امور کے انتظام کا بندوبست کرے۔ اس نے یہ خواہش بھی کی کہ اسکندر اس کی بیٹی رُشنگ (Roxana) سے شادی کر لے۔ اسکندر نے اس کی وصیتوں پر عمل کرنے کا وعدہ کیا اور حکم دیا کہ اس کی تجہیز و تکفین شاہانہ طرز پر ہو۔ رُشنگ سے شادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایران کا جائز حکمران ہو کر تخت نشین ہوا، انتظام سلطنت کے بارے میں احکام جاری کیے اور [راجا] فُور (پورس Porus) کو، جو دارا کا حلیف تھا، زیر کرنے کے لیے ہندوستان کا رخ کیا۔ فُور کے ساتھ اس کی سخت جنگ ہوئی اور فتح فقط اس وقت حاصل ہوئی جب اس نے ایک تدبیر سے فُور کے ہاتھیوں کو بے گزند کر دیا اور پھر تنہا مقابلے میں اسے زیر کر لیا۔ ہندوستان کے ایک اور بادشاہ کَید (Kaid [کیدار]) نے برضا و رغبت اس کی اطاعت قبول کر لی اور چار قیمتی تحفے بھیجے (ایک بدیع الجمال دوشیزہ، ایک کبھی نہ خالی ہونے والا قدح، ایک طبیب اور ایک فلسفی جو ہر سوال کا جواب دے سکتا تھا)۔ اس کے بعد اس نے برھمنوں (gymnosophists = نیم برھنہ فیلسوفوں) میں دلچسپی لینا شروع کی اور ان کے ساتھ ایک مجلس منعقد کر کے ان سے مختلف سوالات کیے، جن کے انھوں نے جواب دیے۔ ہندوستان سے اس طرح آشنا ہو جانے کے بعد اسکندر نے تمام دنیا کا فاتحانہ دَورہ شروع کیا، جسے مؤرّخین بالعموم اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ہندوستان کے بعد چین اور تبت کی باری آئی (الدِینَوری قنداقة Candance [ملكة المغرب] کے ساتھ اس کی ملاقات کا ذکر کرتا ہے) اور آخرکار وہ خطۂ ظلمات میں پہنچا اور خِضر (خَضِر) سے ملاقی ہوا۔ بظاہر مؤرخین کو ان تمام باتوں کی بابت بہت کچھ معلوم تھا، لیکن وہ یا تو اس لیے اس کا یہاں ذکر نہیں کرتے کہ ان کے خیال میں یہ دارا کا ہمعصر نہ تھا بلکہ ایک قدیم تر ذوالقرنین تھا، جو ان واقعات کا اصلی بطل تھا، یا کسی اور وجہ سے۔ ہم آگے چل کر اس مسئلے پر بحث کریں گے؛ یہاں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اسکندر کی وفات ایران واپس آ کر شہر زُور یا بابل میں (دِینَوری کے بیان کے مطابق بیت المقدس میں) چھتیس سال کی عمر میں تیرہ یا چودہ سال حکومت کرنے کے بعد ہوئی (اس کی مدتِ حکومت میں بہت اختلاف ہے)۔ بعض بیانات کے مطابق اسے زہر دیا گیا اور قربِ موت کو محسوس کرتے ہوئے اس نے اپنی والدہ کو اسکندریہ میں تسلی و تعزیت کا خط لکھا۔ اس کی لاش کو سونے کے تابوت میں رکھا گیا، جس پر فلسفیوں نے باری باری تقریر کی اور اپنی مختصر تقریروں میں دنیوی عظمت کی بے حقیقتی پر زور دیا۔ تابوت کو اسکندریہ لے جایا گیا اور وہاں ایک مقبرے میں دفن کر دیا گیا، جو المسعودی کے بیان کے مطابق ۳۳۲ھ / ۹۶۴ع [کذا، ۹۴۳ - ۹۴۴ع] تک موجود تھا۔

مشرقی لوگوں میں اسکندر صرف دنیا کا فاتح اور شہروں کا بانی ہی نہیں ہے ــ مشہور ہے کہ اس نے بارہ شہر آباد کیے، جن میں سے ہر ایک کا نام اسکندریۃ تھا ــ بلکہ وہ ایک ایسا شجاع بطل ہے جو دنیا کے آخری حدود تک پہنچا (قبّ Macc.، ۱ : ۳ [آکسفورڈ ۱۹۵۰ع، ص ۳۱۱])۔ اس کا اصل مقصد فتوحاتِ ملکی نہ تھیں بلکہ حصولِ علم کا شوق تھا، اسی لیے ہر جگہ فلسفی اس کے ساتھ ہوتے تھے اور عجائبِ عالم اور چیستان‌نما

مسائل خاص طور پر اس کی دلچسپی کا باعث ہوتے تھے؛ لہٰذا مبشّر بن فاتک اور الشہرزوری (جس کا حوالہ میر خواند نے دیا ہے، روضة الصفا، بمبئی ۱۲۷۱ھ، ۱: ۱۹۲) حکمائے یونان کی ذیل میں اسکندر کا ذکر بھی کرتے ہیں، قب Meisner، در ZDMG، ۴۹: ۵۸۳ بعد۔ ساتھ ہی وہ صحیح ایمان کا حامی قرار دیا جاتا ہے؛ کیونکہ اس کے لقب ذوالقرنین (جس کی مختلف تشریحیں کی گئی ہیں، قب مادۂ ذوالقرنین) کی وجہ سے بعض لوگ اسے وہی پیغمبر قرار دیتے ہیں جس کا ذکر قرآن [مجید]، ۱۸ [الکہف]: ۸۲ بعد، میں آیا ہے۔ تاہم سب مفسّر اس خیال کی تائید نہیں کرتے، بلکہ ان میں سے اکثر ذوالقرنین مقدّم و مؤخّر میں فرق کرتے ہیں؛ یہ مؤخّر ذوالقرنین [ان کے نزدیک] اسکندر ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے اور موسٰی[۱۳] کے قصّے کے ساتھ، جس کا ذکر قرآن [مجید]، ۱۸ [الکہف]: ۵۹ بعد، میں آیا ہے، قصۂ اسکندر کے تعلّق کے لیے دیکھیے مادّہ‌های خضر اور یاجوج و ماجوج، جہاں ان قصوں اور بعض نہایت قدیم مشرقی تصوّرات اور اساطیر (مثلاً gilgamish epic) کے ان باہمی تعلقات کا ذکر کیا جائے گا جن کی طرف Lidzbarski، Meissner اور دیگر لوگوں نے اشارہ کیا۔

مآخذ: تمام عالمگیر تاریخوں میں اسکندر کا ذکر موجود ہے، اس لیے یہاں صرف قدیم عرب مؤرخین کا ذکر کافی ہے: (۱) الیعقوبی، طبع ہوتسما Houtsma، ۱: ۹۶، ۱۶۱ بعد؛ (۲) الدِّینَوَری، طبع گیرگس Girgas، ص ۳۱ بعد؛ (۳) الطبری، مطبوعۂ لائڈن، ۱: ۶۹۳ بعد؛ (۴) المسعودی، مطبوعۂ پیرس، ۲: ۲۵۰ بعد؛ (۵) Eutychius، طبع Pocock، ص ۲۸۱ بعد؛ (۶) الثّعلبی: عرائس، قاہرة ۱۳۱۴ھ، ص ۲۰۳ بعد؛ نیز قب وہ حوالے جو مادّۂ اسکندر نامہ میں دیے گئے ہیں۔

■ **اسکندر آغا**: دیکھیے اِبکاریوس۔

* **اسکندر بیگ**: دیکھیے سکندر بیگ۔

* **اسکندر بیگ منشی**: اسکندر بیگ منشی، تقریباً ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۰ء میں پیدا ہوا۔ کچھ عرصہ محاسب کا پیشہ اختیار کرنے کے بعد وہ پورے انہماک کے ساتھ فن انشاء کے حصول کی طرف متوجہ ہو گیا، جس میں اس نے بہت جلد مہارت پیدا کر لی اور شاہ عباس اوّل (۹۹۶ھ/ ۱۵۸۷ء تا ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء) کا منشی مقرّر ہو گیا۔ ۱۰۱۹ھ/ ۱۶۱۰ء میں اُرمیہ کے محاصرے کے دوران میں وزیر اعتمادالدولة کی اچانک موت کے وقت اسکندر بیگ اس کے پاس تھا۔ وزیر کا بیٹا اور جانشین ابو طالب خان اس کا مربّی تھا۔ اسکندر بیگ کا انتقال ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء میں ہوا۔

وہ تاریخ عالم آرای عباسی کا مصنّف ہے، جس میں شاہ عباس اوّل کے عہد کی مفصّل تاریخ اور اس کے پیشروؤں کے حالات درج ہیں۔ اس کتاب کے اقتباسات ڈورن Dorn نے *Muh. Quellen zur Gesch. der südl. Küstenl. des Kasp. Meeres*، ۴: ۲۳۸ تا ۳۷۴، میں دیے ہیں، چاپ سنگی تہران ۱۳۱۴ھ۔

مآخذ: (۱) مرآة العالم، ورق ۳۸۴؛ (۲) *JA*، ۵، ۱۸۴۴ء: ۸۶ تا ۸۹؛ (۳) Morley: *A Descr. Cat.* etc.، ص ۱۳۲؛ (۴) V. Erdmann: *De Manuscripto Iskenderi Menesii* etc.، قازان ۱۸۲۲ء؛ (۵) وہی مصنّف: *Iskender Munschi u. sein Werk*، در *ZDMG*، ۱۵: ۴۵۷ تا ۵۰۱؛ (۶) Rieu: *Cat. of Pers. Mss. Br. Mus.*، ص ۱۸۵؛ (۷) *Grundr. der iran Philol.*، ۲: ۳۶۱؛ [(۸) C. A. Storey: *Persian Literature— A Bibliographical Survey*، لنڈن ۱۹۳۶ء، ۲: ۳۰۹ تا ۳۱۴؛ (۹) A. A. Romaskeviç: *Materiali po istorii turkmen i Turkmenii*، مطبوعۂ Akad. Nauk. SSSR، ماسکو - لینن گراڈ ۱۹۳۸ء، ۲: ۱۱ تا ۱۳؛ (۱۰) آ، ترکی، بذیل مادّہ]۔

(محمد ہدایت حسین)

* **اِسْکَنْدر خان** : ماوراءالنہر کا ایک شیبانی حکمران، ۹۶۸ھ/۱۵۶۱ء تا ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء [کذا؟ ۱۵۸۵ء] ۔ اس کے عہد میں حکومت کی باگ ڈور اس کے بیٹے عبداللہ [رک بآن] کے ہاتھ میں تھی، جس نے شعبان ۹۶۸ھ/۱۷ اپریل تا ۱۵ مئی ۱۵۶۱ء میں اپنے چچا پیر محمد حاکم بلخ کی معزولی کا اعلان کر کے یہ منادی کرا دی کہ اس کا باپ اسکندر تمام ازبکوں کا خان ہے ۔ اسکندر خود اپنے باپ اور دادا کی طرح کمزور طبیعت کا آدمی تھا ۔ ابوالغازی (طبع Desmaisons، ص ۸۳،) کے بیان کے مطابق اس خان میں صرف دو خوبیاں تھیں : ایک یہ کہ وہ فرض اور نفل نمازوں کا شدت سے پابند تھا اور دوسرے یہ کہ وہ شاہین بازی میں اپنا ثانی نہ رکھتا تھا ۔ اس کی وفات چہار شنبہ یکم جمادی الآخرة ۹۹۱ھ / ۲۲ جون ۱۵۸۳ء کو ہوئی ۔ اس کے انتقال پر جو متعدد قطعات تاریخ لکھے گئے ان میں سے ایک میں اُسے "بادشاہ درویشان" کے نام سے یاد کیا گیا ہے ۔

اس عہد کے واقعات کے مآخذ کے لیے دیکھیے مقالہ عبداللہ ۔

(W. BARTHOLD بارتولڈ)

* **اسکندر لودی** : دیکھیے لودی ۔

* **اِسْکَنْدر نامه** : فسانۂ اسکندر کی ابتدائی تاریخ سے بحث کی یہ جگہ نہیں ہے، اس کے لیے دیکھیے نولدیکہ Nöldeke : *Beiträge zur Gesch. des Alexanderroman*، (*Denkschr. der Kais. Akad der Wiss.*)، ویانا، ج ۳۸) اور قدیم تر مآخذ جو وہاں مذکور ہیں ۔

اس محقق کے نزدیک اسکندر سے متعلق عربی اور آشوری کہانیوں کا مآخذ پہلوی کے ایک قدیم نسخے میں تلاش کرنا چاہیے، جو بقول Fraenkel، در *ZDMG*، ۴۵ : ۳۱۹، شاید ملک شام کے کسی نصرانی باشندے نے، جو فارسی زبان میں لکھا کرتا تھا، تصنیف کیا ہوگا ۔ قدیم ترین عربی بیانات جو روایات میں وارد ہوئے ہیں انہیں Friedlaender (*Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۶۷ ببعد) نے جمع کر دیا ہے اور قدیم ترین عرب مؤرخین کا ذکر سابقہ مقالے [الاسکندر] میں کیا جا چکا ہے ۔ اس کے بعد عربی زبان میں جو کچھ اس کی بابت لکھا گیا ہے اس سے بھی Friedlaender (کتاب مذکور) نے بحث کی ہے ۔ داستان اسکندر کا قدیم ترین بیان فارسی نظم میں مشہور و معروف شاعر فردوسی کا ہے اور جس کا مختصر تجزیہ شپیگل Spiegel نے *Die Alexandersage bei den Orientalen* میں کیا ہے ۔ اسی داستان کو [بعد میں] نظامی نے بھی نظم کیا؛ اس پر بھی شپیگل (محلّ مذکور) نے مختصر طور پر بحث کی ہے ۔ اس موضوع پر Bacher، Ethé اور Clarke کی تصانیف کے لیے دیکھیے مادۂ نظامی ۔ امیر خسرو [رک بآن] اور جامی [رک بآن] نے بھی اس داستان کو نظم کیا ہے ۔ فارسی میں ایک مشہور داستان کا ذکر Rieu : *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*، ص ۵۶۸ اور Pertsch : *Verzeichn.*، برلن شمارہ ۱۰۳۳ تا ۱۰۳۶، میں موجود ہے ۔

شہرۂ آفاق میر علی شیر (دیکھیے مادۂ نوائی) نے ایک غیر معروف داستان مشرقی ترکی میں لکھی اور احمدی [رک بآن] نے عثمانلی ترکی میں، جو فردوسی کی مثنوی پر مبنی ہے (دیکھیے Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ۱ : ۲۰۳ ببعد) ۔ اسی قسم کی ایک تصنیف فیغانی [رک بآن] سے بھی منسوب ہے (Gibb : کتاب مذکور، ۳ : ۳۹) ۔

ہندوستانی تراجم کے متعلق قب گارساں دتاسی Garcin de Tassy : *Litt. Hind. et Hindoustanie*، طبع ثانی، ۱ : ۴۹۴ و ۲ : ۴۳۱ و ۳ : ۳۷۴؛ J. F. Blumhardt : *Cat. of Hindustani Printed Books in the British Museum*، میں ایک کارنامۂ سکندری، مصنفۂ گوکل پرشاد، کا ذکر ہے (ص ۱۰۲ الف) نیز

جمال الدین کی منظوم تصنیف قصّهٔ سکندری (ص ۳۷، الف) کا ملائی جاوی اور بوگینیز Buginese میں اسکندر کے قصّوں کا مفصّل ذکر مندرجهٔ ذیل کتابوں میں ملے گا: (۱) Vreede : *Cat. van de Javaansche en Madoereesche Hss.* (مطبوعهٔ لائڈن)، ص ۳۳ بعد؛ (۲) جوئینبول H. H. Juynboll : *Cat. van de Maleische en Soendaneesche Hss.* (مطبوعهٔ لائڈن)، ص ۱۹۳ بعد اور (۳) v. Ronkel : *Cat. van de Mal. Hss.* (مطبوعهٔ بتاویا)، ص ۲۵۵ بعد۔ نیز دیکھیے مقاله *Alexander* در *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*، de Groote طبع ثانی، ۱ : ۲۹ بعد ('Gravenhage-Leiden، ۱۹۱۷ء)۔

مآخذ: جو چیزیں متنِ مادّه میں مذکور نہیں ہیں ان کا بہت مفصّل ذکر Friedlaender کی کتاب میں موجود ہے۔ قب نیز Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes*، ۷ : ۷۹ بعد۔

اِسْکَنْدَرُوْن: (Alexandretta) عربوں کا اسکندرونه یا اسکندریّة (دیکھیے الاِصْطَخری اور ابن حَوْقَل کے قلمی نسخوں کی مختلف قراءتیں)، بحیرۂ روم [کے ساحل] پر حلب کی بندرگاہ، قدیم Ἀλεξάνδρεια κατὰ Ἰσσόν ہے، جسے آگے چل کر چھوٹا اسکندریة بھی کہا گیا ہے (Ἀλεξάνδρεια ἡ μικρά، در Malabas، طبع بون Bonn، ص ۲۹۷)، جس میں عربی نام اسکندرونة کو آرامی اسمِ تصغیر کی شکل میں پیش کیا گیا ہے: اسے اسی نام کے ایک اور شہر کے ساتھ، جو صُور اور عکّا کے درمیان ہے، ملتبس نہیں کرنا چاہیے، قب المَقْرِیزی: *Hist. des. Mamlukes*، طبع Quatremere، ۲/۲ : ۲۵۶ بعد؛ الدمشقی، مترجمهٔ Mehren، ص ۲۸۰ - Skylitzes، ۲ : ۶۶۷، کا 'Ἀλεξανδρών اسکندرونة سے بنا ہے اور اس 'Ἀλεξανδρών سے بعد میں ἡ 'Ἀλεξανδρός بن گیا (Michael Attal.، ص ۱۲۰؛ Zonaras، ۳ : ۶۹۱؛ Georgius Cyprius اور فہرستِ اسماے اساقفه، در *Byz. Zeitschr.*، ۱ : ۲۳۸)۔ [یورپ میں] اس کی جو عام شکل (رومی اسمِ تصغیر کی صورت) رائج ہے اس کا استعمال قرونِ وسطٰی کے مغربی زائرین [یروشلم] کے زمانے سے شروع ہو گیا تھا (Wilbrand von Oldenberg، ج ۱، باب ۱۸)۔ عربوں کے عہد میں اِسکندرون قِنَّسرین و حلب کے جُند میں شامل تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں کا قلعه خلیفه الواثق کے زمانے میں تعمیر ہوا تھا (ابوالفداء، طبع Reinaud، ۲/۲ : ۳۳)۔ بوزنطیوں اور عربوں کی باہمی جنگوں کے دوران میں اس شہر پر بوزنطیوں نے کئی بار قبضه کیا (Muralt : *Chronogr. Byz.*، سال ۱۰۶۸ء؛ ابن حَوْقَل، ص ۱۲۱)۔ ابوالفداء کے زمانے میں یه ویران پڑا تھا۔ اس کے بعد کے زمانے میں اس نے شہر حلب کی بندرگاہ ہونے کی وجه سے، جو اب رو به ترقی تھا، پھر اہمیّت حاصل کر لی، لیکن یہاں کی مضرِ صحت آب و ہوا، جس کا سبب ارد گرد کی دلدلیں ہیں اور بندرگاہ کے ناموافق حالات نے اس اہم بندرگاہ کی تجارتی ترقی روک رکھی ہے۔ یه ایک قضا کا صدر مقام ہے [جس میں آرسوس اور بیلن کے ناحیوں کے علاوہ اڑتالیس گاؤں ہیں اور جس کا رقبه ۹۹۶ مربّع کیلومیٹر ہے]، آبادی دس ہزار سے پندرہ ہزار تک [۱۹۵۰ء کی مردم شماری کی رو سے اندازاً ۵۶ ہزار] ہے۔ اسے ایک ساٹھ میل لمبی سڑک کے ذریعے حلب سے ملا دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) Ritter : *Erdkunde*، ج ۱۷ : ۱۸۱۶ بعد؛ (۲) Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ۲ : ۲۰۱ تا ۲۰۸؛ (۳) Tomaschek : *Zur hist. Topographie von Kleinasien im Mittelalter*، ص ۷۱ بعد؛ (۴) اولیا چلبی، ۳ : ۳۶ بعد؛ (۵) کاتب چلبی: جهان نما، ص ۵۹۷؛ (۶) Tavernier : *Les six Voyages*، ۱ : ۱۲۹؛ (۷) Cornelis de Bruyn : *Reizen*، (Delft

۱۶۹۸ء)، ص ۳۶۳ (مع منظر)؛ (۸) P. Lucas : Voyage en Grèce, l'Asie Mineure etc.، ۱ : ۲۳۸ ببعد؛ (۹) Pococke : Descr. of the East، ۲ / ۱ : ۱۷۸؛ (۱۰) Niebuhr : Reisebeschr.، ۲ : ۱۸ ببعد؛ (۱۱) Walpole : Travels in various parts of the East، ص ۳۵۱ ببعد؛ [(۱۲) آ آ، ترکی، بذیل مادّہ].

(J. H. MORDTMANN)

الاسکندریّة : جسے کبھی کبھی الاسکندریّة اور اکثر سکندریّة یا الکزینڈریا Alexandria بھی کہتے ہیں، مصر کی سب سے بڑی بندرگاہ، عہد بطالمہ (Ptolemies) میں دنیا کا دوسرا عظیم ترین شہر اور اب بحیرۂ روم کے اہم‌ترین تجارتی مراکز میں سے ایک ۔ اس کی آبادی تقریباً چار لاکھ ہے، جس میں غیرملکی اقوام کی ایک بڑی تعداد بھی شامل ہے ۔ [دریاے نیل کے] ڈیلٹا Delta کے مغربی زاویے پر ۳۱° ۱۲' عرض بلد شمالی اور ۲۹° ۵۰' طول بلد مشرقی پر واقع ہے ۔ اس کی بنیاد اسکندر اعظم نے ۳۳۲ ق ۔ م میں رکھی ۔ جب یہ شہر عربوں کے قبضے میں آیا تو مصر کا دارالحکومت تھا اور اگرچہ اس کی اپنی گزشتہ عظمت و شوکت کم ہو چکی تھی، تاہم اس وقت بھی ایک بڑا اور عالی شان شہر تھا ۔ مسلمانوں کے عہد میں اس کا انحطاط ویرانی کی آخری حد تک پہنچ گیا ۔ اس کی نشاۃ ثانیہ کا آغاز گزشتہ صدی کے اوائل سے ہوا ۔ الاسکندریۃ کا موجودہ شہر تقریباً پورے کا پورا نئے زمانے میں تعمیر ہوا ہے، جس کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں ۔ نیا شہر اسی مقام پر واقع ہے جہاں قرون وسطٰی کا الاسکندریة آباد تھا اور جس کا محض معدودے چند آثار کے سوا اب کچھ باقی نہیں رہا ۔

مقامی جغرافی حالات : الاسکندریہ کی بندرگاہ ایک جزیرہ‌نما سے تشکیل ہوتی ہے، جو پہلے ایک جزیرہ تھا اور فاروس Pharos کے نام سے مشہور تھا ۔ اس جزیرے کو ایک سنگین پل کے ذریعے ساحل سے ملا دیا گیا تھا جس کی لمبائی سات سٹیڈیم [یونانی پیمانہ = ۶۰۰ فٹ یونانی = ۶۰۸ فٹ انگریزی] تھی اور اسی لیے ہپتاستادیوم (Heptastadium) کہلاتا تھا ۔ جزیرے کے شمالی مشرقی کونے میں بطلمیوس سوتر (Ptolemy Soter) کا بنوایا ہوا روشنی کا بلند منار فاروس تھا ۔ یہ مشہور عمارت، جس نے ہمارے سب روشنی کے میناروں کے لیے نمونے کا کام دیا اور جسے عام طور پر دنیا کے عجائبات میں سے شمار کیا جاتا تھا، عربی فتح کے بعد کئی صدیوں تک باقی رہی ۔ عرب مصنفین کے بیانات سے پتا چلتا ہے کہ یہ سفید پتھر کی بہت بڑی اور بلند عمارت تھی ۔ یہ مربع شکل کی تھی اور نیچے کے حصے کی بناوٹ ٹھوس اور وزنی تھی ۔ اس ٹھوس اور وزنی بنیاد پر اینٹوں اور چونے کا ہشت پہلو منار تھا، جو اوپر جا کر گول ہو جاتا تھا اور اس کی چوٹی پر ایک قبّہ تھا ۔ اس منار کی بلندی کے بارے میں ان کے بیانات بہت مختلف ہیں ۔ اس بات کی شہادتیں موجود ہیں کہ فاروس کو زلزلے سے نقصان پہنچا اور مسلمانوں کے عہد میں بارہا اس کی مرمّت ہوئی ۔ ۷۰۲ھ / ۱۳۰۳ء میں اس کا ایک بڑا حصّہ گر گیا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کچھ حصّے ایک صدی بعد تک بھی قائم تھے ۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد یہ سارے کا سارا منہدم ہو گیا اور ۸۸۲ھ / ۱۴۷۷ء میں قایت بے [رکّ باں] نے اس کے کھنڈروں پر موجودہ قلعۂ فاروس (Fort Phoros) بنوایا ۔ جزیرہ‌نما کی مشرقی بندرگاہ ابتداء میں الاسکندریة کی اصلی بندرگاہ تھی اور (برخلاف اس کے جو بعض اوقات کہا جاتا ہے) اسلامی عہد میں بھی عام طور پر یہی استعمال ہوتی تھی ۔ سترھویں صدی کے وسط تک بھی مغربی بندرگاہ میں صرف چپوؤں سے چلنے والی بڑی کشتیاں (galleys) آتی تھیں، لیکن بعد میں تجارتی جہاز بھی آنے

لگے۔ تاہم ۱۸۰۳ء تک عیسائیوں کے جہازوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ تہ نشین مادّے یا گاد کے اکٹھا ہو جانے سے کچھ عرصے میں آہستہ آہستہ ہپتاستادیوم، جو پہلے بہت تنگ تھا، ایک خاکنائے بن گیا، جس کی چوڑائی تقریباً ½ میل تھی؛ قرونِ وسطٰی میں اس پر کوئی عمارت نہ تھی۔ شہر جنوب کی طرف واقع تھا اور مستطیل شکل کے تقریباً تین کلومیٹر لمبے اور ایک کلومیٹر چوڑے رقبے میں آباد تھا۔ اس کی دیواریں ۱۸۱۱ء تک موجود رہیں۔ ان میں ایک بیرونی دیوار تھی، جس کی بلندی بیس فٹ تھی اور اس کی پشت پر حصار کے بیشتر حصّوں میں بیس سے پچیس فٹ کے فاصلے پر ایک زیادہ موٹی اور بلند اندرونی دیوار تھی۔ ان دونوں دیواروں کے پہلو میں تھوڑے تھوڑے فاصلے پر برج بنے ہوئے تھے۔ مدافعت کا مزید انتظام ایک خندق کے ذریعے کیا گیا تھا، جسے اس طرح بنایا گیا تھا کہ ضرورت کے وقت اسے دریاے نیل کے پانی سے بھرا جا سکے۔ شہر کے چار دروازے تھے: باب البحر، جس سے ہپتاستادیوم کی طرف راستہ تھا، باب رشید، باب السِّدْرة، المغرب کو جانے والی سڑک کے شروع میں اور باب الأخضر، جہاں سے قبرستان کی طرف راستہ جاتا تھا۔ [سلطان] بیبرس [رکن الدّین] کے عہد میں دیواروں کی مرمّت کی گئی اور ایک زلزلے کے بعد، جس میں اس کے سترہ برج گر گئے تھے، ۷۰۳ھ / ۱۳۰۳ء میں پھر اس کی مرمّت ہوئی۔ [سلطان] الغوری نے بھی اپنے عہد میں اس کے برجوں کی مرمّت کرائی۔ یہ سارا نظام قرونِ وسطٰی کی دفاعی تعمیر کا ایک عجیب و غریب نمونہ تھا۔ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کب تعمیر ہوا۔ اس تعمیر کا صرف ایک نشان، جسے برج رومیاں (Tour des Romains) کہتے تھے، زمانۂ حال تک رَملَة کے ریلوے سٹیشن کے پاس موجود تھا۔

نویں صدی سے لے کر تیرھویں صدی تک کے عرب مؤرّخین کے بیانات کو یکجا مرتّب کیا جائے تو ان سے خود اس شہر کی اجمالی کیفیت معلوم ہو جاتی ہے۔ اس کی تعمیر ایک باقاعدہ نقشے کے مطابق ہوئی تھی؛ اس میں آٹھ سیدھی سڑکیں، آٹھ دوسری سیدھی سڑکوں کو زاویۂ قائمہ پر قطع کرتی ہوئی گزرتی تھیں اور یوں شطرنج کی بساط کا ایسا نمونہ بن جاتا تھا جس میں شاہراہیں بخطِ مستقیم، بلا پیچ و خم، چلی جاتی تھیں۔ یہ نقشہ مشرقی شہروں کے ان نقشوں کی نمایاں ضد تھا جن میں سڑکیں عموماً پیچدار اور گلیاں ''اندھی'' ہوتی تھیں۔ سڑکوں کے کنارے ستون دار مسقّف راستے تھے اور اکثر عمارتوں میں بھی ستون استعمال کیے گئے تھے؛ بہت سے ستون سنگ مرمر کے تھے۔ عمارتوں میں سنگ مرمر بکثرت استعمال ہوتا تھا، یہاں تک کہ بعض شاہراہوں کا فرش بھی سنگ مرمر ہی کا تھا۔ شہر میں ایک سڑک بازار کے لیے مخصوص تھی، جس کی لمبائی ایک فرسخ بتائی جاتی ہے۔ اس بازار کی دیواریں اور فرش دونوں سنگ مرمر کے تھے۔ ستون اور پتھر بالعموم بہت بڑی ضخامت کے ہوتے تھے اور غیر معمولی حجم کی سلوں کو عمارتوں کے اونچے سے اونچے حصّوں پر چڑھا دیا جاتا تھا۔ [ان عمارتوں کی تعمیر میں] بہت سے خوش نما رنگوں اور نفیس صنعت سے کام لیا جاتا تھا؛ مثلاً ایسے ستونوں کا ذکر ملتا ہے جو زمرّد اور سنگ سلیمانی سے مشابہ اور سب کے سب انتہا درجے کے چکنے اور خوش وضع تھے۔ شہر کے اندر انگور کے (کُروم) اور شامی انجیروں (sycamores، جمیز = چنار) کے درخت تھے۔ اس شہر کی تعمیر کی ایک عجیب و غریب خصوصیّت یہ تھی کہ مکان ایسے تہ خانوں پر تعمیر کیے جاتے تھے جنھیں ستون سنبھالے ہوئے ہوتے تھے اور ایک دوسرے کے اوپر تین طبقوں تک

بلند تھے۔ اس زیرِ زمین تعمیر کا مقصد یہ تھا کہ پانی جمع کرنے کے لیے حوض بن سکیں۔ یہ پانی دریائے نیل اور بارش سے حاصل کیا جاتا تھا کیونکہ اسکندریۃ میں موسمِ سرما میں خاصی بارش ہو جاتی ہے۔ [قدیم] شہر کے نقشے کو از سرِ نو تیار کرنے کے لیے ہمارے پاس کافی مواد موجود نہیں ہے، لیکن جن یادگاروں اور عمارتوں کا ذکر موجود ہے انہیں تین صنفوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلی قسم، یعنی ان عمارتوں میں جن کا تعلق زمانہ قدیم سے ہے، مندرجۂ ذیل عمارتیں شامل ہیں: پومپی Pompey کا منار یا دقلدیانوس (Diocletian) کا ستون (عمود السّواری) وہ تنہا اہمّ قدیم یادگار ہے جو اب تک اپنی جگہ پر قائم ہے؛ ''قلوبطرہ کی سوئیاں'' یا المسلّتان، دو مخروطی منار (obelisks)، جن میں سے ایک کو حال ہی میں لنڈن اور دوسرے کو امریکہ منتقل کر دیا گیا ہے؛ القیصریّۃ (Caesarion)، ایک معروف‌ترین عمارت، جو اصل میں ایک مندر تھا اور بعد میں بِطریق کا گرجا یا کلیسا بنا۔ اس کا ذکر ایک بار القیصریّۃ کے نام سے آیا ہے اور غالباً یہ وہی گرجا ہے جسے کنیسۃ اسفل الأرض کہتے ہیں اور جس کا ذکر ایک اعجوبے کے طور پر کیا گیا ہے؛ اس سے بھی زیادہ مشہور سرابیوم (serapeum) کے آثار، جو بے شمار ستونوں پر مشتمل اور سواری سلیمان کے نام سے معروف ہیں۔ ان ستونوں میں سے اکثر تیرھویں صدی میلادی تک اپنی جگہ پر قائم تھے؛ ایک عالیشان گنبد، جسے قبّۃ الخضراء کہتے ہیں اور جس کا ذکر بہت سے مصنفین نے کیا ہے؛ پیتل کا ایک بہت بڑا مجسمہ، جو عربوں میں شرحبیل کے نام سے معروف تھا اور سمندر میں ایک چٹان پر کھڑا تھا۔ اس مجسمے کا ایک پاؤں اس قدر لمبا تھا جتنی ایک سیدھے لیٹے ہوئے آدمی کی لمبائی؛ اس مجسمے کو الولید کے عہد میں پگھلا دیا گیا۔ عمارتوں کی دوسری صنف میں وہ گرجے شامل ہیں جن کا ذکر مسلمان مصنّفین نے شاذ و نادر ہی کیا ہے۔ مذکورۂ بالا بطریقی گرجے کے علاوہ، جسے القدیس میخائیل (St. Michael) کے نام پر وقف کیا گیا تھا، یہاں دو گرجے القدیس مرقس (St. Mark) کے، ایک گرجا القدیس یوحنّا (St. John) کا، ایک کنیسۃ السّوطیر (the Saviour) اور اس کے علاوہ ثنائس القدیس کوزماس (St. Cosmas) و القدیس دمیان (St. Damian)، القدیس ماری دوروتیا (St. Mary Dorothea)، القدیس فوست (St. Faustus)، القدیس تیودور (St. Theodore)، القدیس اثناسیوس (St. Athanasius) نیز ایک القدیس سبا (St. Saba) کا یونانی گرجا تھا۔ اس فہرست میں مزید اضافے کیے جا سکتے ہیں، لیکن عموماً گرجاؤں کے ناموں کے سوا ان کے متعلّق اور کوئی بات معلوم نہیں ہو سکی، گو ان میں سے دو ایک کے متعلّق کہا گیا ہے کہ وہ بہت خوبصورت یا آراستہ و پیراستہ تھے۔ القدیس مرقس (St. Mark) کا بڑا گرجا، جس میں اس قدیس کی قبر تھی، بابِ شرقی کے اندر داخل ہوتے ہوئے دائیں طرف تھوڑے فاصلے پر واقع تھا۔ سولھویں صدی میں بھی لوگ اس مزار سے واقف تھے۔ یہ بات واضح نہیں کہ آیا القدیس مرقس کا موجودہ گرجا اسی جگہ پر واقع ہے یا نہیں جہاں اس نام کا پرانا گرجا تھا، لیکن کم از کم یہ بات ظاہر ہے کہ موجودہ گرجے اگر قدیم گرجاؤں کے محلِّ وقوع ہی پر بنے ہوئے بھی ہوں تو بھی ان میں دلچسپی کی کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ اسلامی عہد میں بھی الاسکندریۃ میں گرجاؤں کے تعمیر ہونے کی مثالیں ملتی ہیں۔ اس کے برخلاف ایسا بھی ہوا کہ بعض گرجے عوامی فسادات میں تباہ ہو گئے یا بالقصد منہدم کیے گئے اور بعض کو مسجدوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ عمارتوں کی تیسری

قسم میں وہ عمارتیں آتی ھیں جو مسلمانوں نے تعمیر کیں ۔ ان میں غالباً اس قلعے (حصن) کو بھی شامل کیا جا سکتا ھے جس کے متعلّق بیان کیا جاتا ھے کہ وہ بہت مضبوط تھا اور مغرب کی طرف سمندر کا پانی اس سے ٹکراتا تھا؛ اس سے معلوم ھوتا ھے کہ یہ شہر کے شمال مغربی گوشے میں واقع تھا ۔ یہ قلعہ آٹھویں صدی میں بھی موجود تھا ۔ ایک اَور قدیم قلعے میں، جو غالباً اسلامی عہد سے پہلے کا تھا اور دسویں صدی میں موجود تھا، ایک دارالامارۃ تھا، جسے ابتدائی عہد کے کسی عرب والی نے تعمیر کیا تھا ۔ مملوک سلطانوں کی بھی اسی قسم کی ایک اَور عمارت (دارالسلطان) تھی، جو ساحل سمندر پر واقع تھی ۔ اس میں رنگا رنگ کے بہت سے مرمریں ستون تھے اور صحنوں کا فرش بھی سنگ مرمر کا تھا ۔ یہ ایک قدیم محلّ بھی تھا، جسے مملوکوں نے اپنے استعمال کے لیے مخصوص کر رکھا تھا، لیکن شاید ھی کبھی استعمال کیا ھو ۔ کتابوں میں المؤیّد کے ایک قاعة یا ایوان کا ذکر بھی ملتا ھے ۔ یہاں ایک بارود خانہ یا اسلحہ‌خانہ تھا، جو ''مصر کے [سب] لوگوں کو مسلّح کرنے کے لیے کافی تھا'' ۔ عبادت گاھوں میں ایک مصلّٰی بھی شامل ھے، جو فسطاط کے مُصلّے کی طرح فتح کے بعد دو صدیوں کے اندر ھی کھنڈر ھو گیا تھا ۔ یہاں ایک مسجد بھی تھی، جسے عمرو بن العاص [رَکَ بآن] سے منسوب کیا جاتا تھا، لیکن یہ بات مشکوک ھے کہ آیا یہ مسجد اسی جگہ پر تھی جہاں موجودہ مسجد عمرو واقع ھے یا کہیں اَور ۔ دوسری بڑی مسجد، جسے مغربی مسجد یا السبعینی (Septuagint) کی مسجد، نیز ایک ہزار ایک ستونوں والی مسجد بھی کہا جاتا ھے، نویں صدی میلادی کے آخر تک ایک خانقاہ تھی ۔ معلوم ھوتا ھے کہ اسے نویں صدی کے آخر اور دسویں صدی میلادی کے وسط تک کے درمیانی زمانے میں مسجد میں تبدیل کر دیا گیا ۔ ایک بڑی مسجد، جسے بدرالجمالی [رَکَ بآن] نے ۴۷۷ھ / ۱۰۸۴ء میں تعمیر کیا تھا، غالباً وھی مسجد ھے جو اب جامع العطّارین کے نام سے معروف ھے اور گزشتہ دور میں القدّیس اثناسیوس (St. Athanasius) کا گرجا تھی ۔ ابن طولون نے فاروس Pharos پر ایک مسجد بنوائی ۔ ابتدائی مقامات مقدسہ میں سے فاروس کے قریب موسیٰ[۳] کی مسجد، سلیمان[۳]، الخضر[۳]، اور دانیال[۳] کی مساجد شامل ھیں ۔ ان میں سے مسجد دانیال اب بھی موجود ھے ... مسجد ذوالقرنین یا اسکندر اور مسجد الرحمة سے اس مقام کی نشان‌دھی ھوتی ھے جہاں عمرو [بن العاص] نے الاسکندریة میں دوسری بار داخل ھونے پر قتل عام بند کیا تھا ۔

ایک یورپی سیّاح کی روایت کے مطابق چودھویں صدی میلادی میں الاسکندریة نہایت خوبصورت، محفوظ اور ''نہایت صاف ستھرا'' شہر تھا اور اس کی نگہداشت پر ''انتہائی توجہ صرف کی جاتی تھی'' ۔ ایک اَور روایت کے مطابق ۱۵۰۷ء میں ''یہاں پتھروں کے ایک بڑے ڈھیر کے سوا کچھ نظر نہ آتا تھا'' اور ''مسلسل بازار تو کہیں شاذ و نادر ھی دیکھنے میں آتے تھے'' ۔ ۱۶۹۲-۴ء میں یہ شہر ''کھنڈروں کے ایک سفید ڈھیر کے سوا کچھ بھی نہ تھا'' ۔ بیان کیا گیا ھے کہ تقریباً ۱۵۸۰ء میں ھپتاستادیوم پر یہودیوں کے بہت سے گھر تھے، جو یہاں کی [صاف] ''ھوا کی وجہ سے بنائے گئے تھے''؛ جزیرہ‌نما پر آبادی کی موجودگی کے بارے میں بظاھر یہ سب سے پہلا بیان ھے ۔ تھوڑی بہت آبادی جو وھاں باقی تھی وہ کچھ ھی عرصے بعد اس مقام پر اکٹھی ھوگئی اور اس طرح یہاں ''ایک بہت معمولی سا نیا شہر'' بس گیا اور فصیلوں کے اندر کا شہر تقریباً بالکل اجڑ گیا ۔ یورپی علماء کے مطالعے میں ایسی بہت سی چیزیں آئی ھیں جن سے پوری طرح

ثابت ہو جاتا ہے کہ الاسکندریة ماضی میں بڑا شاندار شہر تھا ۔ پومپی کے منار کے علاوہ یہاں کے مشہور آثار میں سے آج کل صرف چند حوض باقی ہیں ۔

الاسکندریة کو ایک لمبی نہر کے ذریعے دریاے نیل سے ملا دیا گیا تھا ۔ اس نہر میں عموماً ریت اور مٹی اکٹھی ہو جایا کرتی تھی اور اس کے بجاے کہ اسے باقاعدگی سے صاف کر کے جاری رکھا جاتا، یہ تھوڑی تھوڑی مدّت کے بعد بالکل بند ہو جاتی تھی اور پھر اسے از سر نو کھودا جاتا تھا ۔ دوبارہ کھدائی کے بعد کبھی تو یہ پورے سال تک، لیکن عموماً سال کے کچھ حصّے میں، آمد و رفت کے قابل رہتی تھی؛ [مثلاً] ١٨٠٠ء میں وہ مدّت جس میں یہاں جہازرانی کی جا سکتی صرف بیس دن تھی ۔ بعض اوقات پانی کے راستے سے آمد و رفت بالکل منقطع ہو جاتی اور الاسکندریة کے لوگوں کو پینے کے پانی کے لیے اپنے حوضوں ہی پر بھروسا کرنا پڑتا ۔ مسلمانوں کے ابتدائی عہد میں یہ نہر شاہبور کے مقام پر دریا سے نکلتی تھی ۔ گیارھویں صدی میں پانی کا ایک اَور راستہ استعمال میں آنے لگا، جو فُوّہ کے نیچے دریاے نیل سے نکل کر اِدْکو اور ابوقیر کی جھیلوں سے ہوتا ہوا الاسکندریة کے قرب و جوار تک پہنچتا تھا ۔ چودھویں صدی میں النّاصر نے یا تو اس دوسری نہر کی اصلاح کی یا اسے دوبارہ تعمیر کیا اور شاہبور سے نکلنے والی نہر کا استعمال بند کر دیا گیا ۔ آگے چل کر کئی معمولی تغیّر و تبدل ہوتے رہے ۔ اس نہر کی طرف سے غفلت برتنے سے جو نقصان ہوا اس کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا ہے ۔ یہ غفلت بھی ان اسباب میں سے ایک ہے جن کے باعث شروع انیسویں صدی میں الاسکندریة کے مضافات کم و بیش بنجر ہو گئے ۔ ایک زمانے میں مَرْیُوط بہت بارونق اور پھلتا پھولتا شہر تھا اور اس بات کا سراغ لگانا آسان ہے کہ کس طرح اسے بتدریج زوال ہوا ۔ بُحَیْرة الاسکندریة، جو آج کل کی جھیل اَبُوقِیر ہی کا دوسرا نام ہے، مسلمانوں کے عہد میں بار بار کبھی خشک زمین اور کبھی دریا بنتا رہا ۔

تاریخ : ٢١ھ / ٦٤٢ء میں جب الاسکندریة عربوں کے قبضے میں آیا تو معاہدے کی شرائط سے فائدہ اٹھاتے ہوے بہت سے یونانی اپنے گھروں کو چھوڑ کر یہاں سے رخصت ہو گئے ۔ عربوں نے شہر پر قبضہ کرنے کے بعد شہریوں کو بالکل نہیں ستایا ۔

[امیر المؤمنین حضرت] عمر؄ کے حکم سے الاسکندریة کے بڑے کتب خانے کو جلانے کا جو قصّہ عام طور سے مشہور ہے اسے صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔ ٢٥ھ / ٦٤٦ء میں منویل Manuel کے حملے کے بعد جب عرب دوبارہ الاسکندریة میں داخل ہوے تو انھوں نے انتقاماً اہلِ شہر کو قتل کیا، گرجاؤں کو آگ لگا دی گئی اور کہا جاتا ہے کہ شہر کی دیواریں گرا دی گئیں ۔ پہلی صدی ہجری میں الاسکندریة بحری مقام ہونے کی وجہ سے عربوں کے لیے بہت اہم تھا؛ اسی لیے بلاشبہ یہاں کی حفاظتی فوج کی تعداد میں، جس کا ایک حصّہ مدینۂ منوّرہ سے بھرتی کیا جاتا تھا، اضافہ ہوتا رہا اور عہدِ اموی میں مصر کے عامل بھی یہاں اکثر آتے جاتے رہے ۔ شروع شروع میں عربوں کا قبضہ خالص عسکری نوعیت کا تھا ۔ اس صدی کے اواخر تک ایک پادری اپنے عہدے پر فائز تھا، جو اس بات کی علامت ہے کہ شہری نظام ایک مدّت تک تبدیل نہیں کیا گیا ۔ جب آخری اموی خلیفہ بھاگ کر مصر چلا گیا تو عُقبۃ بن نافع کے پوتے الْاَسْوَد نے الاسکندریة میں عبّاسیوں کی خلافت کا اعلان کر دیا ۔ اس کے ساتھیوں میں بُحَیْرة اور مَرْیُوط کے تیس ہزار مسلمان بھی شامل تھے، لیکن اس فوج کو مروان نے ٥٠٠ آدمیوں کا دستہ الاسکندریة بھیج کر منتشر

کر دیا ۔ خلیفہ کے آدمی شہر میں گھس گئے اور وہاں ایک مرتبہ پھر قتلِ عام ہوا ۔ عباسیوں نے الاسود کو الاسکندریۃ کی وہ زمینیں انعام میں دیں جو پہلے غالبًا امویوں کی ملکیت تھیں ۔ الامین اور المامون کے باہمی جھگڑے کے دوران میں لخم اور مُدلج کے عربی قبیلے الاسکندریۃ حاصل کرنے کے لیے آپس میں الجھ گئے ۔ اندلس کے عرب جانبازوں کا ایک دستہ، جو اتفاق سے اس وقت بندرگاہ میں تھا، موقع سے فائدہ اٹھا کر شہر پر قابض ہو گیا اور سولہ سال تک (۱۹۹ھ/ ۸۱۱ء تا ۲۱۲ھ/۸۲۷ء) سب حملہ آوروں کی مدافعت کرتا رہا۔ اس مدت میں چار یا پانچ بار محاصرہ ہوا۔ اگرچہ ہمارے پاس زیادہ تفصیلات موجود نہیں ہیں تاہم یہ بات واضح ہے کہ یہ فتنہ و فساد اور ظلم و استبداد کا زمانہ تھا، جو مجموعی اعتبار سے الاسکندریۃ کے لیے حدّ درجہ تباہ کن ثابت ہوا ۔ انہیں دنوں اکثر مذہبی انقلاب پسندوں کی ایک جماعت، جو اپنے آپ کو صوفی کہتی تھی . . .، ظاہر ہوئی ۔ اس زمانے سے تقریبًا ایک صدی پہلے بھی الاسکندریۃ میں اسی قسم کے کچھ حالات کا پتا چلتا ہے ۔ ۲۴۴ھ/ ۸۵۸ء میں المتوکل نے (نہ کہ ابن طولون نے) یونانیوں کے حملے کے خوف سے الاسکندریۃ کی دیواریں تعمیر کرائیں ۔ اگر ۱۸۰۰ء کی دیواروں کی اصل یہی دیواریں تھیں — جس کا کوئی ثبوت نہیں — تو اس کا یہ مطلب ہو جاتا ہے کہ یہ شہر اس زمانے کے مقابلے میں جب فتح ہوا تھا صرف آدھا رہ گیا تھا؛ بہر حال اس کے بعد کی دو صدیوں میں کوئی نمایاں بات نہیں ہوئی ۔ فاطمی [رکّ بان] مصر کو پوری طرح فتح کرنے سے پہلے بھی الاسکندریۃ شہر پر دو یا تین مرتبہ قبضہ کر چکے تھے ۔ فاطمی عہد کا ایک مشہور واقعہ یہ ہے کہ قبطی بطریق کا مرکز الاسکندریۃ سے قاہرۃ منتقل ہو گیا ۔ غلاموں کی بغاوت کے دوران میں کچھ عرصے کے لیے (تقریبًا ۲۴۶ھ/ ۸۶۰ء) الاسکندریۃ حبشی غلاموں کے قبضے میں رہا ۔ ۲۵۹ھ اور ۲۶۷ھ میں یہ بغاوتوں کا مرکز بنا اور دونوں موقعوں پر محاصرہ کر کے اس پر قبضہ کیا گیا ۔ تاریخ میں مذکور ہے کہ ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵ء میں صقلیہ کے نارمن لوگوں نے الاسکندریۃ پر حملہ کیا ۔ یروشلم کے بادشاہ عموری Amaury نے شاور اور مصری فوجوں کے ساتھ اور پیزا Pisa کے بحری بیڑے کی مدد سے ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ء میں الاسکندریۃ کا محاصرہ کیا ۔ اس وقت یہ شہر شامی حفاظتی فوج کے قبضے میں تھا اور اس فوج میں صلاح الدین بھی شامل تھا ۔ ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۴ء میں صقلیہ والوں کا ایک زبردست حملہ ہوا، جس میں حملہ آوروں کو شکست ہوئی ۔ بیبرس نے الاسکندریۃ میں جنگی جہاز بنوائے اور انہیں ان کی سابقہ حالت میں بحال کیا ۔ ۷۶۷ھ/ ۱۳۶۵ء [کذا؟ ۱۳۶۰ء] میں قبرص کے بادشاہ نے الاسکندریۃ پر اچانک حملہ کر کے یہاں لوٹ مار کی ۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ اس زمانے تک اس شہر کی اہمیت بہت کم ہو چکی تھی، اس لیے کہ یہاں کے والی بہت ہی ادنیٰ درجے کے لوگ تھے ۔ مملوک سلاطین شاذ و نادر ہی یہاں آتے تھے اور وہ اس شہر کو برابر سیاسی مجرموں کے قیدخانے کے طور پر استعمال کرتے رہے ۔ پندرھویں صدی میں اس کے حفاظتی نظام میں توپیں بھی شامل کر لی گئیں اور جب الغوری کو ترکوں کے حملے کا خوف ہوا تو اس نے ۹۲۲ھ/ ۱۵۱۶ء میں یہاں توپوں کی بڑی تعداد بھیجی ۔ ترکوں کی فتح کے بعد الاسکندریۃ کے لگان مصر کے مالیے میں شامل نہیں کیے جاتے تھے، بلکہ براہِ راست قسطنطینیۃ بھیجے جاتے تھے ۔ سولھویں صدی میں الاسکندریۃ ان ترکی جہازوں کی بندرگاہ کا کام دیتا تھا جنھیں موسم سرما میں توڑ کر ایک جگہ

تیار کر دیا جاتا۔ یہ جہاز آبنائے جبل الطارق تک یلغار کرتے تھے۔ الاسکندریۃ کے قید خانوں میں بہت سے ایسے عیسائی قید تھے جنھیں ڈاکو پکڑ کر لاتے تھے۔ اس شہر کے کھنڈروں کو اب مسجدوں اور قسطنطینیۃ کی دوسری عمارتوں کی زیبایش و آرایش کا سامان مہیا کرنے کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔ فرانسیسیوں نے ۱۷۹۸ء میں الاسکندریۃ پر قبضہ کیا۔ ان سے یہ شہر برطانیہ نے چھین لیا اور وہ اس پر ۱۸۰۳ء تک قابض رہا۔ برطانیہ نے ۱۸۰۷ء میں اسے ایک بار پھر فتح کیا، لیکن مملوک بیگوں کی حمایت میں انھوں نے جو مہم شروع کی تھی اس کی تباہ کن ناکامی کے بعد اس سے دست بردار ہو گئے۔ محمد علی نے اس کی خوشحالی کو پھر بحال کیا: اس کی دیواروں کو دوبارہ تعمیر کیا (۱۸۱۱ء)، محمودیۃ کی نہر بنوائی (۱۸۱۹ء)، توپخانہ یا گودی بنوائی (۱۸۲۹ء)، قصر رأس التین کی تعمیر کرائی اور مختلف طریقوں سے ترقی کی صورتیں پیدا کیں۔ ۱۷۷۷ء میں یہاں کی آبادی کا اندازہ چھے ہزار کے قریب کیا گیا ہے، لیکن اس اندازے میں غالبًا تفریط سے کام لیا گیا ہے۔ البتہ ۱۷۹۸ء سے ۱۸۰۱ء تک کے واقعات کے بعد یہاں کی آبادی غالبًا اس اندازے سے کچھ زیادہ نہیں ہو گی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ۱۸۲۸ء میں یہاں کی آبادی ۱۲۵۲۸ تھی، یعنی رشید (Rosetta) کی آبادی سے بھی کم تھی۔ ۱۸۳۸ء تک اس کا اندازہ ۴۰۰۰۰ کیا گیا ہے۔ اور ۱۸۶۲ء میں ۱۶۴۴۰۰ - ۱۸۷۱ء میں آبادی ۲۱۹۶۰۲ تک پہنچ گئی تھی۔ [۱۹۴۷ء کی مردم شماری کی رو سے الاسکندریۃ کی آبادی ۹۱۹۰۲۴ تھی]۔ ۱۸۸۲ء میں اعرابی پاشا [رک بآن] کی شورش کے دوران میں برطانیہ کے بحری بیڑے نے جولائی میں الاسکندریۃ کے قلعوں پر گولہ باری کی۔ دوسرے دن بلوائیوں نے شہر کے ایک حصے کو تباہ کر ڈالا۔

صنعت و تجارت: الاسکندریۃ پارچہ بافندگی کے لیے مشہور تھا۔ یہاں کے بنے ہوئے کپڑوں کو بے مثل بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ انھیں دنیا کے اطراف و اکناف میں بھیجا جاتا تھا (قب مصر)۔ الاسکندریۃ کے بنے ہوئے بعض کتانی کپڑے اس قدر نفیس ہوتے تھے کہ ان کے بننے کا کتان ہم وزن چاندی کے عوض فروخت ہوتا تھا اور ان پر بیل بوٹے بننے کا تار اپنے وزن سے دگنی تگنی چاندی کے بدلے۔ فاطمی عہد کی فہرستوں میں الاسکندریۃ کے ریشمی کپڑوں کا ذکر ملتا ہے (دسویں تا بارھویں صدی) اور خیال ہے کہ بعض کپڑے جو پاپاؤں نے ساتویں اور نویں صدیوں میں اطالیہ کے گرجاؤں کو تحفے کے طور پر بھیجے وہ الاسکندریۃ کے کاریگروں کے تیار کردہ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ متفرق قسم کی بہت سی صنعتیں، جن کی تفصیل بیان نہیں کی گئی، یہاں موجود تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ الاسکندریۃ کی مخصوص تجارت اس بناء پر تھی کہ وہ محض مصر کی نہیں بلکہ جزائر شرق الہند کی پیداوار، خاص طور سے گرم مسالے، کالی مرچ، لونگ، جائفل، الائچی اور ادرک وغیرہ، کی منڈی بن گیا تھا۔ گو سامانِ تجارت کی فہرست میں اور اشیاء، مثلاً موتی اور قیمتی پتھروں جیسی چیزیں بھی شامل تھیں۔ ان چیزوں کو بحیرۂ احمر کے مغربی ساحل پر اتارنے اور کاروانوں کے ذریعے دریائے نیل تک لے جانے کے بعد دریا اور نہر کے ذریعے انھیں الاسکندریۃ پہنچایا جاتا تھا۔ ان چیزوں کی یورپ اور دیگر ممالک میں بڑی مانگ تھی اور اس لیے دنیا کے ہر حصے کے لوگ تجارت کی غرض سے یہاں آتے تھے۔ قیاس ہے کہ اسلامی عہد کے ابتدائی زمانے میں یہ تجارت قائم نہ رہ سکی ہو گی اور بہت سے اسباب کی بنا پر اس کا امکان نظر نہیں آتا کہ فاطمیوں کے عہد

سے مبنی اس میں دوبارہ سرگرمی پیدا ہوئی ہو ۔ امویوں کے عہد کے خاتمے اور عباسیوں کے عہد کے شروع میں عیسائیوں کے جہاز اس بندرگاہ میں آنا شروع ہوئے اور ۸۲۸ء میں مقدس مرقس (St. Mark) کے تبرکات کو وینس لے جانے کے متعلق جو قصہ مشہور ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں وینس کے ساتھ تجارتی مراسم قائم تھے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توقع اور قیاس کے خلاف صلیبی جنگوں کی وجہ سے مغربی ملکوں کے ساتھ تجارتی روابط میں ترقی ہوئی ۔ بارھویں صدی تک یہ روابط اچھی طرح قائم ہو چکے تھے اور سب عیسائی ممالک سے لوگ اس سلسلے میں الاسکندریة آتے تھے ۔ ایک معاصر نے اٹھائیس عیسائی شہروں یا ملکوں کے نام دیے ہیں جن کے تاجر یہاں آیا کرتے تھے ۔ ان ناموں میں آمالفی Amalfi اور جینوا Genoa بھی شامل ہیں ، جو وینس کے ساتھ اس میدان میں سب سے پہلے داخل ہوے اور [ان کے علاوہ] راجوسہ Ragusa، پیزا Pisa، پرووِنس Provence اور قطالونیہ Catalonia بھی ۔ عیسائیوں کے علاوہ یہاں اندلس، مراکش، الجزیرة، شام اور ہندوستان کی طرف کے ملکوں کے مسلمان بھی نظر آتے تھے ۔ مشہور ہے کہ الاسکندریة کے جہاز اسی زمانے میں اندلس کے مقام المریة Almeria تک جاتے تھے ۔ الاسکندریة کے ہر عیسائی فرقے کا ایک الگ فُندُق (Fondaco) تھا، یعنی ایک ایسی عمارت جس میں تاجر اپنا اپنا مال تجارت رکھتے اور رہتے تھے ۔ وینس کے ملک نے سب سے بڑی تجارتی طاقت ہونے کی بناء پر دوسری رعایتوں کے علاوہ تیرھویں صدی میں ایک اور فُنْدُق بھی حاصل کر لیا اور ان کا ایک فندق قُوّہ میں بھی تھا ۔ ان کی نوآبادی کا صدر ایک قنصل (Consul) ہوتا تھا اور تیرھویں صدی میں پیزا، مارسیلز Marseilles اور جینوا کے تاجروں نے بھی اپنا اپنا ایک قنصل مقرر کر لیا ۔ فلورنس Florence نے اپنا قنصل خانہ پندرھویں صدی میں قائم کیا اور پہلا انگریزی قنصل ۱۵۸۳ء میں مقرر ہوا ۔ تجارتی معاہدوں، محصولوں اور ان کارروائیوں کے متعلق جو سلطان تجارت کے سلسلے میں عمل میں لاتے تھے، نیز عیسائیوں اور شہر کے باشندوں اور ان کے علاوہ عیسائیوں کے باہمی جھگڑوں اور اسی طرح کی دوسری باتوں کے متعلق بہت سی تفصیلات موجود ہیں، جن سے پتا چلتا ہے کہ تاجروں کو کن حالات اور کن دشواریوں سے سابقہ پڑتا تھا ۔ ۱۴۹۸ء میں راس امید (Cape of Good Hope) کی دریافت پر ہندوستانی تجارت الاسکندریة سے منتقل ہو گئی اور اس سے اس بندرگاہ کی تجارتی اہمیت بہت کم رہ گئی ۔ جب تقریباً ۱۶۸۰ء میں قہوے اور دیگر اشیاء کی تجارت کو کسی قدر فروغ ہوا تو الاسکندریة میں بھی ازسرِنو زندگی کے آثار پیدا ہوگئے ۔

مآخذ: (۱) الاسکندریة کی قرونِ وسطیٰ کی تاریخ سے متعلق سواد بہت سی تالیفات میں موجود ہے؛ چنانچہ مصر کی ہر بڑی عربی تاریخ میں اس پر کچھ نہ کچھ لکھا گیا ہے: دیکھیے مقالہ مصر ۔ جن تصانیف کا خاص طور پر ذکر ضروری ہے وہ یہ ہیں: (۱) ابن عبدالحکم [: فتوح مصر و المغرب] (طبع Masse، قاهرة ۱۹۱۴ء؛ طبع Torrey ابھی تیار کی جا رہی ہے)؛ (۲) المسعودی: مروج الذهب (قاهرة ۱۳۰۳ھ، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء)؛ (۳) Bibliotheca Geographorum Arabicorum، ج ۱ تا ۸؛ (۴) الادریسی، طبع ڈوزی و د خویه (لائڈن ۱۸۶۶ء)؛ (۵) ابن جُبیر، سلسلهٔ یادگار گب، ۵؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان؛ (۷) عبداللطیف: کتاب الافادة و الاعتبار وغیرہ (طبع White، آکسفورڈ ۱۸۰۰ء؛ قاهرة ۱۲۸۶ھ؛ ترجمه و شرحه د ساسی de Sacy، پیرس ۱۸۱۰ء)؛ (۸) المقریزی: الخطط و الآثار؛ (۹) ابن

ایاس: بدائع الزهور فی وقائع الدهور؛ عیسائی مصنفین میں: (۱۰) Severus، طبع Evetts اور طبع Seybold [illegible] ابن المقفع؛ اور (۱۱) المکین Elmacin، در Lugd. Bat. ۱۶۲۵ء، جو ایسے حقائق بیان کرتے ہیں جو اور جگہ نہیں پائے جاتے؛ (۱۲) Tudela کے بنیامین Benjamin (متعدد طبعات) کا بیان اگرچہ مختصر ہے لیکن بہت اہم ہے۔ یورپی سیاحوں اور حاجیوں میں جو مغربی زائرین میں تھے: (۱۳) Arculfus (۶۷۰ء)؛ (۱۴) Bernard the Wise (۸۷۰ء)؛ اور (۱۵) Ludolf von Suchem (۱۳۵۰ء) کے بیان شامل ہیں اور سب Palestine Pilgrims' Text Society's Series میں چھپے ہیں؛ (۱۶) M. Baumgarten (۱۵۰۷ء) در Churchill، Travels؛ (۱۷) Leo Africanus (۱۵۱۷ء)، Hakluyt Soc.، ص ۹۰ تا ۹۳؛ (۱۸) Hakluyt: Voyages، ج ۵، میں متعدد سفرنامے جو سولھویں صدی سے متعلق ہیں؛ (۱۹) Sanday (۱۶۱۰ء)؛ (۲۰) Blount (۱۶۳۴ء) در Purker کے حالات سیاحت؛ (۲۱) Maillet (۱۶۹۲ء)؛ (۲۲) Pococke (۱۷۳۷ء)؛ (۲۳) Volney (۱۷۸۳ء) وغیرہ۔ جدید تصانیف: (۲۴) *Description de l'Egypte.* *État Moderne*، ۲/۲، ۷۲۰ ببعد، اس میں ۱۸۰۰ء میں الاسکندریۃ کا مکمل بیان ہے؛ (۲۵) Planches، ص ۸۳ تا ۹۹، نقشہ ۱؛ ۱۸۰۰ء، مناظر اور خاکے؛ نیز (۲۶) *Antiquités*، ج ۲؛ (۲۷) T. D. Néroutsos: *L'ancienne Alexandrie* (پیرس ۱۸۸۸ء؛ مع نقشہ)؛ (۲۸) A. J. Butler: *Arab conquest of Egypt* (آکسفورڈ ۱۹۰۲ء)، ص ۳۶۸ ببعد، اس میں فتح کے وقت کے الاسکندریۃ کا مکمل اور محتاط بیان ہے اور بعد کے عہد پر بھی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے؛ (۲۹) الاسکندریۃ کا نقشہ، از R. Blomfield، در *Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie*، عدد ۸، ۱۹۰۵ء؛ رہنما کتابیں: از (۳۰) Murray و Baedeker؛ (۳۱) Heyd: *Geschichte des Levante-* *handels* [illegible] الاسکندریۃ [illegible] مصر [illegible] الارض [illegible] من [illegible] فی [illegible] الخطط الجدیدۃ [illegible] حصہ [illegible]۔

(RHUVON GUEST)

الاَسْکَنْدَرُوْنَۃ: اسکندرونۃ (دیکھیے اِسْکَنْدَرُوْن)؛ تاج العروس (۳: ۲۸۰) کے مطابق الاسکندریۃ سولہ مختلف شہروں کا نام تھا جو اسکندر اعظم کے نام سے منسوب تھے۔ ان سولہ مقامات میں بلخ کے شہر اور مذکورۂ بالا دو شہر بھی شامل ہیں۔

(RHUVEN GUEST)

اُسْکُوب: (سربی زبان میں Skoplye) قدیم ترکی ولایت قوصوہ (سربی میں Kosovo) کا دارالحکومت اور اب یوگوسلاویا کی حکومت میں Vardar banat (وردر بنات) کا صدر مقام۔ یہ شہر سطح سمندر سے ۹۰۰ فٹ کی بلندی پر ایک سرسبز و شاداب وادی کے وسط میں واقع ہے، جو چاروں طرف برف پوش پہاڑوں سے گھری ہوئی ہے اور دریائے وردر کے دونوں کناروں پر آباد ہے۔ ۱۹۳۱ء میں اس کی آبادی چونسٹھ ہزار آٹھ سو سات (۱۹۲۱ء میں صرف بیس ہزار دو سو انچاس) تھی، جس میں کوئی ایک تہائی سے زیادہ مسلمان ہیں۔ دریا کے بائیں کنارے پر شہر کے قدیم محلے آباد ہیں (یعنی قلعہ اور ترکی محلہ وغیرہ)۔ دائیں کنارے موجودہ طرز کی عمارتیں اور ریلوے سٹیشن ہے۔ اسکوب میں آٹھ ہزار نو سو اٹھاون گھر، پندرہ مسجدیں، چھے سربی راسخ العقیدہ (Serbian Orthodox) اور ایک رومن کیتھولک گرجا ہے۔ خاص مسلمانوں کی عمارتوں میں ہم حسب ذیل کے نام لے سکتے ہیں: (۱) مجلس علماء (یعنی فقہاء کا مدرسہ، جو عموماً ''علماء مجلس'' کہلاتا ہے)؛ (۲) ''وقوف معارف'' کونسل (Vakufsko-mearifsko veće) (قب ۱: ۷۹۰

بوسنہ)؛ (۳) عدالۃ العالیۃ الشرعیۃ (جہاں شرعی فیصلوں کا مرافعہ ہوتا ہے)؛ (۴) مسلمان طلبہ کے لیے ایک سرکاری ثانوی سکول، بنام ویلکا مدرسہ قرالیہ الکساندرا (Velikamedressa Kralya Aleksandra I)، جہاں مروّجہ علوم کے علاوہ دینیات، عربی اور ترکی زبان کی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔ اپنے شاندار محلِّ وقوع کی بنا پر اسکوب معاشی اور ثقافی اعتبار سے جنوبی سربیا کا مرکز بن گیا ہے۔

ماضی میں بھی اس شہر کی بڑی اہمیّت تھی۔ ابتدائی عہد میں اِلیری (Illyrian) نوآبادی کی حیثیت سے اس کا نام اسکوپی (Scupi) تھا۔ پھر بعد میں اسے رومن حکومت کے صوبۂ دردانیا کا دارالحکومت بنا دیا گیا۔ پہلے یہ دریا کے اوپر دو میل اوپر کو آباد تھا، جہاں اب موضع زلوکوشانی Zlokućani ہے (یعنی موجودہ Skoplye سے شمال مغرب کی طرف)، لیکن ۵۱۸ء میں جو زلزلہ آیا اس سے تمام شہر بالکل برباد ہو گیا۔

سر آرتھر ایونز Sir Arthur Evans نے خیال ظاہر کیا ہے کہ قدیم شہر کے قرب و جوار ہی میں موجودہ اسکوب Skoplye کے محلِّ وقوع پر شہنشاہ یوستنیانوس Justinian (۵۲۷ تا ۵۶۵ء) نے شہر بسا کر اس کا نام یوستنیانا پریما Justiniana Prima رکھا، لیکن یہ نیا نام باقی نہ رہ سکا۔ برخلاف اس کے W. Tomaschek نے زیادہ قرینِ قیاس یہ بات بتائی ہے کہ یوستنیانا پریما کی تعمیر موجودہ اسکوب سے شمال کی طرف خاصے فاصلے پر کی گئی تھی۔ پروفیسر N. Vulić نے بھی اوّل یہی رائے اختیار کی تھی (*Où était Justiniana Prima?*، در *Le Musée Blge*، ۳۲ (۱۹۲۸ء): ۶۵ تا ۷۱)، لیکن اب وہ ایونز Evans کا ہمخیال ہو گیا ہے۔

ساتویں صدی میلادی کے اواخر میں اس بستی پر صقالبہ کا قبضہ ہو گیا۔ پھر بعد کی صدیوں میں اسکوپیا Skopia (اس شہر کا بوزنطی نام بھی ہے اور اسی لیے ادریسی نے نقشۂ زمین میں، جو ۱۱۵۴ء میں مکمل ہوا تھا، اسے اسکوپیا ہی کے نام سے ظاہر کیا ہے [طبع K. Miller، Stüttgart ۱۹۲۸ء] زیادہ تر بوزنطیوں کے قبضے میں رہا۔ ان طویل و مسلسل وقفوں کے ماسوا کہ جب اس پر بلغاروی (Jireček، ۱: ۲۱۱، ۲۲۲) یا سربی (وہی کتاب، ۱: ۲۰۰) متصرف رہے۔

۱۲۸۲ء کے قریب سکوپلی Skoplye مستقل طور پر بوزنطیوں کے ہاتھ سے نکل کر سربیوں کے قبضے میں چلا گیا (کتاب مذکور، ۱: ۲۳۵) اور ازمنۂ وسطی میں سربی بادشاہوں اور شہنشاہوں کا دلپسند مسکن بنا رہا۔ اسی جگہ عظیم و طاقتور بادشاہ دوشان Dusan نے پہلے سربی شہنشاہ کی حیثیت سے باضابطہ اور تمام رسوم و آداب کے ساتھ تاج پہنا (۱۳۴۶ء)۔ اس مرتبہ سکوپلی Skoplye پر سربیوں کی حکومت ایک سو دس برس تک رہی، یعنی ۱۲۸۲ سے ۱۳۹۲ء تک۔ یہی زمانہ ہے جسے اس شہر کی تاریخ کا عہدِ زرّیں کہا جا سکتا ہے، خصوصاً ۱۳۷۱ء تک کا وقت۔

میدان بلیک برڈ black bird، جو سربی زبان میں قوصوہ پولیہ (kosova polye) [ترکی: قوصوہ] کہلاتا ہے، کے معرکے کے بعد ۱۳۸۹ء میں سکوپلی کو عثمانی ترکوں نے خاص اہمیّت دی اور سلطان بایزید اوّل کے ابتدائی عہد میں انھوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔ قدیم عثمانی وقائع نگاروں نے مثلاً اُرُج بن عادل، ص ۲۶؛ عاشق پاشازادہ، طبع Giese، ص ۵۸، [مطبوعۂ استانبول، ص ۶۴]؛ نشری۔ نولدیکہ Nöldeke، در *ZDMG*، ۱۵: ۳۳۳؛ اسی طرح گمنام مصنف، طبع Giese، ص ۲۷ (لیکن صرف حصۂ تبصرہ و تنقید میں، تہذا ترجمے میں یہ چیز نہیں)۔ اسکوب کے پہلے فاتح اور حاکم کی حیثیت سے پاشا یگت (Yiyit=Yigit) بیگ نام

لیا گیا ہے، جو ''اسحٰق بیگ کا اتالیق (اسحٰق بیگ افندی سی) اور اس کے والد کی طرح تھا'' ۔ اس فتح کی اصل تاریخ ان وقائع نگاروں میں سے کسی نے نہیں دی، مگر یہ اس زمانے کے ایک سربی کتبے میں موجود ہے، یعنی ۶ جنوری ۱۳۹۲ء (Lj. Stojanović: *Stari srpski zapisi*، ۱ (بلغراد ۱۹۰۲ء) : ۵۰، ع شمارہ ۷۷)، لیکن اولیا چلبی (۵ : ۵۵۳) نے بیان کیا ہے کہ یہ شہر اورنوس بیگ Ewrenos Beg نے فتح کیا تھا ۔ اس کے برعکس شمس الدین سامی کا کہنا ہے (قاموس الاعلام، ۱۸۸۹ء، ۲ : ۹۳۲ تا ۹۳۳) کہ وہ ترکی فاتح جس کے ہاتھ پر ۷۹۲ھ میں (جس کی ابتداء ۲۰ دسمبر ۱۳۸۹ء سے ہوئی) اسکوبلی فتح ہوا تیمور طاش پاشا تھا [اور پہلا حاکم پاشا یگیت]، لیکن سامی نے کوئی حوالہ نہیں دیا ۔ علی جواد نے بھی (تاریخ و جغرافیا لغاتی، ۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۵ء، ۱ : ۸۷) تیمور طاش پاشا ہی کا نام دیا ہے، لیکن اس کا ماخذ بھی بظاہر قاموس الاعلام ہی ہے ۔ اسکوب پر قبضہ ہونے کے بعد وہاں ترکی نوآبادی فوراً قائم کر دی گئی (Hammer، در *GOR*، طبع ثانی، ۱ : ۱۸۳) اور کچھ مدت تک یہ شہر ادرنہ سے دوسرے درجے پر عثمانلی سلاطین کی ثانوی قیامگاہ بنا رہا (قب مثلاً اولیا چلبی، ۵ : ۵۵۳) ۔ اسکوب ہی شمالی ممالک کی مزید فتوحات کے لیے عثمانلیوں کا مرکز تھا اور یہیں سے ان کے حکام ان کے مسیحی باجگزاروں کو قابو میں رکھتے تھے (Jireček، ۱ : ۹۷) ۔ امتداد زمانہ کے ساتھ یہاں تجارت میں بھی سرگرمی پیدا ہوگئی، جس میں راغوسہ Ragusa کے باشندوں کا نمایاں حصہ تھا ۔ تعمیر کے کام نے بھی خاصی ترقی کی، جس میں زیادہ تر توجہ مسجدیں، مدرسے اور حمام وغیرہ بنانے پر مرکوز رہی ۔ سب سے بڑی اور سب سے زیادہ شاندار مساجد کی تعمیر کا سلسلہ پندرھویں صدی میں شروع ہوا (مسجد سلطان مراد، تعمیر ۸۴۰ھ/ ۱۴۳۶ - ۱۴۳۷ء؛ مسجد اسحٰق بیگ (الاڈژہ Aladža)، تعمیر ۸۴۲ھ/ ۱۴۳۸ - ۱۴۳۹ء؛ مسجد عیسٰی بیگ، تعمیر ۸۸۰ھ/ ۱۴۷۵ - ۱۴۷۶ء؛ مسجد قوجہ مصطفٰی، تعمیر ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء؛ مسجد کُرلو [قارلو؟] زادہ (''بورملی زادہ'')، تعمیر ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۵ء (یہ مسجد ۱۹۲۵ء میں منہدم ہو گئی) اور سولھویں صدی میلادی کی ابتداء میں مسجد یحیی پاشا کی تعمیر ہوئی (۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲ - ۱۵۰۳ء) ۔ اسکوب کے بعض مدارس نے شروع ہی سے بہت شہرت حاصل کر لی تھی۔

سولھویں اور سترھویں صدی میں بھی اسکوب نے ترکی شاعری اور علم و ادب کے ارتقاء میں بہت حصہ لیا ۔ اس بات کا اندازہ حسب ذیل معروف ناموں سے ہو سکتا ہے (۱) عطاء، شاعر، م ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳ - ۱۵۲۴ء (گب Gibb، در *HOP*، ۲ : ۱۹۱، حاشیہ ۳)؛ (۲) اسحٰق چلبی (اسکوبی)، غزل گو شاعر اور عالم، م ۹۴۹ھ/ ۱۵۴۲ - ۱۵۴۳ء (Gibb، ۳ : ۴۰ تا ۴۵)؛ (۳) عاشق چلبی (پیر محمد)، شعراء کا تذکرہ نویس اور خود شاعر، م ۹۷۹ھ/ ۱۵۷۱ - ۱۵۷۲ء (گب، ۳ : ۷ تا ۸ و ۱۶۲، حاشیہ ۴؛ قب نیز اولیاء، ۵ : ۵۶۰)؛ (۴) ویسی (اویس بن محمد) اپنے وقت کا ایک بہترین انشاء پرداز، ۱۰۳۷ھ میں اسکوب کے قاضی کے عہدے پر فائز تھا کہ ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷ - ۱۶۲۸ء میں وفات پائی (Gibb، ۳ : ۲۰۸ تا ۲۱۸؛ اولیاء، ۵ : ۵۶۰)؛ (۵) نوعی زادہ عطائی، مشہور شاعر، جس نے طاش کوپرو زادہ کی تالیف الشقائق النعمانیۃ کی تکمیل کی، اس کا آخری عہدہ قضا اسکوب میں تھا، م ۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۴ - ۱۶۳۵ء (گب، ۳ : ۲۳۲ تا ۲۳۴)؛ بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۹۵ تا ۹۶؛ بابنگر Babinger، در *GOW*، ص ۱۷۱ تا ۱۷۲۔

سولھویں اور سترھویں صدی میلادی کے مغربی سیّاح (مثلاً F. Petančić [۱۵۰۲ء]، نامعلوم اطالوی [۱۵۵۹ء]، M. Bizzi [۱۶۱۳ء]، Dr. Brown [۱۶۶۹ء]) بیان کرتے ہیں کہ سکوپلی Skoplje ایک بڑا اور خوبصورت شہر ہے۔ سترھویں صدی میلادی کے دو ترکی بیانوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک حاجی خلیفہ (م نواح ۱۶۳۸ء) کا ہے، جس نے اُسکوب کی، جو اسی نام کی سنجق کا صدر مقام تھا، محض یہی تعریف نہیں کی کہ وہ ایک خوبصورت شہر تھا بلکہ ایک گھنٹہ گھر کا بھی ذکر کیا ہے جو کفار کے زمانے سے چلا آتا تھا اور تمام مسیحی دنیا میں سب سے بڑا تھا۔ دوسرا بیان اولیا چلبی کا ہے جو اس سے کچھ مدت بعد کا ہے اور باوجود اپنی مبالغہ آمیزی کے اس شہر کا بہترین بیان ہے۔ جب وہ اُسکوب گیا (۱۶۶۱ء) تو اس وقت شہر میں ستّر محلے، دس ہزار ساٹھ کے قریب مضبوط اور پختہ مکان، جن میں بعض مشہور و معروف سرائیں شامل تھیں، دو ہزار ایک سو پچاس عمدہ بنی ہوئی دکانیں، ایک سو بیس بڑی اور چھوٹی مسجدیں (پینتالیس مسجدوں میں جمعہ ہوتا تھا)، متعدّد گرجے اور صومعے، بیس خانقاہیں، ایک سو دس فوارے وغیرہ تھے۔ کاروبار، تجارت اور صنعت و حرفت کی گرم بازاری تھی اور امن و سکون اس درجہ مستحکم تھا کہ صرف تین سو نفر کی قلعہ نشین فوج کافی سمجھی جاتی تھی۔

لیکن اس صدی کے آخر میں آسٹروی جنرل پکولومینی Piccolomini نے باغی سربیوں کی مدد سے ڈینیوب Danube اور ساوے Sava کو پار کر کے ضام وُوْدر پر حملہ کر دیا اور اُسکوب میں قتل و غارت کا بازار گرم کر کے ۲۶ - ۲۷ اکتوبر ۱۶۸۹ء کو اسے جلا کر راکھ کا ڈھیر بنا دیا (قب M. Kostić، در *Južna Srbija*، ۱ (۱۹۲۲ء): ۱۲۱ تا ۱۲۸)۔

اٹھارھویں صدی میں اس علاقے میں طاعون کا زور ہوا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ اس صدی کے ختم ہونے تک یہاں کی آبادی صرف چھے ہزار رہ گئی۔

پھر جب انیسویں صدی شروع ہوئی تو اُسکوب میں بڑی سرعت کے ساتھ جان پڑنے لگی اور قرب و جوار کے علاقوں سے لوگ آ آ کر یہاں آباد ہونے لگے۔ عمر پاشا لٹس Latas کی اصلاحات کی بدولت ۱۸۳۰ء کے بعد سے اس پورے علاقے میں امن و امان اور نظم و ضبط کا دور دورہ ہو گیا اور تجارت نے بھی ایک بار پھر فروغ پایا۔ ۱۸۷۵ء کے بعد سے جب مسلمان مہاجر سربیا اور بوسنہ سے آنے لگے تو اُسکوب کی آبادی میں معتدبہ اضافہ ہو گیا۔ ۱۸۷۳ء میں آمد و رفت کے لیے ایک ریلوے لائن کھل گئی، جو اُسکوب ہوتی ہوئی سلونیکا اور مِترویچہ Mitrovica کے درمیان چلتی تھی۔ اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں ولایت کا دارالحکومت بھی پرِشتینہ Pristina سے اُسکوب میں منتقل کر دیا گیا۔ ۱۸۸۸ء میں ایک اور ریلوے لائن قائم کی گئی، جو بلغراد نیش سکوپلی (سالونیکا) کے درمیان چلتی تھی اور جس کی وجہ سے اس شہر کا تعلق براہ راست سربیا اور وسطی یورپ سے ہو گیا۔ انیسویں صدی کے اواخر تک اُسکوب میں مکانوں کی تعداد چار ہزار چار سو چوہتر اور باشندوں کی بتّیس ہزار تک پہنچ چکی تھی (سترہ ہزار مسلمان، چودہ ہزار دو سو عیسائی اور آٹھ سو یہودی) [۱۹۵۳ء کی مردم شماری کے مطابق اُسکوب کی، جو اب یوگوسلاویا کے صوبۂ میسڈونیا Macedonia کا صدر مقام ہے، آبادی ۱۲۲،۳۲ تھی]۔

۱۹۱۲ء کی جنگ بلقان کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُسکوب میں ترکوں کا پانسو بیس برس پرانا دَورِ حکومت ختم ہو گیا۔ ۱۹۱۸ء میں یہ شہر باقاعدہ طور پر یوگوسلاویا کے قبضے میں آ گیا۔ اس زمانے

سے اس کے باشندوں کی آبادی دگنی ہو گئی ہے اور شہر نے ہر میدان میں ترقی کی ہے (یونیورسٹی کی کلیۂ فلسفہ، سکوپلی کی سائنٹیفک سوسائٹی، جس کا ایک مجلہ، بنام *Glasnik sokopskog naučnog društva,* [*Bulletin de la société scientifique de Skoplje*] بھی ہے، جنوبی سربیا کا ایک عجائب گھر، قومی تھیٹر اور ادارۂ حفظان صحت وغیرہ قائم ہو گئے).

مآخذ: علاوہ ان کے جو متن میں مذکور ہیں، (۱) A.J. Evans: *Antiquarian Researches in Illyricum*، حصہ ۳ و ۴ (= *Archaeologia*، ج ۴۹)، ویسٹ منسٹر ۱۸۸۵ء، ص ۹۷ تا ۱۰۲ (مع سکوپیا۔ سکوپی کے نقشے کے)؛ (۲) Pauly-Wissowa، در *R E*، بذیل مادہ Scupi، شٹٹگارٹ Stuttgart ۱۹۲۱ء؛ (۳) Jireček (در سربی ترجمہ از Radonić): *Istorija Srba*، ج ۱، بلغراد ۱۹۲۲ء؛ (۴) حاجی خلیفہ: *Rumeli und Bosna*، ترجمہ از ہامر J. v. Hammer، ویانا Vienna ۱۸۱۲ء، ص ۹۵؛ (۵) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ج ۵، قسطنطینیہ ۱۳۱۵ھ، ص ۵۵۳ تا ۵۶۲؛ (۶) St. Novaković: *Srbi i Turci XIV i XV veka*، بلغراد ۱۸۹۳ء، ص ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ (۷) وہی مصنف: *Balkanska, pitanja...*، بلغراد ۱۹۰۶ء، ص ۱۲ تا ۴۹، اور خصوصاً ص ۷۴ تا ۸۵؛ (۸) E. J. W. Gibb: *History of Ottoman Poetry*، ج ۱ تا ۶، لنڈن ۱۹۰۰ء تا ۱۹۰۹ء؛ (۹) K. N. Kostić: *Naši novi gradovi na Jugu*، بلغراد ۱۹۲۲ء، ص ۱۲ تا ۲۰؛ (۱۰) R. M. Grujić: *Skoplje u prošlosti*، در *Južna Srbija*، ۱ (۱۹۲۲ء): ۱ تا ۱۱، ۴۰ تا ۴۹، ۸۱ تا ۹۱؛ (۱۱) وہی مصنف: *Skoplje als Kulturzentrum Südserbiens*، در مجلہ *Slavische Rundschau*، ۱ (پراگ ۱۹۲۹ء): ۲۳۳ تا ۲۴۵؛ (۱۲) Gl. Elezović: *Turski spomenici u Skoplju*، در *Glasnik skopskog naučnog društva*، ۱: ۱۳۵ تا ۱۶۷، ۲۹۷ تا ۳۴۷ و ۵: ۲۳۲ تا ۲۶۱ و ۷: ۸، ۱۷۷ تا ۱۹۹ (یہ کتاب احتیاط کے ساتھ کام میں لائی جائے)؛ (۱۳) V. Radovanović، در *Narodna enciklopedija*، ۴ (زغرب Zagreb ۱۹۲۹ء): ۱۵۶ تا ۱۶۰؛ (۱۴) Jov. Hadži Vasiljević: *Skoplje i njegova okolina*، بلغراد ۱۹۳۰ء، ص ۱۳ تا ۸۰ (مع تصاویر اور نقشۂ شہر، لیکن غیر جانبدارانہ نہیں)؛ (۱۵) *Almanah kraljevine Jugoslavije*، زغرب Zagreb بعد از ۱۹۳۰ء، ۲: ۳۲۵ تا ۳۲۶.

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

اُسْکُودار: آبنائے باسفورس کے ایشیائی ساحل پر اور بلغورلو Bulghurlu پہاڑی کے دامن میں ترکی قسطنطینیۃ کا سب سے قدیم اور سب سے بڑا محلّہ؛ اسی مقام پر ایشیائی ساحل مغرب کی طرف کو سب سے زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ قِز قلہ سی (Tower of Leander) اس کے بالمقابل ہے۔ پرانے زمانے میں بھی ایک چھوٹا سا شہر کریسوپولیس Chrysopolis آباد تھا (جس کا تذکرہ زینوفون Xenophon کی کتاب *Anabasis*، ج ۹، باب ۶: ص ۳۸، میں بھی موجود ہے۔ اس وقت یہ اس سے بھی پرانی نوآبادی خلقدونیہ Chalcedon کی بیرونی بستی تھی، جو آج کل قاضی کوی کہلاتی ہے)۔ بوزنطی سلطنت کے آخری ایام میں اس کا نام سقوطری مشہور ہو گیا تھا (قب Phrantzes، بون Bonn ۱۸۳۸ء، ص ۱۱۱: ὅπου τὰ νῦν Σκούταρι ὀνομάζεται (πρότερον δὲ Χρυσόπολις)۔ یہ بات یقینی نہیں کہ آیا یہ نیا نام فوج کے سپر بردار دستے کے نام سے مشتق ہے جو شہنشاہ ویلنز Valens کے زمانے میں وہاں متعین تھا (قب Cuinet و G. Young: *Constantinople*، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۳)۔ براہ راست اس اشتقاق کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کمننوی Comnenoi کے زمانے میں یہاں ایک محل تھا، جو Scutarion کہلاتا تھا (Cuinet)۔ اس کے ساتھ ہی ترکی لفظ اُسکُودار بھی ایک معروف لغوی معنی رکھتا ہے، جیسے کہ فارسی لفظ اُسکُدار (جیسے

اسکدار بھی لکھتے ہیں) کا مفہوم ڈاک کی چوکی (عربی: برید) ہے۔ اپنے جغرافی محل وقوع کی بنا پر اسکودار در سعادت دارالحکومت کی طرف سے سلطنت کے تمام ایشیائی علاقوں میں بھیجی جانے والی چھوٹی بڑی مہموں کے لیے بنگاہ کا کام دینے لگا (قب F. Taeschner : *Das anatolische Wegenetz*، لائپزگ ۱۹۲۴ء و ۱۹۲۶ء)؛ چنانچہ بیرونی بستی کے جنوب میں اس وسیع میدان کے اندر جہاں شہر کا وہ حصہ واقع ہے جو اب حیدر پاشا کہلاتا ہے عموماً بڑی بڑی فوجیں خیمہ زن رہتی تھیں۔ اس کے علاوہ بھی اولیا چلبی نے اسکودار [کے نام] کی ایک اور توجیہ بھی کی ہے (یعنی اسکی دار [= پرانا گھر])۔

تاریخی مآخذ سے یہ پتا نہیں چلتا کہ عثمانلی ترکوں نے اسکودار کو کس طرح فتح کیا تھا، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ یہ اورخان کے عہد میں مفتوح ہوا — یا تو ازنیق کی فتح (۱۳۳۱ء) کے فوراً بعد، جب کہ قوجہ ایلی [رک بآن] کے دوسرے علاقے فتح ہوئے (قب Nicephoros Gregoras، طبع Bonn، ۱۸۳۰ء، ۳ : ۵۰۸م) یا پھر بادشاہ اندرونیقوس Andronicos کی موت کے بعد (۱۳۴۱ء، قب Phrantzes، ص ۴۱)۔ قدیم عثمانلی وقائع میں پہلی مرتبہ اس کا تذکرہ [سلطان] محمد اول کے زمانے میں ملتا ہے، لیکن مقامی روایتیں، جنھیں اولیا چلبی نے بیان کیا ہے، اسکودار کا ان مختلف مہموں سے گہرا تعلق بتاتی ہیں جو سید بطال غازی کی قیادت میں قسطنطینیہ کے خلاف جاتی رہیں۔

ترکوں کے زمانے میں سقوطری دارالحکومت کا اس سے بھی زیادہ بنیادی حصہ بن گیا جتنا کہ بظاہر بوزنطی دور میں رہا تھا، گو اولیا چلبی کے بیان کے مطابق اس کی مکمل آباد کاری (سلطان) سلیمان اول کے زمانے میں ہوئی۔ اس کی ایک بڑی وجہ غالباً یہ بھی کہ یہاں درویشوں کے متعدد حلقے اور ان کے تکیے قائم ہوگئے تھے اور اس طرح یہ دارالخلافہ کی متصوفانہ زندگی کا ایک اہم مرکز بن گیا تھا۔ ان میں معروف ترین شیخ محمود (سترھویں صدی کے شروع میں گزرے ہیں) کے ''ہدائیہ تکیہ'' اور ''رفاعیہ تکیہ'' تھے۔ اس کے علاوہ سقوطری میں متعدد قابل دید مساجد ہیں، جن میں سب سے بڑی شاہی بیگمات کی تعمیر کردہ ہیں۔ سب سے زیادہ قابل ذکر یہ ہیں: (۱) مہر و ماہ جامع یا اسکلہ جامع، جو ۹۵۴ھ / ۱۵۴۷ء میں تعمیر ہوئی اور بڑی بندرگاہ کے مقابل واقع ہے؛ (۲) اسکی والدہ جامع، ذرا زیادہ جنوب کی طرف، جو ۹۹۱ھ / ۱۵۸۳ء میں مکمل ہوئی؛ (۳) چینی لی جامع، جنوب مشرقی کونے پر، جو ۱۰۵۰ھ / ۱۶۴۰ء میں مکمل ہوئی اور (۴) ینگی والدہ جامع، جو ۱۱۲۰ھ / ۱۷۰۸ء میں تیار ہوئی؛ (۵) سلیمیہ جامع، اس کی بنا [سلطان] سلیم ثالث نے رکھی تھی اور ان عمارتوں میں سے ہے جو اس سلطان نے اپنی نئی فوج موسومہ بہ نظام جدید کے قیام کے لیے تعمیر کی تھیں۔ آخر میں یہ بیرونی بستی اس بڑے قبرستان کی وجہ سے بھی مشہور ہے جو اس کے مشرقی جانب پھیلا ہوا ہے۔

محکمۂ قضا کے مختلف مدارج میں اسکودار کا ملّا غلطہ اور ایوب کے ملّاؤں کا ہم مرتبہ تھا اور یہ سب قضاۃ کے اعلٰی طبقے میں سب سے نیچے کے درجے میں شمار ہوتے تھے (دوسان d'Ohsson : *Tableau*، ۲ : ۲۷۱)۔ نظم و نسق کے اعتبار سے سقوطری عرصۂ دراز سے استانبول ہی کا ایک حصہ سمجھا جاتا رہا ہے (Cuinet)۔ جمہوریۂ ترکیہ کی جدید انتظامی تقسیم میں یہ ولایت استانبول کی ایک قضا ہے (دولت سالنامہ سی، براے ۱۹۲۶ء، ص ۶۱۲- اس سالنامے کے ص ۶۲۵ پر سقوطری کی آبادی ایک لاکھ پچپن ہزار بانوے دکھائی گئی ہے)۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۶۳

ببعد؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۴۰۳ ببعد؛ (۳) حافظ حسین الایوانسرائی: حدیقۃ الجوامع، قسطنطینیہ ۱۲۸۱ھ، ۲: ۱۸۰ ببعد؛ (۴) J. von Hammer: Constantinopolis und der Bosporus، پستھ Pesth ۱۸۲۲ء، ۲: ۳۱۱ ببعد؛ (۵) V. Cuinet: La Turquie d'Asie، پیرس ۱۸۹۴ء، ۴: ۶۱۵ ببعد.

[J. H. KRAMERS]

* اِسکی: ترکی میں بمعنی پرانا قدیم — یہ لفظ مقامات کے ناموں میں اکثر پایا جاتا ہے، مثلاً اسکی شہر (پرانا شہر) اور اسکی حصار (پرانا قلعہ) ۔ یہ مؤخرالذکر نام علاوہ اور جگہوں کے قدیم ڈکیبرہ Dakibyra (دیکھیے Tomaschek، در Sitz.-Ber. der Wiener Akad.، ۱۸۹۱ء، ۸: ۹) اور لاوڈیشیا Laodicea اور لائکسم Lycum (دیکھیے Denizli، ۱: ۹۳۹) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے ۔ ایک بہت عام دستور کی پیروی کرتے ہوئے ترک بالعموم قدیم ویران شہروں کی جائے وقوع کو کسی قریب کے بڑے شہر کے نام سے اداۃ سابقہ "اسکی" بڑھا کر موسوم کر دیتے ہیں جیسے اسکی شام "قدیم دمشق"، یعنی بصری [رک بآں]؛ اسکی موصل، یعنی قدیم شہر بلد (دیکھیے لسٹرینج Le Strange، Eastern Caliphate، ص ۹۹)؛ اسکی بغداد کے لیے دیکھیے [آ، لائڈن، طبع اول]، ۱: ۵۶۳ الف اور ۵۶۹ ب [و مقالۂ بغداد].

* اِسکی شہر: (موجودہ ہجے Eskişehir) وسطی اناطولیہ کے مغربی حصے کا ایک شہر؛ عرض بلد شمالی ۳۹ درجہ ۴۷ دقیقہ؛ طول بلد شرقی ۳۰ درجہ ۳۴ دقیقہ؛ بلندی (ریلوے سٹیشن پر) ۷۹۲ ملی میٹر (= ۲۵۹۷ فٹ) ہے (دریاے پورسک پر جو سکریا کا معاون ہے) ۸۰۰ ملی میٹر (= ۲۶۵۷ فٹ) تک؛ یہ ایک ولایت کا، جس کی آبادی ۳۸۹۱۲۹ ہے، صدر مقام ہے ۔ اس کے ضلع کی آبادی ۷۷۰۶۵، اور خود شہر کی آبادی ۶۰۳۲۵ ہے (یہ اعداد و شمار ۱۹۳۵ء کے ہیں) ۔ اسکی شہر اپنے گرم چشموں کی وجہ سے مشہور ہے اور اس کے قریب "میرشام" بھی پایا جاتا ہے اور اس کا وجود اس کی شہرت میں اضافہ کرتا ہے (دیکھیے Reinhardt، در Pet. Mitt.، ۱۹۱۱ء، ۲: ۲۰۵ ببعد)؛ اس کی اہمیت اس لیے بھی ہے کہ یہ استانبول سے انقرہ اور استانبول سے قونیہ ریلوے کا مقام اتصال (junction) ہے ۔

اسکی شہر نے قدیم ڈوری لیون (جسے عرب دُرَوْلِیَة کہتے تھے) کی جگہ لی ہے، جو موجودہ شہر اووق کے شمال میں تین کیلومیٹر کے فاصلے پر تھا ۔ بوزنطی زمانے میں ڈوری لیون کا وسیع میدان وہ مقام تھا جہاں قیصر کے لشکر عرب اور سلجوق ترک کے خلاف جنگ کرنے کے لیے اپنے مشرقی غزوات کے زمانے میں جمع ہوتے تھے (قب ابن خُرداذبہ، ص ۱۰۹) ۔ سال ۸۹ھ/ ۷۰۸ء میں العباس بن الولید نے ڈوری لیون کو فتح کیا (الطبری، ۲: ۱۱۹۷؛ قب Theophanes، ۱: ۳۷۶، طبع دبوئر de Boer)؛ اور حسن بن قحطبہ بڑھتا ہوا اس جگہ تک ۱۶۲ھ/ ۷۷۸ء میں جا پہنچا تھا (الطبری، ۳: ۴۹۳؛ تھیوفینیز، ۱: ۴۵۲) ۔ یکم جولائی ۱۰۹۷ء کو صلیبی محاربین نے ڈوری لیون کے قریب لڑائی جیت لی، جس سے وہ اس قابل ہو گئے کہ روم ۔ سلجوق مملکت (قونیہ) کے اندر بڑھ سکیں؛ لیکن صلیبیوں نے کونارڈ Conard سوم کی قیادت میں ۲۶ اکتوبر ۱۱۴۷ء کو ایسی بری طرح شکست کھائی کہ اس علاقے میں ان کا آگے بڑھنا رک گیا ۔ ۱۱۷۵ء میں جب سلجوقیوں نے اس شہر کو برباد کر ڈالا تو قیصر مینول کامنینوس Manuel Comnenos پھر اسے کھو بیٹھا اور اس نے خانہ بدوش ترکوں کو وہاں سے پسپا کر دیا (کناموس Kinnamos، ص ۲۹۴، ۲۹۷؛ نکیتاس Niketas، ص ۲۳۶ ببعد، ۲۴۴)؛ لیکن

اس کے ایک ہی سال بعد (قلیج آرسلان دوم سے ناکام لڑائی لڑنے کے بعد) اسے اس کے استحکامات کو منہدم کرنا پڑا اور غالباً اس کے تھوڑے ہی دن بعد یہ شہر آخری طور پر سلاجقہ کے قبضے میں آ گیا۔

تیرھویں صدی میں ارطغرل اسکی شہر کے نزدیک سواغوت کے علاقے میں ''سلطان یویوگی'' (سلطان اوینو) کی مملکت کے اندر آ بسا (نشری، طبع Unat و Köymen، ۱: ۴۲)۔ علاء الدین بن فرامرز کے آغاز شوال ۶۸۸ھ/ اکتوبر ۱۲۸۹ء کے منشور میں، جو اس نے اپنے فرزند عثمان کی خاطر لکھا اور جس کی صحت میں شک ہے (فریدون، طبع دوم، ۱: ۵۶)، ''اسکی شہر'' کا علاقہ عثمان کو بطور سنجاق عطا کیا گیا (قب Leunclavius: *Hist. Mus.*، ص ۱۲۵، ۱۲۶ ببعد)۔ قلعۂ قوجہ حصار [آرک بان] کی بابت، جو اسکی شہر کے جنوب مغرب میں ہے، خیال ہے کہ یہ وہ جگہ ہے جسے عثمانیوں نے سب سے پہلے فتح کیا (قب نشری، ص ۶۳)۔

آگے چل کر ''اسکی شہر'' (لواء) انونو کی سنجاق کا، جو اناڈولو کی ایالت میں ہے، خاص مقام ہوگیا اور وہ حجاج کے راستے میں ٹھیرنے کی جگہ بن گیا۔ انیسویں صدی میں وہ ولایت بروسہ کے سنجاق کی ایک قضا کا صدر مقام بنا، اور Cuinet کے کہنے کے مطابق اس صدی کے دوران میں اس کی آبادی ۱۹۰۲۳ تھی۔ ۱۹۲۲ء کی یونانی۔ ترکی جنگ میں یہ شہر تقریباً پورے طور پر برباد کر دیا گیا، لیکن جنگ ختم ہونے کے بعد اسے صنعتی مرکز کے طور پر پھر تعمیر کیا گیا۔ یہاں ترکی میں ریلوے کی مرمت کا سب سے زیادہ اہم کارخانہ ہے۔

ایک شخص نے، جس کا نام مصطفی پاشا تھا، جامع کرشنلو تعمیر کی (۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵ء) اور یہی اس شہر کی سب سے زیادہ مشہور عمارت ہے۔ اس کے علاوہ یہاں ایک وسیع ''خان'' ہے، جسے دو حصوں (خان اور بیدستان) میں تعمیر کیا گیا ہے۔ مسجد علاءالدین کو، جو عہد سلاجقہ میں بنائی گئی تھی، پورے طور پر نئے سرے سے تعمیر کر دیا گیا ہے، لیکن اس کے منارے کے قاعدے پر جیجہ بیگ کا ایک کتبہ کھدا ہوا ہے۔ اس پر ۶۶۶ھ(؟)/ ۱۲۶۸ء کندہ ہے (*RCEA*، ۱۲ (قاہرۃ ۱۹۴۳ء): ۱۳۱، عدد ۴۵۹۶)، جس سے اس کی [تاریخ] تعمیر کا پتا چلتا ہے۔ ۱۹۲۷ء تک یہاں ایک چھوٹا سا پل موجود تھا، جو بظاہر سلجوقی دور میں بنایا گیا ہوگا۔ یہ پل سری سو کے اوپر تھا، جو پورسک میں جا گرتا ہے، لیکن اس پل کا ۱۹۵۵ء میں کچھ پتا نہیں چلتا۔ غالباً اسے اس وقت جب صناعی عمارتیں بنائی گئی ہوں گی منہدم کر دیا ہوگا۔

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa، ۵: ۱۰۷۷ ببعد (ڈوری لیون سے متعلق)؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۱۲؛ (۳) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۱۴۳ ببعد؛ (۴) محمد ادیب: مناسک الحج، ص ۲۸ ببعد؛ (۵) Ch. Texier: *Asie Mineure*، ص ۳۰۸ ببعد؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، ۲: ۹۳۸؛ (۷) *IA*، بذیل مادہ (از Besim Darkot)، جہاں مزید مآخذ مل سکتے ہیں۔

([FR. TAESCHNER] و J. H. MORDTMANN)

⊗ **اِسْلام**: مادۂ س ل م سے باب اِفعال۔ سلم کے مندرجۂ ذیل لغوی معنی قابل ذکر ہیں: (۱) ظاہری اور باطنی آلائشوں (آفات) اور عیوب سے پاک (خالص و محفوظ) ہونا؛ (۲) صلح و امان؛ (۳) سلامتی؛ (۴) اطاعت و فرماں برداری۔ سَلَم (بہ فتح لام) اور سَلْم (بہ سکون لام) کا مفہوم اسلام، اِستسلام، اِنقیاد، اِذعان، سپردگی، فرماں برداری اور اطاعت ہے (السجستانی: غریب القرآن؛ المفردات؛ لسان العرب؛ تاج؛ الاشتقاق؛ الصحاح)۔

ان میں سے خالص، پاک اور بے عیب ہونے کے معنی خاص طور پر قابل غور ہیں۔ سِلْم، سِلام

(بکسر سین) اور سلِم (بفتح سین، بکسر لام) سخت پتھر کو کہتے ہیں کیونکہ وہ نرمی کی صفت سے محفوظ (سالم) ہوتا ہے اور سَلَم (بفتح سین و لام) ببول کے مانند خاردار درخت کو کہتے ہیں، جو آفات سے محفوظ و بری (سلیم) ہوتا ہے (دیکھیے: لسان العرب؛ الاشتقاق؛ المفردات؛ الصحاح؛ غریب القرآن۔ لفظ السّلام میں بھی، جو اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ہے، ہر کمزوری سے پاک (خالص) ہونے کا مفہوم موجود ہے۔ روح المعانی میں لفظ السّلام کی تفسیر یوں مرقوم ہے: (۱) ذُوالسَّلَامَةِ مِنْ کُلِّ نَقْصٍ و آفَةٍ؛ (۲) هُوَالَّذِیْ تُرْجٰی مِنْهُ السَّلَامَةُ (۲۸ : ۶۳)؛ بقول ابن الاثیر: اَلسَّلَامُ اِسْمُ اللّٰهِ تَعَالٰی لِسَلَامَتِهٖ مِنَ الْعَیْبِ وَالنَّقْصِ (النهایة، ۲ : ۱۹۲) اور بقول امام راغب: وُصِفَ بِذٰلِکَ مِنْ حَیْثُ لَا یَلْحَقُهُ الْعُیُوْبُ وَالْاٰفَاتُ الَّتِیْ تَلْحَقُ الْخَلْقَ (المفردات، ص ۲۳۹)۔ اسی طرح سَلام بمعنی دعا ہے، کیونکہ یہ بھی آفت اور مکروہ و منکر سے پاک (خالص) کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اسی مادّے سے اَسْلَمَ (یُسْلِمُ اِسْلَامًا) لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ لفظ اِسلام میں، جو اَسْلَمَ کا مصدر ہے، وہ سب مفہوم شامل ہیں جو شروع میں بیان ہوے ہیں اور ان میں خالص ہونا یا کرنا بھی شامل ہے؛ لہذا اسلام کے ایک معنی ہیں: عبادت، دین اور عقیدے کو اللہ تعالٰی کے لیے خالص کرنا، نیز بمعنی اِستِسلام، اِنقیاد، اطاعت اور فرماں برداری: اَلْاِسْلَامُ: اَلدُّخُوْلُ فِی السِّلْمِ (المفردات، ص ۲۴۰)؛ اَلْاِسْلَامُ وَالْاِسْتِسْلَامُ: اَلْاِنْقِیَادُ (لسان العرب)۔

قرآن مجید میں اس مادّے کے بہت سے مشتقات انھیں لغوی معانی میں وارد ہوے ہیں، چنانچہ یہ مادّہ (بمعنی خلوص اور ظاہری و باطنی براءت از آلائش) چند آیات میں آتا ہے، مثلاً: مُسَلَّمَةٌ لَّا شِیَةَ فِیْهَا (۲ [البقرة]: ۷۱)؛ اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ (۲۶ [الشعرآء]: ۸۹)؛ بمعنی صلح و امان، مثلاً: فَلَا تَهِنُوْا وَ تَدْعُوْا اِلَی السَّلْمِ (۴۷ [محمد]: ۳۵)؛ وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا (۸ [الانفال]: ۶۱)؛ بمعنی اطاعت و فرمانبرداری، مثلاً: بَلْ هُمُ الْیَوْمَ مُسْتَسْلِمُوْنَ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۲۶)؛ بمعنی سپردگی، مثلاً: اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (۲ [البقرة]: ۱۳۱)۔

حدیث میں آیا ہے: اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِّسَانِهٖ وَیَدِهٖ (البخاری، ۲ : ۳، ۸۱ : ۲۶؛ مسلم، ۱ : ۶۵؛ ابو داؤد، ۱۵ : ۲؛ الترمذی، ۳۸ : ۱۲؛ النسائی، ۴۶ : ۸ ببعد؛ الدارمی، ۲۰ : ۳، ۸)۔ اس حدیث میں سَلِمَ کے معنی ہیں 'محفوظ رہے'۔ حدیث میں لفظ اسلام اور اس کے مشتقات کے مزید حوالوں کے لیے دیکھیے ونسنک A. J. Wensinck: المعجم المفهرس، بذیل مادّہ۔

اسلام کے شرعی معنی: کتاب اِحکام الحکام فی اُصول الاحکام میں سیف الدین ابوالحسن الآمدی (م ۶۳۱ھ / ۱۲۳۳ء) کی مفصل بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علماے اسلام کے نزدیک لفظ اسلام کے شرعی معنی اس کے لغوی معنوں ہی سے نکلے ہیں اور دونوں کا باہم مضبوط تعلق ہے۔ اہل لغت نے اسلام کی شرعی تعبیر یہ کی ہے: اَلْاِسْلَامُ مِنَ الشَّرِیْعَةِ اِظْهَارُ الْخُضُوْعِ وَ اِظْهَارُ الشَّرِیْعَةِ وَالْتِزَامُ لِمَا اَتٰی بِهِ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَ بِذٰلِکَ یُحْقَنُ الدَّمُ وَ یُسْتَدْفَعُ الْمَکْرُوْهُ (لسان العرب)، یعنی اسلام کا اصطلاحی شرعی مفہوم اظہارِ اطاعت و تسلیم، اظہارِ شریعت اور نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی سنّت سے تمسّک ہے۔ اسی سلسلے میں امام الرازی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء) نے بذیل آیت اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۹) چار معنی بیان کیے ہیں: (۱) اَلْاِسْلَامُ هُوَالدُّخُوْلُ فِی الْاِسْلَامِ اَیْ فِی الْاِنْقِیَادِ وَالْمُتَابَعَةِ، یعنی اسلام کے معنی اطاعت و فرماں برداری میں داخل ہو جانا ہے؛ (۲) اَلْاِسْلَامُ

معناه اخلاص الدین والعقیدة . . . . . والمسلم ای المخلص للّٰہ عبادته، یعنی اسلام کے معنی دین اور عقیدے کا خالص کرنا ہے . . . . اور مسلم سے مراد وہ شخص ہے جو اپنی عبادت کو اللہ کے لیے خالص کرتا ہے؛ (۳) فی عرف الشرع فالاسلام ہو الایمان، یعنی عرف شرعی میں ایمان کا دوسرا نام اسلام ہے؛ (۴) الاسلام عبارة عن الانقیاد، یعنی اسلام کا مطلب فرماں برداری اور اطاعت ہے (تفسیر کبیر، ۲ : ۶۲۸، مصر ۱۳۱۰ھ؛ نیز رک بہ ایمان).

حدیث میں اسلام کے شرعی معنوں کی تشکیل و تفصیل اس فرمان نبوی میں ہے جو مسند احمدؒ (۱ : ۲۷، ۲۸) میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے کہ ناگاہ ایک شخص نمودار ہوا، جس کے کپڑے بہت اجلے اور سفید اور بال نہایت سیاہ تھے۔ اس شخص پر سفر کا کچھ اثر معلوم نہ ہوتا تھا اور ہم میں سے کوئی اسے پہچانتا بھی نہ تھا، یہاں تک کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ گیا اور اس نے اپنا زانو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زانو سے ملا دیا اور اپنی ہتھیلیاں زانوؤں پر رکھ کر عرض کرنے لگا: ''اے محمدؐ مجھے بتائیے کہ اسلام کیا ہے؟'' آپ نے فرمایا: ''اسلام یہ ہے کہ تو اس امر کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں اور یہ کہ تو نماز قائم کرے اور یہ کہ تو زکوٰة دے اور یہ کہ تو رمضان کے روزے رکھے اور یہ کہ اگر استطاعت ہو تو بیت اللہ کا حج کرے''۔ اس شخص نے کہا: ''آپ نے درست فرمایا''۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ ہم اس سے متعجب ہوئے کہ یہ شخص خود ہی سوال کرتا ہے اور خود ہی اس کی تصدیق بھی کرتا ہے۔ پھر اس شخص نے پوچھا: ''آپ مجھے ایمان سے واقف کیجیے''۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ایمان یہ ہے کہ تو اللہ پر اور اس کے فرشتوں پر، اور اس کی کتابوں پر اور اس کے رسولوں پر اور آخرت پر اور نیک و بد تقدیر پر ایمان لے آئے''۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس پر وہ شخص بولا: ''آپ نے سچ فرمایا''۔ پھر اس شخص نے پوچھا: ''اب مجھے احسان کے بارے میں بھی کچھ بتائیے''۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''احسان یہ ہے کہ تو اللہ کی عبادت اس طرح کرے جیسے تو اسے دیکھ رہا ہے اور اگر یہ حالت میسر نہ ہو تو کم از کم تو یہ محسوس کرے کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے''۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: ''اے عمرؓ! جانتے ہو کہ وہ سائل کون تھا''؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا: ''اللہ اور اللہ کا رسول بہتر جانتا ہے''۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: ''وہ جبرئیل تھا، اور تم لوگوں کو تمہارا دین سکھانے کے لیے آیا تھا'' (البخاری، ۵۹ : ۶ و ۶۰ : ۱ و ۸۲ : ۱ و ۹۷ : ۲۸؛ مسلم، ۳۳ : ۱۲۲ بعد و ۳۳ : ۱۶۸ و ۳۶ : ۱۱، ۱۵؛ الترمذی، ۲۱ : ۷۷ و ۳۳ : ۲۱، ۲۲ و ۳۰ : ۳؛ ابو داؤد، ۳۹ : ۱۸؛ ابن ماجه، مقدمه، ۹؛ الطیالسی، ۱۲۹۸، ۲۰۷۳؛ نیز دیکھیے المعجم المفہرس، ۲ : ۵۱۸ ببعد؛ مفتاح کنوز السنة، بذیل مادّة الاسلام و الایمان).

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بُنِیَ الْاِسْلَامُ عَلٰی خَمْسٍ: شَهَادَةِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ، وَ اِقَامِ الصَّلٰوةِ، وَ اِيْتَاءِ الزَّكٰوةِ، وَالْحَجِّ، وَ صَوْمِ رَمَضَانَ (=اسلام پانچ چیزوں پر مبنی ہے: (۱) اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ حضرت محمدؐ اللہ کے رسول ہیں؛ (۲) صلوٰة قائم کرنا؛ (۳) زکوٰة ادا

کرنا؛ (۴) حج کرنا اور (۵) رمضان کے روزے رکھنا (دیکھیے البخاری، ۲ : ۲ و ۶۵ ؛ ۳۰ : مسلم، ۱ : ۹ تا ۲۲؛ الترمذی، ۳۸ ؛ ۳ : النسائی، ۴۷ : ۳ ؛ احمد بن حنبل : المسند، ۲ : ۲۶، ۹۲، ۱۴۳ و ۴ : ۳۶۳) ۔ انھیں پانچ امور کو ارکان اسلام (رک بان) کہا جاتا ہے۔

اسلام و ایمان کی بحث : قرآن مجید کی آیت : قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ؕ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ "(۴۹ [الحجرات] : ۱۴) = اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں، لیکن آپ یہ کہہ دیجیے کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ تمھیں یہ کہنا چاہیے کہ ہم اسلام لائے ہیں کیونکہ ابھی تک ایمان تمھارے دلوں میں داخل نہیں ہوا ۔ ایسی ہی بعض آیات سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان دو الگ الگ کیفیتوں یا حالتوں کے نام ہیں ۔ اس مسئلے پر ابن حزم نے الفصل میں، الغزالی نے احیاء میں اور الشہرستانی نے الملل میں تفصیل سے مختلف خیالات یکجا کر دیے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) بعض کے نزدیک اسلام و ایمان میں "تخالُف" ہے، یعنی ان کے معنی الگ الگ ہیں جیسا کہ اوپر آیا ہے یا ان میں عموم و خصوص کا فرق ہے ، یعنی اسلام کے معنی عام اقرار ہے مگر ایمان کے معنی اس عام اقرار کی قلبی تصدیق ہے؛ بقولِ ثعلب : اَلْاِسْلَامُ بِاللِّسَانِ وَالْاِيْمَانُ بِالْقَلْبِ (لسان العرب، ۱۵ : ۱۸۶).

حضرت انس رض سے مروی ہے : كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ : اَلْاِسْلَامُ عَلَانِيَةٌ، وَالْاِيْمَانُ فِي الْقَلْبِ (المسند، بتبویب جدید، ۱ : ۶۶).

(۲) اسلام و ایمان میں "تداخُل" ہے۔ مراد یہ ہے کہ ایمان در اصل اسلام ہی کا ایک مقام ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلم سے پوچھا گیا: اَیُّ الْاِسْلَامِ اَفْضَلُ؟ فَقَالَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : اَلْاِيْمَانُ (احمد بن حنبل : المسند، بتبویب جدید، ۱ : ۴۷)۔ حضرت ابن عباس رض سے مروی ہے کہ وفد بنی عبدالقیس کے سامنے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی وضاحت یوں فرمائی : کلمۂ شہادت، قیام صلوۃ، ادائے زکوۃ، صوم رمضان (المسند، جدید، ۱ : ۷۱، ۷۲) ۔ اسی طرح حضرت جریر ابن عبداللہ رض سے مروی ہے کہ ایک بدوی کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے ایمان سکھاتے ہوئے فرمایا : تو شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد اللہ کے رسول ہیں، اور تو نماز قائم کرے، زکوۃ ادا کرے، اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے ۔ یعنی ایک پورا اور کامل مسلمان وہ ہے جس کے اعمال و جوارح سے اطاعت کا اظہار ہو اور اس پر وہ ایمان بھی رکھتا ہو ۔ اَلْمُسْلِمُ التَّامُّ الْاِسْلَامِ مُظْهِرٌ لِّلطَّاعَةِ، مُؤْمِنٌ بِهَا (لسان العرب، ۱۵ : ۱۸۶).

(۳) اسلام و ایمان میں "ترادُف" ہے، یعنی دونوں الفاظ متحد المعنی ہیں، جیسا کہ فرمایا : فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۚ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۳۵، ۳۶)؛ نیز دیکھیے الرازی و ابن جریر بذیل تفسیر آیت : اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ، (۳ [آل عمرٰن] : ۱۹)، الطبرسی : مجمع البیان (۱ : ۱۷۵، ایران ۱۳۰۴ھ) نیز دیکھیے : وَقَالَ مُوْسٰى يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ (۱۰ [یونس] : ۸۴) ۔ اس ضمن میں ذیل کے چند حوالے بھی قابل توجہ ہیں :

(الف) اسلام کے معنی اللہ تعالٰی کے اوامر و احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے ۔ اگرچہ لغوی اعتبار سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے مگر دینی لحاظ سے نہ ایمان اسلام کے بغیر پایا جاتا ہے

اور نہ اسلام ایمان کے بغیر ۔ دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں (الفقه الاکبر، مع شرح ملا علی القاری، مصر ۱۹۵۶ء، ص ۸۹، ۹۰).

(ب) حقیقت شرعیہ کی رو سے اسلام و ایمان مترادف و ہم معنی ہیں اور اس معنی کی رو سے اسلام اور ایمان ایک ہیں اور اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللّٰہِ الْاِسْلَامُ سے یہی مراد ہے (ابن حجر: فتح الباری، جلد اول، بحث کتاب الایمان).

(ج) اسلام اور ایمان حکمًا جدا جدا نہیں ہیں؛ تصدیق میں دونوں متحد ہیں، البتہ مفہوم میں مختلف ہیں ۔ ایمان کا مفہوم تصدیقِ قلب ہے اور اسلام کا مفہوم اعمالِ جوارح ۔ شرع میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی کو مومن کہیں اور مسلم نہ کہیں، یا مسلم کہیں اور مومن نہ کہیں اور وحدت سے ہماری یہی مراد ہے (القسطلانی: اِرشاد الساری، جلد اول، بحث کتاب الایمان).

ان آرا میں سے آخری رائے زیادہ وقیع سمجھی گئی ہے ۔ زیادہ سے زیادہ اس پر یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ ایمان اسلام کی تکمیلی حالت کا نام ہے، یعنی اس کے بغیر کسی کے اسلام کو مکمل نہیں سمجھا جا سکتا یا یہ کہ ان میں عموم خصوص ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ تاہم جامع لفظ اسلام ہی ہے.

اس سلسلے میں حضرات شیعہ کا نقطۂ نظر یہ ہے: اسلام و ایمان میں فرق یہ ہے کہ بنا بر حدیث، اسلام اقرار توحید (لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ) اور تصدیق رسول (مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ) کا نام ہے ۔ اس کے بعد جان محفوظ، نکاح جائز، استحقاق میراث حاصل ہوتا ہے ۔ ایمان کا مطلب ہے ہدایت اور اسلام کی صفت کا دل میں بیٹھ جانا اور عمل کا اظہار ۔ ایمان اسلام سے ایک درجہ بلند ہے ۔ ایمان اسلام میں شامل ہے مگر لفظ اسلام میں ایمان لازمًا شامل نہیں ۔ (منتخب الدین طریحی نجفی (م ۱۰۸۵ھ): مجمع البحرین، بذیل مادہ سلم، مطبوعۂ ایران، بلا تاریخ) ۔ اسلام و ایمان کی مثال کعبے اور حرم کی ہے ۔ ایک شخص حرم میں ہو تو کعبے میں ہونا لازم نہیں، لیکن جو شخص کعبے میں ہے وہ حرم میں بہر حال ہے (سید محمد حسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن، ۱ : ۳۰۰، مطبوعۂ تہران، چاپ جدید؛ الکافی، جلد ۲).

احادیث میں بعض اوقات اسلام سے مراد خصائل اسلام بھی لی گئی ہے، مثلاً ایک شخص نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم سے پوچھا: اَیُّ الْاِسْلَامِ خَیْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَ تَقْرَأُ السَّلَامَ، یعنی اسلام میں کونسی خصلت بہتر ہے؟ آپ نے فرمایا: تو کھانا کھلائے اور سلام کہے (البخاری) ۔ ایسی احادیث میں اسلام سے مراد خصائلِ اسلام ہیں ۔ اسلام کے مراتب میں سے ایک مرتبہ حُسنِ اسلام بھی ہے، جس کی احادیث میں ایک تعبیر یہ بھی ہے: مِنْ حُسْنِ اِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْکُہٗ مَا لَا یَعْنِیْهِ (البخاری) ۔ یہاں غیر متعلقہ اور بے کار باتوں سے اِعراض کو حُسنِ اسلام قرار دیا ہے.

اسلام ایک دین ہے: اوپر یہ موقف اختیار کیا جا چکا ہے کہ اسلام جامع لفظ ہے ۔ اس کی جامعیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس کو دین بھی کہا گیا ہے اور دین کُل زندگی کے دستورالعمل کی حیثیت سے وسیع تر مفہوم رکھتا ہے ۔

دین کے لغوی معنی ہیں اِنقیاد و اِخلاص، مگر استعارۃً و اصطلاحًا اس سے مراد ملّت اور شریعت ہے (دیکھیے السجستانی اور مفردات، بذیل دین و شریعت) ۔ قرآن مجید میں آیا ہے: اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللّٰہِ الْاِسْلَامُ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۹) ۔ اسی طرح اسلام کے لیے دِیْنُ الْحَقِّ (۹ [التوبۃ]: ۳۳)، دِیْنُ اللّٰہِ (۱۱۰ [النصر]: ۲) اور الدِّیْنُ الْقَیِّمُ (۳۰ [الروم]: ۳۰)

کے الفاظ بھی آئے ہیں ۔ ۱۰ھ میں جب دین کے مکمل ہونے کی خوش خبری سنائی گئی تو اس وقت بھی اسلام کے لیے دین کا لفظ استعمال ہوا: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا (۵ [المآئدہ]: ۳) ۔ بقول امام ابو حنیفہؒ لفظ دین کا اطلاق ایمان، اسلام اور جملہ احکام شرعیہ پر ہوتا ہے (الفقہ الاکبر، مع شرح ملّا علی القاری، ص ۹۰) ۔ سیّد شریف جرجانی کے نزدیک دین اللہ تعالی کا مقرر کردہ دستورِ حیات ہے جو اصحاب عقل و فکر کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پیش کردہ لائحۂ عمل کو قبول کرنے کی دعوت دیتا ہے (کتاب التعریفات، ص ۷۳).

ان سب بحثوں سے یہ واضح ہوا کہ اسلام عقیدہ و اقرار بھی ہے، عمل بھی اور مکمل ضابطۂ حیات و دستور العمل بھی، اور اس کا مجموعی نام دین ہے، جس میں (۱) عقائد، (۲) عبادات اور (۳) معاملات (انفرادی، منزلی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، عسکری، عدالتی اور بین الاقوامی) سب شامل ہیں ۔ ویسے تو دین اسلام سب پیغمبروں نے پیش کیا، جس میں اتحاد باعتبار اصول دین ہے اور اختلاف باعتبار فروع کے، لیکن یہاں اسلام سے مراد وہ شریعت اور دین ہے جو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم کے ذریعے اللہ تعالی نے بنی نوع انسان کے لیے بھیجا.

اسلامی عقائد و عبادات کی روح: اسلامی عقائد و عبادات ایک طرف تعلّق باللہ کو مستحکم کرنے کا وسیلہ ہیں اور دوسری طرف اسی کے توسط سے، زندگی سے تباہ کرنے اور اسے پرمعنی بنانے کی خاطر، کردار کی تعمیر کا مقصد لیے ہوئے ہیں ۔ یہ کردار انفرادی زندگی میں بھی راحت و سکون کا ذریعہ بنتا ہے اور اجتماعی و معاشرتی امور میں بھی ۔ غرض اسلام کا نصب العین تزکیۂ نفس، تسکین روح، اطمینان قلب، عدل گستری اور اخروی نجات ہے .

اسلامی عقائد میں توحید (رک باں) کو اساسی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے ۔ توحید کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، پاک اور بے عیب ہے ۔ وہی سب کا خالق، مالک اور پروردگار ہے ۔ زندگی اور موت اسی کے اختیار میں ہے ۔ وہی سب کا حاجت روا ہے ۔ صرف وہی عبادت و استعانت کے لائق ہے ۔ اس کا کوئی شریک نہیں ۔ توحید ہر قسم کے خفی و جلی شرک کی نفی کرتی ہے ۔ عقیدۂ توحید سر بلندی اور بے خوفی پیدا کرتا ہے اور تمام مشرکانہ رسوم و عقائد کی تردید بھی (نیز رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی) ۔ خدا کی وحدت کے حوالے سے فرد کی داخلی زندگی انتشار سے نجات پا کر نظم و ضبط سے بہرہ ور ہو جاتی ہے ۔ توحید کا عقیدہ انسانی اخوت کے تصور کو استحکام بخشتا ہے اور اس کے ذریعے نفس انسانی کو زندگی کے امتحانات کے بارے میں توکّل و اعتماد حاصل ہوتا ہے ۔ قرآن مجید میں توحید پر بڑا ہی زور دیا گیا ہے ۔ اللہ تعالی نے پیغمبروں کی بعثت و رسالت کا اوّلیں مقصد تبلیغ توحید بتایا ہے ۔ ہر پیغمبر نے سب سے پہلے توحید کا پیغام سنایا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلّم نے تیرہ سالہ مکی زندگی میں بالخصوص توحید ہی کی تبلیغ کی ۔ قرآن مجید نے اللہ کے ساتھ دوسروں کو شریک کرنے کا نام شرک رکھا اور شرک کو ''ظلم عظیم'' ٹھیرایا ہے (۳۱ [لقمٰن]: ۱۳) ۔ اسی طرح مشرک کے تمام اعمال کو ناقابلِ قبول قرار دیا ہے (۶ [الانعام]: ۸۸) اور اس پر جنت حرام کر دی ہے (۵ [المآئدۃ]: ۷۲).

توحید کے عقیدے کے علاوہ خدا کی دوسری جملہ صفات بھی، جو اسمائے حسنٰی کے ذریعے بیان ہوتی ہیں، ذہن انسانی کے لیے سکون اور رہنمائی کا باعث ہیں ۔ ان میں ربّ ایک عظیم نام ہے

(تفصیل کے لیے رک بہ الاسماء الحسنی)۔

رسالت کا عقیدہ بھی ایک مسلم کے لیے بنیادی درجہ رکھتا ہے۔ خدا کی ہستی غیر مرئی ہے۔ لہذا اس کے احکام کی تبلیغ کے لیے کسی مخصوص ذریعے کی ضرورت تھی۔ یہ ذریعہ انبیا و رسل کا وجود ہے، جو وحی الٰہی کے ذریعے لوگوں کو فکری اور عملی گمراہیوں سے نکال کر صراط مستقیم پر گامزن کرتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ اسلام میں انسانی عقل و فکر کی بڑی قدر و منزلت ہے، لیکن عقل انسانی کو علم و معرفت کا مصدر وحید کبھی قرار نہیں دیا گیا، بلکہ اسلام کی نظر میں علم و معرفت کا صحیح ترین سرچشمہ اور اعلٰی مصدر وحی الٰہی اور نبوت و رسالت (رک بآں) ہے۔ صرف وحی الٰہی کے ذریعے انسان حقیقتِ توحید کو سمجھ سکتا ہے اور گناہ، شر، فساد اور دوسرے انفرادی اور اجتماعی جرائم سے آگاہی اور نجات حاصل کرسکتا ہے۔ انبیا کی بعثت کا مقصد انسان کی ہدایت اور اس کے لیے سعادت دارین کا حصول ہے۔ وہ اس لیے تشریف لاتے ہیں کہ معاشرے میں گمراہی اور بدبختی کا خاتمہ کر دیں، لوگوں کو اللہ تعالٰی کی ذات و صفات و افعال سے آگاہ کریں، دنیا کے آغاز و انجام سے متعلق الہامی معلومات بہم پہنچائیں، نیز یہ بتائیں کہ انسان کو موت کے بعد کیا مراحل پیش آنے والے ہیں۔ اور یہ سب مسائل ایسے ہیں کہ جن پر بحث و تمحیص کے لیے ہمارے پاس مبادیات و مقدمات موجود نہیں ہیں۔ ہر پیغمبر نے خالص اللہ تعالٰی کی عبادت کی دعوت دی (۱۶ [النحل] : ۳۶)، رشد و ہدایت اور دین و شریعت کے بارے میں پیغمبر اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے، وہ تو صرف احکام الٰہی کی تبلیغ کرتے ہیں (۵۳ [النجم] : ۳، ۴)۔ عقیدۂ رسالت سے اللہ کی تعلیمات اور حکمتوں پر تیقن پیدا ہوتا ہے اور محبت و اطاعت رسول کا جذبہ ابھرتا ہے (دیکھیے الغزالی: احیاء علوم الدین؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ)۔

ملائکہ میں اعتقاد اور تقدیر خیر و شر کے ساتھ قیامت کا عقیدہ، زندگی کے لیے ایک غایت متعین کرتا ہے اور اعمال نیک کی ترغیب دیتا ہے۔ اس سے اس خیال کی نفی ہوتی ہے کہ زندگی عبث ہے جیسا کہ آج کل کے وجودی (Existentialists) مانتے ہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد فرمایا: اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّ اَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ (۲۳ [المؤمنون] : ۱۱۵) (= کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے تمھیں یونہی عبث پیدا کر دیا ہے اور یہ کہ تم کو ہماری طرف لوٹایا نہیں جائے گا)۔ اسلام میں زندگی کا ایک مقصد ہے اور اس مقصد کا تعلق آخرت سے ہے۔ اسلام نے اُخروی زندگی کے عقیدے کو فی الحقیقت بڑی اہمیت دی ہے۔ نیک لوگوں کے لیے جنت اور اس کی نعمتیں ہیں اور بد لوگوں کے لیے دوزخ اور اس کا عذاب ہے۔ نیک اعمال کی جزا اور برے کاموں کی سزا کے لیے جنت و دوزخ کا تصور پیش کیا گیا۔ اس تصور کے ساتھ گناہ اور استغفار کا نظریہ بھی اسلامی خصائص میں خاص توجہ کے لائق ہے۔ اسلام نے دیگر مذاہب و ادیان کے مقابلے پر اس مسئلے میں بھی ایسی راہِ اعتدال اختیار کی ہے جو بڑی وزنی اور معقول ہے۔ اسلام نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص گناہ کا ارتکاب کرتا ہے اور پھر صدقِ دل سے توبہ و استغفار کرتا ہے، اپنے گناہ کی معافی کے ساتھ یہ وعدہ بھی کرتا ہے کہ میں آئندہ ایسے گناہ کا مرتکب نہیں ہونگا تو اللہ تعالٰی اس کے گناہوں پر خط تنسیخ کھینچ دیتا ہے اور اللہ کے غفران اور رحم و کرم کا بھی تقاضا ہے۔ توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا ہے اور اللہ توبہ کرنے والوں کو دوست بھی رکھتا

ہے (رک بہ توبہ)۔

عبادات میں نماز انفرادی تزکیۂ نفس کے علاوہ اجتماعی ربط و نظم اور یک جہتی پیدا کرتی ہے اور فحشاء اور منکر سے روکتی ہے (رک بہ صلوۃ)۔ زکوۃ دولت میں پاکیزگی پیدا کرتی ہے، دوسروں کی ضرورتوں کا احساس دلا کر انھیں پورا کرنے کے جذبے کو ابھارتی ہے اور معاشرے میں باہمی ہمدردی اور تعاون کا مؤثر ذریعہ ہے۔ (رک بہ زکوۃ)۔ روزہ ضبط نفس کا ذریعہ ہے اور حجّ ملّت کا بین الاقوامی اجتماع اور روایات ملّی کی یاد کو تازہ کرانے کا ذریعہ (رک بہ صوم؛ حجّ)۔ اسلامی عبادات کا مقصد تزکیہ و تطہیر اور محاسبۂ نفس ہے، جس کے ذریعے انسان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں تقوی، طہارت اور توازن پیدا کرتا رہتا ہے۔ تقوی کو قرآن مجید میں خیر الزّاد کہا گیا ہے۔ تقوی کا مطلب ہے جزئیات تک ان چیزوں سے بچنا جو خدا کو ناپسند ہیں اور اللہ تعالی کو سپر بنانا۔

مستشرقین کا یہ خیال صحیح نہیں کہ اسلام خوف کا مذہب ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں خوف کے ساتھ ساتھ رحمت و محبت کا عنصر غالب ہے، چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالی کی رحمت کا ذکر بکثرت آیا ہے، ایک دو مقامات تو خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں، مثلاً اپنی جانوں پر ظلم کرنے والوں کو مخاطب کر کے فرمایا: لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ (۳۹ [الزمر]: ۵۳)= تم اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونے پاؤ۔ ایک جگہ یہ فرمایا کہ اللہ کی رحمت ہر چیز کو محیط ہے: رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً . . . . الآیۃ (۴۰ [المؤمن]: ۷)۔ دوسری جگہ فرمایا: رَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (۷ [الاعراف]: ۱۵۶)، یعنی میری رحمت ہر چیز کو شامل و محیط ہے۔ علاوہ ازیں رحیم، رحمن اور ارحم الرّاحمین (سب سے زیادہ رحم کرنے والا) ایسے الفاظ بھی اللہ تعالی کے لیے اکثر و بیشتر استعمال ہوئے ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالی اپنی مخلوق کے لیے ماں سے بھی زیادہ شفیق و رحیم ہے۔ اگر خوف ہے بھی تو اس قسم کا جو محبت سے پیدا ہوتا ہے اور محبت کی حفاظت کرتا ہے۔

اسلام میں دین چونکہ کلّی حقیقت ہے اس لیے آداب اور اخلاق بھی دین کا حصّہ ہیں۔ مسلمانوں کی کل زندگی اگر دینی اصولوں کے تابع ہے تو عبادت ہے اور اس لحاظ سے اخلاقیات کی پاسداری بھی عبادتوں میں شامل ہے (دیکھیے الغزالی: کیمیائے سعادت؛ ابن مسکویہ: الفوز الاصغر)۔

اسلامی اخلاق: اسلام میں یوں تو ہر اچھا عمل عبادت ہے، تاہم امور و افعال کا ایک سلسلہ ایسا بھی ہے جو اصطلاحا عبادات اور معاملات کے مابین ہے۔ امور کا یہ سلسلہ نہ تو عبادات کی طرح محض داخلی ہے اور نہ معاملات کی طرح تنفیذی اور خارجی۔ یہ وہ افعال و عادات ہیں جن میں قانون کا جبر نہیں بلکہ ان کا صدور برضا و رغبت ہوتا ہے۔ اگر قلب انسانی روحانی طور پر صحت مند ہے تو یہ افعال حسین اور خوشگوار ہوں گے، اگر برعکس تو بالعکس۔ حدیث میں ہے: اِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً اِذَا صَلَحَتْ، صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَ اِذَا فَسَدَتْ، فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، اَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ (البخاری، کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدینہ) = جسم انسانی میں ایک (گوشت کا) ٹکڑا ہے، وہ اگر صحیح حالت میں ہے تو تمام جسم صحیح حالت میں ہوگا اور اگر وہ بگڑ جائے تو سارا جسم بگڑ جائے گا، اور یہ ہے دل۔ وجدان صحیح سے اچھائی یا برائی دونوں کا پتا چل جاتا ہے۔ آپ نے فرمایا: اَلْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّ اِلَيْهِ الْقَلْبُ وَ اطْمَأَنَّتْ اِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْاِثْمُ مَا حَاكَ فِي الْقَلْبِ وَ تَرَدَّدَ فِي النَّفْسِ = بھلائی

وہ ہے جس سے قلب مطمئن ہوں اور بدی وہ ہے جس سے دل میں کھٹکا ہو اور نفس متردد ہو (احمد: المسند ۴: ۲۲۸)۔ ایک موقع پر مومن کامل کی علامت بیان کرتے ہوئے آپ نے ارشاد فرمایا: اِذَا سَرَّتْکَ حَسَنَتُکَ وَ سَاءَتْکَ سَیِّئَتُکَ فَاَنْتَ مُؤْمِنٌ (احمد: المسند، ۵: ۲۵۱)۔ یعنی جب تجھے اپنی نیکی پر خوشی ہو اور اپنی بدی پر ناگواری محسوس ہو تو تو مومن ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اخلاق عادات کے ظاہری حسن کا نام نہیں بلکہ یہ اندرونی پاکیزگی اور باطنی صورت انسانی کے اوصاف و معانی کا نام ہے، اس کا معیار وجدان صحیح اور ضمیر ہے، غرض کہ ان کی حقیقت داخلی، وجدانی اور روحانی ہے، اگرچہ ان کا صدور خارجی ہے، ان افعال سے دوسرے افراد متاثر ہوتے ہیں اور ان سے معاشرتی زندگی میں ایک طرح کا حسن پیدا ہوتا ہے یہ اسلامی تصورِ اخلاق کا سنگ بنیاد ہے، خلق کے مفہوم میں دین، طبیعت اور عادات تینوں شامل ہیں (لسان).

اسلامی اخلاق کے ماخذ دو ہیں: (۱) قرآن مجید اور (۲) آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کا اسوۂ حسنہ اور آپ کا خلق عظیم۔ قرآن مجید میں آیا ہے: وَ اِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ (۶۸ [القلم]: ۴)، نیز فرمایا: لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۱)۔ قرآن مجید کی سورۃ المؤمنون کی ابتدائی آیات (۲۳: ۱ تا ۱۱) میں بندۂ مومن کے اوصاف میں اخلاق حسنہ کو بھی شامل کیا گیا ہے، سورۃ البقرۃ (۲: ۱۷۷) اور سورۃ الفرقان (۲۵: ۶۳ تا ۷۵) میں بھی عبادالرحمٰن کے اوصاف کا ذکر ہے.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم مکارم اخلاق کا سب سے بڑا نمونہ بھی تھے اور اعلٰی اخلاق کے عظیم معلم بھی۔ قرآن مجید میں اللہ تعالٰی فرماتا ہے: ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِہٖ وَ یُزَکِّیْھِمْ وَ یُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَ اِنْ کَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ (۶۲ [الجمعۃ]: ۲)، اس آیت میں یُزَکِّیْھِمْ اور الْحِکْمَۃَ کے الفاظ سے تزکیۂ نفس اور اخلاق و سنت نبوی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ آپ کی ذات میں جو صفات اخلاقی جمع تھیں وہ انسانیت کے اعلٰی معیار کا مظہر تھیں (ان کے لیے دیکھیے الترمذی: الشمائل و بامداد مفتاح کنوز السنۃ، مادّۂ ادب)۔ اس عملی نمونے کے علاوہ آپ نے جو کچھ عمومی خلق حسن اور اخلاق کے خصوصی اجزا کے بارے میں فرمایا اس کا اجمال یہ ہے: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم سے کسی نے دریافت کیا: اَیُّ الْاِیْمَانِ اَفْضَلُ؟ آپ نے ارشاد فرمایا: خُلُقٌ حَسَنٌ (احمد: المسند، ۴: ۳۸۵)، ابو داؤد میں ہے: مَا مِنْ شَیْءٍ اَثْقَلُ فِی الْمِیْزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ (السنن، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے اپنی بعثت کا مقصد یہ بیان فرمایا ہے کہ میں حسن اخلاق کو کمال تک پہنچانے کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ حُسْنَ الْاَخْلَاقِ (الموطّا، کتاب الجامع، باب ماجاء فی حسن الخلق؛ نیز احمد: المسند، ۲: ۳۸۱)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم لوگوں کو مکارم اخلاق کا حکم دیا کرتے تھے (البخاری، کتاب الادب، باب حسن الخلق)۔ آپ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بہترین انسان وہ ہے جسکے اخلاق سب سے اچھے ہوں: خِیَارُکُمْ اَحْسَنُکُمْ اَخْلَاقًا (حوالۂ مذکور) ایک اور جگہ آپ نے اخلاق کو ذاتی فضائل و شرافت سے تعبیر کیا ہے: حَسَبُہٗ خُلُقُہٗ (المسند، ۲: ۳۶۵)۔ ایک حدیث کے مطابق تکمیل ایمان کے لیے حسن خلق کو معیار قرار دیا: اَکْمَلُ الْمُؤْمِنِیْنَ اِیْمَانًا اَحْسَنُھُمْ خُلُقًا (ابو داؤد: السنن، کتاب السنۃ، باب ۱۵) اور دوسری حدیث میں حسن خلق کو صوم و صلوٰۃ جتنا مرتبہ

عطا کر دیا: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُدْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ (ابو داؤد، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق)۔ اسلامی اخلاق میں متعدد صفات پر خاص زور دیا گیا ھے اور قرآن و حدیث میں بعض اھم اخلاقی خصائل کی غیر معمولی فضیلت بیان ھوئی ھے۔ قرآن مجید کی یہ آیت لائق ذکر ھے: وَاعْبُدُوْا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (۲۲ [الحج]: ۷۷)۔ یہاں خیر میں انفرادی حسن خلق بھی شامل ھے اور انسانوں کے ساتھ وہ نیکیاں بھی جو معاشرتی اخلاق کا حصہ ھیں۔

قرآن مجید میں صفت عدل و انصاف کو خاص اھمیت دی گئی ھے۔ عدل کے معنی ھیں: توازن، مساوات، انصاف، ظلم سے اجتناب، ھر کسی کو اس کا جائز حق دینا، اس میں کسی طرح کی جانب داری نہ کرنا اور افراط و تفریط سے بچنا۔ توازن کی یہ صفت کردار میں بھی حسن اور عظمت پیدا کرتی ھے۔ اس کا دائرہ اتنا وسیع ھے کہ قرآن مجید میں دشمن کے بارے میں بھی عدل کا حکم دیا گیا ھے: وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۭ اِعْدِلُوْا (۵ [المآئدۃ]: ۸) عدل کے علاوہ صبر و شکر بھی اھم ھیں۔ قرآن مجید میں صبر و شکر کی بکثرت تلقین فرمائی گئی ھے، مصائب اور ناموافق حالات میں صابر رھنا اور اللہ کے انعامات کا شکر ادا کرنا اعلٰی اخلاق کا حصہ ھے۔ انسان چونکہ بالطبع کمزور اور بیقرار پیدا کیا گیا ھے (اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا ۙ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا (۷۰ [المعارج]: ۱۹، ۲۰) اس لیے ایک مومن کا صحیح کردار یہ ھے کہ ھر حال میں نظر خدا پر رکھے۔ یہ استقامت، صبر و شکر کی ریاضت سے حاصل ھوتی ھے۔ اس کے علاوہ ایثار، رحم، ھمدردی، صلۂ رحمی، وقار نفس اور احترام آدمیت پر بھی زور دیا گیا ھے۔ اسلام میں ایفاے عھد دینی فرائض میں خاص اھمیت رکھتا ھے: (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (۵ [المآئدۃ]: ۱) یعنی عھد و پیمان پورے کرو۔ چنانچہ نیک مومن کی ایک صفت یہ بیان کی گئی ھے کہ وہ اپنے عھد و پیمان کو پورا کرتا ھے: وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا (۲ [البقرۃ]: ۱۷۷)۔ کیونکہ اس ایفاے عھد پر تمام معاشرے کی ساکھ اور معاملات انسانی کی کامل تنظیم موقوف ھے۔ حدیث میں آیا ھے: لَا دِيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهٗ (احمد: المسند، ۳: ۱۳۵) جو ایفاے عھد نہیں کرتا وہ دین سے بھی بیگانہ ھے۔ (اسلامی اخلاق کے دوسرے اجزا کے لیے دیکھیے الترمذی: الشمائل و دیگر کتب حدیث بامداد مفتاح کنوز السنۃ).

ان بنیادی اخلاقی صفات کی اساس پر مسلمانوں میں علم اخلاق کی بنیاد پڑی، جس میں رفتہ رفتہ بعض دوسرے عناصر بھی شامل ھونے گئے۔ ان میں زُھد کا ایک خاص تصور بھی در آیا۔ اسی طرح مسکنت اور تذلل بھی (اصل اسلامی اخلاق میں موجود نہ تھا۔ پھر یونانی اخلاقیات کے ترجموں کے ذریعے، یونانی فکر کے عناصر بھی شامل ھوے (رک بہ ذیل مادۂ اخلاق)۔ اسی طرح عجمی و ھندی عناصر (مسلمانوں کے علم الاخلاق کے لیے ملاحظہ ھو الغزالی: کیمیاے سعادت: ابن مسکویہ: الفوز الاصغر؛ نصیر الدین طوسی: اخلاق ناصری؛ دوانی: اخلاق جلالی؛ زکی مبارک: الاخلاق عند الغزالی، (اردو ترجمہ از نور الحسن خان).

خلاصۂ بحث یہ ھے کہ اسلام میں اخلاق کا تصور اصلاً روحانی اور دینی ھے مگر اس کا دائرہ عملی اور عمرانی بھی ھے۔ اس کا سر چشمہ نیکی کی فطری صلاحیت ھے لیکن اس کی ترقی، صحیح تعلیم، تزکیۂ نفس اور نیکی کی عملی مشق پر منحصر ھے، اسلامی اخلاق کا مطمح نظر فرد کی ذاتی تسکین ھی نہیں بلکہ اس کا ایک معاشرتی پہلو بھی ھے۔ عدل

اور نیکی سے معاشرے کی زندگی خوش گوار ہو جاتی ہے اور فرد بھی اس سے راحت و سکون پا کر رضاے الٰہی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اور یہی مومن کی زندگی کی کُل غایت ہے۔ (الطاعة لامر اللّٰہ و الشفقة علی خلق اللّٰہ)۔

اسلامی قانون: اسلامی قانون کے سرچشمے الہامی ہیں، لیکن ان کی روح انسانی، عقلی، عملی اور تمدنی ہے (دیکھیے سرعبدالرحیم: *Muhammadan Jurisprudence*، ص ۳۵ ببعد)۔ اس کا نصب العین بندوں پر اقتدار و حکمرانی نہیں بلکہ خدا کے بندوں کی خیر خواہی ہے، یہ کسی قسم کے جبر پر مبنی نہیں بلکہ اس کی نوعیت مصلحانہ ہے۔ اسلامی قانون میں تعزیر ہے لیکن اس سے پہلے خود اپنی اصلاح اور احتسابِ نفس کے کئی مراحل ہیں۔ اسی لیے قانون کے ضمن میں تقوی، تزکیۂ نفس اور توبہ پر بڑا زور دیا گیا ہے۔

اسلامی قانون میں فرد کا وقارِ نفس اور احترامِ آدمیت ہر حال میں ملحوظ ہے۔ اسلامی قانون کے تین بڑے مقاصد ہیں: (۱) خدا کی بادشاہت اور حاکمیت کا نفاذ قرآن و سنت کی روشنی میں (اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ (۶ [الانعام]: ۵۷)؛ (۲) حقوق اللّٰہ کے ساتھ ساتھ حقوق العباد کا قیام بذریعۂ اولی الامر؛ (۳) اعلٰی معاشرتی زندگی کی تنظیم کے علاوہ نفوس کی پاکیزگی کی خاطر صفاتِ عدل و خیر کی حفاظت۔ اسلامی قانون کسی فرد یا فریق کے لیے استحصال کا ذریعہ نہیں بلکہ انسانی معاشرے میں اخوت، مساوات اور عدل و انصاف کی صفات پیدا کرتا ہے۔

اسلامی قانون کے بنیادی اصول کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں ملتی ہے۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی قانون کی تشکیل چار مراحل میں ہوئی۔ پہلا دور آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ و سلم کی ہجرت سے شروع ہوتا ہے اور آپ کی وفات پر ختم ہوتا ہے، مدینے کی دس سالہ زندگی میں، قرآن مجید کے ذریعے دین کی تکمیل ہوئی۔ انھیں قوانینِ الٰہیہ پر آگے کی فقہی تفریعات کی اساس رکھی گئی۔

دوسرا دور آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ و سلم کی وفات سے لے کر خلافتِ راشدہ کے اختتام تک ہے، یہ خلفا اور صحابہ کی تشریحات کا دور ہے۔ تیسرے دور میں اھل السنة کے مذاھبِ اربعہ کی باقاعدہ بنیاد پڑی۔ چوتھے دور میں فقہا نے اپنے اپنے ائمہ کے مسلکِ خاص کی تشریح و تعبیر کی طرف توجہ کی۔ بعد کے دو ادوار میں سے علامہ خضری کے قول کے مطابق، ایک میں تو مسائل کی تحقیق کے لیے جدل و مناظرہ کی گرم بازاری ہوئی اور دوسرے میں تحقیق و اجتہاد کے بجائے تقلید ہی کو اصولِ کار قرار دیا گیا۔ اور یہ دور آج تک قائم ہے (الخضری: تاریخ فقہ اسلامی، اردو ترجمہ، از عبدالسلام ندوی، ص ۲)۔

اسلامی قانون کی تشکیل میں، جیسا کہ قرآن مجید سے ظاہر ہوتا ہے، تین بنیادی اصول مدنظر ہیں:

۱ - عدمِ حرج، یعنی تنگی کو دور کرنا، سختی اور تشدد کے بجائے آسانی پیدا کرنا۔

۲ - قلّتِ تکلیف، یعنی احکام کی وہ صورت جس پر آسانی سے عمل ہو جائے۔

۳ - تدریج، یعنی جو عادتیں راسخ ہو چکی تھیں انھیں دور کرنے میں تدریج سے کام لینا۔

اسلامی قانون کا حقیقی ماخذ قرآنِ مجید ہے، اور اس کے ساتھ دوسرا ماخذ سنتِ نبوی ہے، یعنی آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم نے وقتاً فوقتاً جو تعبیر و توجیہ کی یا اپنے عمل سے کسی حکم کی صورت متعین فرمائی (نیز ← احادیث رک بہ سنت و حدیث)، وہ بھی ایک

اہم ماخذ ہے، تیسرا ماخذ قیاس (رک بآں) ہے یعنی قرآن و حدیث کی روشنی میں، فقہا نے اپنے زمانے کے خاص مسائل پر بذریعۂ قیاس جو فیصلے صادر کیے وہ بھی قابل لحاظ ہیں اور چوتھا ماخذ اجماع (رک بآں) ہے یعنی کسی مسئلے میں کسی زمانے کے جملہ یا اکثر علما کا اتفاق راے، مگر یہ بھی دراصل قابل اعتبار تب ہوگا جب کہ قرآن و حدیث سے ٹکراؤ نہ ہو بلکہ فیصلہ ان کی روح اور منشا کے مطابق ہو (دیکھیے سر عبدالرحیم: کتاب مذکور)، یہ آخری دو اصول اس لیے ہیں کہ ہر زمانے میں صورت حال بدلتی رہتی ہے اور ان تبدیلیوں کے بارے میں شرعی فیصلوں کی ضرورت ہوتی ہے لہذا قرآن و سنت کی روشنی اور راہنمائی میں، نئے فیصلوں کے لیے دروازہ کھلا رکھا گیا ہے، اسلام چونکہ ہر زمانے کے لیے ہے اس لیے ہر زمانے کے احوال کے بارے میں شرعی فیصلوں کی ضرورت ظاہر ہے (دیکھیے اقبال: تشکیل الٰہیات اسلامیہ: باب الاجتہاد فی الاسلام).

علامہ الخضری نے اپنی کتاب میں ہر دور کے بڑے بڑے فقہا کی فہرست پیش کی ہے اور اس میں اہل السنّت اور شیعی مسلک کے ائمۂ کبار کے نام درج کیے ہیں۔ اہل السنّت میں فقہ صحابہ کے بعد امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ اور شیعی مسلک میں حضرت علیؓ کے بعد امام ابو جعفر محمد باقرؒ اور ان کے صاحبزادے امام جعفر صادقؒ اور دوسرے ائمہ و مجتہدین کے نام آتے ہیں (دیکھیے الخضری، بمدد اشاریہ۔ نیز تفصیل کے لیے دیکھیے بذیل مادّۂ فقہ۔ اسلامی قانون کا دوسرے اہم عالمی قوانین سے مقابلے کے لیے دیکھیے مادّۂ قانون و شریعت).

اسلام کا تصور معاشرت:

قرآن مجید میں آیا ہے: یٰاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِیْرًا وَّ نِسَآءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَ الْاَرْحَامَ ؕ (۴ [النسآء]: ۱)۔ اس آیت سے دو اصول نکلتے ہیں: (۱) تمام انسان نفس واحدہ سے پیدا ہوئے، لہذا برابر ہیں: (۲) اس اخوت کا قیام و دوام تعلق باللہ پر منحصر ہے۔ اسلامی معاشرہ انہیں دو اصولوں پر قائم ہے۔ یعنی تمام نسل انسانی کی بنیادی اخوت اور اس کے لیے روحانی حوالے کی ضرورت۔ سورۃ الفاتحۃ کا آغاز اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ سے ہوتا ہے۔ سابقہ آیت اور اس میں بھی خدا کو اس کی صفت ربّ سے یاد کیا گیا ہے اور ربوبیت کا دائرہ محدود نہیں رکھا گیا بلکہ پہلی آیت میں اس کو النّاس سے متعلق رکھا گیا ہے اور دوسری آیت میں الْعٰلَمِیْنَ سے وابستہ کیا گیا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کا معاشرتی نصب العین یہ ہے کہ زندگی کی ضرورتوں اور کفالتوں میں جملہ نوع انسانی ایک برادری کے مانند ہے، اور اس خاص دائرے میں زندہ رہنے اور پھلنے پھولنے کا حق سب کو حاصل ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے خود توحید کا عقیدہ بھی نسل انسانی کی شیرازہ بندی کو مستحکم کرتا ہے، حدیث میں آیا ہے: اَلْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِیَالُ اللّٰهِ (ابویعلی والبزار).

نسل انسانی کی وحدت کے اس استحکام کے لیے روحانی دعوت کو خاص اہمیت دی گئی ہے کیونکہ صرف مادی وسائل کے ذریعے جو شیرازہ بندی ہوتی ہے وہ یقینی نہیں ہو سکتی، اس لیے روحانی عقیدوں کے ذریعے وحدت و تنظیم پر زور دیا گیا ہے۔ یہ کام انبیاے کرام کرتے رہے اور اس سلسلے کی آخری دعوت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کی تھی۔ اسلامی معاشرے کی ابتدا مدینے میں ہوئی۔ جس میں انصار و مہاجرین اور اہل کتاب کو ایک تنظیم کی شکل دی گئی۔ اس سے اس

عظیم معاشرے کی تاسیس ھوئی جو دنیا بھر میں مندرجۂ ذیل خصائص کے لیے امتیاز رکھتا ھے:

(۱) مساوات: رنگ، نسل، قبیلہ اور ذات پات کو ترک کر کے تقوی کو فضیلت کا معیار قرار دیا گیا ھے۔

(۲) بنیادی انسانی ضرورتوں میں سب کے ساتھ برابری کا سلوک۔

(۳) انسانی حاکمیت کی جگہ خدا کی حاکمیت قائم کر کے سب انسانوں کے لیے عدل و انصاف کی سہولت مہیا کرنا۔

اسلام نے مذھبی رواداری اور آزادی ضمیر کا اعلان کیا، دوسرے مذاھب کی عبادت گاھوں کے تحفظ کا یقین دلایا، ایفاے عہد کو لازمی قرار دیا، اور معاشرتی زندگی کی ایسی تنظیم کی جو افراط و تفریط سے محفوظ ھے۔ اسلامی معاشرہ رنگ و نسل اور علاقے کے تعصبات سے بالا ھے۔ اسلام میں ذات پات کی کوئی تمیز نہیں، چنانچہ گورے کو کالے پر یا عربی کو عجمی پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ اور نہ قبائل و شعوب کی بنا پر کسی کو کسی پر برتری ھے بلکہ اللہ تعالٰی کے نزدیک صرف تقوی ھی باعث فضیلت ھے: اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰکُمْ ط (۴۹ [الحجرات]: ۱۳)۔ قرآن مجید میں آیا ھے قبائل و شعوب تو محض تعارف کے لیے ھیں (حوالۂ مذکور)۔ یٰاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ (۴ [النسآء]: ۱)۔ اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمھیں ایک وجود سے پیدا کیا۔ اس آیت سے نسل انسانی کی وحدت کی طرف توجہ دلائی ھے۔ اسلام نے داخلی طور پر جذبۂ اخوت اسلامی پر بڑا زور دیا ھے تا کہ صالح معاشرے کے قیام و استحکام میں مدد ملے۔ اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَ اَخَوَیْکُمْ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ (۴۹ [الحجرات]: ۱۰) (= تمام مومن بھائی ھیں، ان کے مابین صلح و مصالحت کی کوشش کرو، اللہ سے ڈرتے رھو تاکہ تم پر رحم ھو)۔ اسی طرح ارشاد ھے: فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَصْلِحُوْا ذَاتَ بَیْنِکُمْ (۸ [الانفال]: ۱) = اللہ سے ڈرو اور آپس میں صلح کرو [نیز دیکھیے خطبۂ حجۃ الوداع]۔

اخوت کی یہ روح معاشرے کے تمام اعمال و مظاھر میں منعکس ھے۔ اسی سے وہ مساوات پیدا ھوئی جس کی نظیر دنیا میں نہیں ملتی۔ اس کی نمایاں مثال منجملہ دیگر امور کے حج میں ملتی ھے، چنانچہ اس موقع پر مختلف اقوام اور مختلف افراد کی شخصی حیثیت کالعدم ھو جاتی ھے۔ شام کا ایک امیر جبلہ بن الاَیْہَم غسانی، جس نے حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں اسلام قبول کر لیا تھا، ایک بار حج کے دوران میں کعبے کا طواف کر رھا تھا کہ اچانک اس کی چادر کے گوشے پر ایک بدوی کا پاؤں جا پڑا۔ جبلہ نے طیش میں آ کر اس بدوی کے ایک تھپڑ مارا۔ اس بدوی نے یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے روبرو پیش کیا۔ انھوں نے فیصلہ دیا کہ جواباً وہ بدوی بھی امیر جبلہ کے ایک تھپڑ مارے۔ اس پر جبلہ نے بپندار امارت میں کہا کہ ھم تو وہ ھیں کہ اگر کوئی شخص ھم سے گستاخی کے ساتھ پیش آئے تو وہ قتل کا سزاوار ٹھیرتا ھے۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا: جاھلیت میں ایسا تھا، مگر اسلام نے شاہ و گدا اور پست و بلند کو ایک کر دیا ھے۔ جبلہ نے کہا: اگر اسلام ایسا مذھب ھے جس میں اعلٰی و ادنٰی کا امتیاز نہیں تو میں اس سے باز آتا ھوں۔ مگر حضرت عمرؓ نے اس کی کوئی پروا نہ کی (قب شبلی: الفاروق، ج ۲)۔

احترام آدمیت اسلامی معاشرے کا دوسرا اھم اصول ھے۔ ارشاد باری تعالٰی ھے: وَ لَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ وَ حَمَلْنٰهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّیِّبٰتِ وَ فَضَّلْنٰهُمْ عَلٰی کَثِیْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیْلًا (۱۷ [بنی

اسرائیل]: ۷۰) = ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی اور انھیں خشکی اور تری میں سواریاں عطا کیں اور انھیں پاکیزہ چیزوں سے رزق دیا اور اپنی بہت سی مخلوقات پر فوقیت بخشی ۔ اسلام نے انسان کی بہ حیثیت انسان عزت و حرمت تسلیم کرائی ہے ۔ ماں، باپ، بیوی وغیرہ افراد خاندان کو جذباتی اور انسانی بنیادوں پر اہم مرتبہ دیا ۔ مرد کو جہاد زندگی کا نقیب قرار دیا اور عورت کو مرد کا مونس قرار دے کر اسے باوقار حیثیت دی، غلام کو آزادی کی بشارت دی، مسکین کی دل داری کی، مسافر کی حفاظت و مہمانداری کی کفالت کی، یتیم کو عزت کا مقام بخشا، ہمسائے کے ساتھ ہمدردی پیدا کی، بیوہ کو باعزت زندگی کا پورا حق دیا۔

احترام انسانیت کے سلسلے میں قابل ذکر امر یہ بھی ہے کہ اسلام نے غلامی کے مسئلے کو بھی نہایت خوش اسلوبی سے حل کیا ۔ اور اس رسم قبیح کو جو دنیا میں راسخ تھی بڑی حکمت سے مٹایا ۔ اسلام نے غلاموں (''موالی'') کو اپنے آزاد آقاؤں کے برابر کر دیا ۔ آزاد مسلم آقاؤں نے بھی ان کے ساتھ کسی قسم کا فرق روا نہ رکھا ۔ وہ اپنے ''موالی'' کو ایک ہی دستر خوان پر ساتھ بٹھا کر کھانا کھلاتے تھے ۔ اسلام نے موالی کو قعر مذلت سے نکال کر بام عزت تک پہنچنے کے مواقع عطا کیے اور ان کے ذہن سے احساس کمتری کو دور کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم نے غلاموں اور لونڈیوں کو معاشرے میں بڑا شریفانہ اور باعزت مقام دلایا، ہجرت کے بعد مدینے میں تشریف لا کر اخوت کی بنیاد رکھی تو اپنے چچا حضرت حمزہؓ کو اپنے خادم اور آزاد کردہ غلام حضرت زیدؓ کا بھائی ٹھیرایا، حضرت خالد بن رویحۃ الخثعمیؓ کو حضرت بلال حبشیؓ کا اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کو خارجہ بن زیدؓ کا ۔ فتح مکہ کے بعد کعبے کی چھت پر چڑھ کر اذان دینے کا شرف بھی حضرت بلال حبشیؓ کے حصے میں آیا اور جب سرداران قریش کو یہ بات ناگوار گزری تو اللہ تعالی نے قرآن مجید میں اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّٰهِ اَتْقٰكُمْ والی آیت (۴۹ [الحجرات]: ۱۳) نازل فرما کر مساوات کا درس دیا اور وضاحت کر دی کہ بزرگی اور عزت کا معیار خاندان نہیں بلکہ تقوی اور ذاتی نیکی ہے ۔ آپؐ نے ایک مشہور حدیث میں حکم فرمایا: تمھارے بھائی ہی تمھارے خادم ہیں، اللہ تعالی نے انھیں تمھارا دست نگر بنایا ہے، جس شخص کے قبضے میں اس کا بھائی ہو، اسے چاہیے کہ وہ اسے وہی کھلائے جو خود کھاتا ہے اور وہی پہنائے جو خود پہنتا ہے، ان پر انکی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالو، اگر ایسا بوجھ ڈالو بھی تو پھر انکی اعانت کرو ۔ تم میں سے کوئی شخص یہ نہ کہے کہ میرا غلام یا میری لونڈی، بلکہ لڑکے یا لڑکی کہہ کر پکارو (دیکھیے صبحی الصالح: النظم الاسلامیہ، ۳۶۸ ببعد)، چنانچہ اسلام کی بدولت ''موالی'' بھی بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہوئے ۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے چند موالی کو قاہرہ میں قاضی مقرر کیا (المقریزی: الخطط، ۲: ۳۳۲) ۔ ہندوستان میں خاندان غلاماں (رک بآں) اور مصر میں ممالیک (رک بآں) کی سلطنت موالی کے اہم مرتبے کی نمایاں مثالیں ہیں۔

اسلام نے غلاموں کو آزاد کرنے کے فضائل پر زور دیا ہے اور ان کے ساتھ احسان اور نیک سلوک کرنے کی تاکید کی ہے ۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زکوۃ کی آمدنی کی ایک خاص مد کو اسی طبقے کے لیے نامزد کیا ہے تاکہ یہ رقم غلاموں کو آزادی دلانے پر صرف کی جائے ۔ اور چونکہ عام طور سے کسی غلام کو آزاد کرنے کی پوری قیمت یا اسکی آزادی کا زر فدیہ ادا کرنا ہر شخص برداشت نہیں

کر سکتا اس لیے زکوٰۃ کی مجموعی رقم سے اجتماعی طور پر اس فرض کو ادا کرنے کی صورت تجویز کی گئی ہے ۔ اسلام نے غلاموں کے حقوق کی رعایت پر اس قدر زور دیا ہے اور ایسے احکام و قوانین نافذ کیے ہیں کہ غلامی غلامی نہ رہی بلکہ معاشرے کا ایک مساویانہ عنصر بن گئی.

یہی نہیں بلکہ اسلام نے غیر مسلم قوموں کے ساتھ بھی نیک سلوک کرنے کا حکم دیا اور ان کے حقوق کی حفاظت کی ۔ یعنی ان کی جان، مال اور دین کی حفاظت کا ذمہ لیا ۔ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ بن الخطّاب نے اپنے دورِ خلافت میں بیت المقدس کے عیسائیوں کو از روے معاہدہ جو حقوق دیے ان کی تفصیل یہ ہے : "یہ وہ امان ہے جو اللہ کے بندے امیر المؤمنین عمرؓ نے اہلِ ایلیا کو دی ۔ یہ امان جان، مال، گرجا، صلیب، تندرست، بیمار اور ان کے تمام اہلِ مذہب کے لیے ہے، اس لیے نہ ان کے معبدوں میں سکونت اختیار کی جائے گی اور نہ وہ منہدم کیے جائیں گے ۔ نہ ان کے احاطے کو نقصان پہنچایا جائے گا (یعنی کمی نہ کی جائیگی)، نہ ان کی صلیبوں اور ان کے مال میں کچھ تخفیف کی جائے گی ۔ مذہب کے بارے میں ان پر کوئی جبر نہ کیا جائے گا" (الطبری، ۱ : ۲۶۵۸؛ البلاذری، ص ۱۳۵) ۔ یہ حقوق صرف اہلِ ایلیا ہی کے لیے مخصوص نہ تھے بلکہ تمام مفتوحہ اقوام کو دیے گئے اور دیے جاتے رہے اور ان کے عہد ناموں میں موجود ہیں .

قرآن مجید نے اسلامی معاشرے کے لیے جس ماحول کی تشکیل کی اس سے بعض خاص صفات کا انسان سامنے آتا ہے ۔ یہ صفات دو لفظوں میں یوں بیان کی جا سکتی ہیں : (۱) متقی اور (۲) صالح ۔ متقی سے مراد وہ انسان ہے جو اللہ کے خوف سے گناہ کی ہر شکل سے اجتناب کی کوشش کرے اور صالح سے مراد وہ انسان ہے جو وہ تمام اعمال صالحہ بجا لانے کی سعی کرے جن سے حیات میں پاکیزگی، معاشرے میں نیکی اور زندگی کے نیک مقاصد کی ترقی نصیب ہو سکتی ہے ۔ اسلام میں اعمال صالحہ کی بڑی اہمیت ہے اور اس سے مراد صرف عبادتیں نہیں بلکہ زندگی کے وہ تمام انفرادی و اجتماعی اعمال ہیں جن کا مقصد معرفت حقائق الٰہیہ، رضاے الٰہی کا حصول، خدا کے بندوں کی خیرخواہی، نیکی کی حدوں کی توسیع، برائی کا استیصال اور برتر معاشرے کا قیام ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ صالح انسان یعنی مسلمان، اپنی نیکی کے ساتھ علم و حکمت سے بہرہ ور، مستعد اور سرگرم عمل، با جلال مگر شفیق انسان ہو گا، قرآن کے تصور عمل میں نیک مقاصد (معرفت ایزدی، جستجوے حکمت اور ابتغاے فضل اللہ) کے لیے ہر سعی کے علاوہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے ہر اقدام شامل ہے، معرفت حقائق سے لے کر تسخیر کائنات تک اور جہاد نفس سے لے کر منکرات کے خلاف جہاد بالسیف (= بدی اور ظلم کے خلاف ہر قسم کی انفرادی اور اجتماعی جنگ) تک ہر عمل، انسان کے کردار کا جز ہو گا جس پر اسلام کے معاشرتی اصول زور دیتے ہیں.

اسلامی تصور ریاست : اسلام میں ریاست کا تصور دو اہم بنیادوں پر قائم ہے : اول اس آیت پر : أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ (۴ [النسآء] : ۵۹) = اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اپنے حکمران کی بھی، اور اگر تم میں کسی معاملے میں نزاع واقع ہو جائے تو فیصلے کے لیے خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو. دوسری بنیاد یہ آیت ہے : وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ص (۴۲ [الشورٰی] : ۳۸) — اور وہ آپس کے مشورے سے

کام کرتے ہیں: وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۵۹) = اور ان سے امور میں مشورہ لے۔ ان آیات سے دو بڑے اصول نکلتے ہیں: اول یہ کہ اصل بادشاہت خدا کی ہے: اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ (۶ [الانعام]: ۵۷)، جس کی نیابت خدا کے رسول کو ملی۔ ان دونوں کی اطاعت اصولی حیثیت رکھتی ہے، اس اطاعت کے تابع ان حکمرانوں کی اطاعت ہے جو خدا اور رسول کے احکام کے مطابق دین کے منشا کو پورا کریں اور مملکت کا انتظام کریں، ان معنوں میں اسلامی ریاست ہر حال میں دینی ریاست ہوگی، یہ دینی ریاست ساتھ ہی دنیوی ریاست بھی ہے کیونکہ اسلام زندگی کے تمام شعبوں کو محیط ہے لیکن یہ مذہبی پیشوائیت (Theocracy) سے مختلف ہے جس میں نیک و بد کا معیار مذہبی پیشواؤں کے اقوال ہوتے ہیں۔ مشاورت دوسرا اہم اصول ہے، اس مشاورت کا طریقہ کیا ہے؟ اس کی تفصیل آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اپنے اسوۂ حسنہ اور صحابۂ کرام کے تعامل سے معلوم ہو سکتی ہے۔

نظریاتی لحاظ سے اسلامی ریاست کے بارے میں سنی اور شیعہ نقطۂ نظر الگ الگ ہے۔ سنی نقطۂ نظر خلافت کے اصول کا قائل ہے، جس میں امیر کا انتخاب مشاورت کے کسی طریقے سے ہوتا ہے، لیکن جب امیر منتخب ہو جاتا ہے تو وہ مدت العمر کے لیے ہوتا ہے اور کسی معقول وجہ کے بغیر معزول نہیں کیا جا سکتا (رک بہ خلافت)۔ شیعہ نقطۂ نظر امامت کے اصول پر قائم ہے، یعنی امام صرف اہل بیت سے ہو سکتا ہے اور وہ معصوم ہوتا ہے اور پہلے امام حضرت علیؓ تھے (رک بہ امام و امیر المومنین، نیز دیکھیے الماوردی: الاحکام السلطانیہ)۔

اسلامی ریاست کا نصب العین احکام خداوندی کے تحت دین و دنیا کے معاملات میں معاشرے کے امور کا انتظام اور حقوق اللہ و حقوق العباد کی تنفیذ اور مختلف طبقات انسانی کے درمیان عدل و انصاف کے اصول پر مساوات اور خوش حال زندگی کے نظام کا قیام ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالٰی نے جا بجا اسلامی ریاست کے وہ رہنما اصول بیان فرمائے ہیں جن پر اسلام پوری انسانی زندگی کا نظام قائم کرنا چاہتا ہے مثلاً: وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاہُ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا ط اِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ اَحَدُھُمَا اَوْ کِلٰھُمَا فَلَا تَقُلْ لَّھُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْھَرْھُمَا وَقُلْ لَّھُمَا قَوْلًا کَرِیْمًا ۝ وَاخْفِضْ لَھُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَۃِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْھُمَا کَمَا رَبَّیٰنِیْ صَغِیْرًا ۝ رَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَا فِیْ نُفُوْسِکُمْ ط اِنْ تَکُوْنُوْا صٰلِحِیْنَ فَاِنَّہٗ کَانَ لِلْاَوَّابِیْنَ غَفُوْرًا ۝ وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّہٗ وَالْمِسْکِیْنَ وَابْنَ السَّبِیْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِیْرًا ۝ اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْا اِخْوَانَ الشَّیٰطِیْنِ ط وَکَانَ الشَّیْطٰنُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا ۝ وَاِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْھُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَۃٍ مِّنْ رَّبِّکَ تَرْجُوْھَا فَقُلْ لَّھُمْ قَوْلًا مَّیْسُوْرًا ۝ وَلَا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُوْلَۃً اِلٰی عُنُقِکَ وَلَا تَبْسُطْھَا کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا ۝ اِنَّ رَبَّکَ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَّشَاءُ وَیَقْدِرُ ط اِنَّہٗ کَانَ بِعِبَادِہٖ خَبِیْرًا بَصِیْرًا ۝ وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَکُمْ خَشْیَۃَ اِمْلَاقٍ ط نَحْنُ نَرْزُقُھُمْ وَاِیَّاکُمْ ط اِنَّ قَتْلَھُمْ کَانَ خِطْاً کَبِیْرًا ۝ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَۃً ط وَسَاءَ سَبِیْلًا ۝ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ ط وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّہٖ سُلْطٰنًا فَلَا یُسْرِفْ فِّی الْقَتْلِ ط اِنَّہٗ کَانَ مَنْصُوْرًا ۝ وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْیَتِیْمِ اِلَّا بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ حَتّٰی یَبْلُغَ اَشُدَّہٗ ص وَاَوْفُوْا بِالْعَھْدِ ج اِنَّ الْعَھْدَ کَانَ مَسْـُٔوْلًا ۝ وَاَوْفُوا الْکَیْلَ اِذَا کِلْتُمْ وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِیْمِ ط ذٰلِکَ خَیْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِیْلًا ۝ وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ

بِهٖ عِلْمٌ ط اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا ۝ وَلَا تَمْشِ فِي الْاَرْضِ مَرَحًا ۚ اِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْاَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلًا ۝ كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهٗ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا ۝ ذٰلِكَ مِمَّآ اَوْحٰٓى اِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ ط . . . الآیة (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۲۳ تا ۳۹) = تیرے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ: (۱) تم لوگ کسی کی عبادت نہ کرو، مگر صرف اسی کی، (۲) والدین کے ساتھ نیک سلوک کرو۔ اگر تمھارے سامنے ان میں سے کوئی ایک، یا دونوں، بڑھاپے کو پہنچیں تو انھیں اف تک نہ کہو، نہ انھیں جھڑک کر جواب دو، بلکہ ان سے احترام کے ساتھ بات کرو اور نرمی و رحم کے ساتھ ان کے سامنے جھک کر رہو اور دعا کیا کرو کہ پروردگارا ان پر رحم فرما جس طرح انھوں نے رحمت و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا۔ تمھارا رب خوب جانتا ہے کہ تمھارے دلوں میں کیا ہے۔ اگر تم صالح بن کر رہو تو وہ ایسے سب لوگوں کے لیے در گذر کرنے والا ہے جو اپنے قصور پر متنبہ ہو کر بندگی کے رویے کی طرف پلٹ آئیں، (۳) رشتے دار کو اس کا حق دو اور مسکین اور مسافر کو اس کا حق، (۴) فضول خرچی نہ کرو۔ فضول خرچ لوگ شیطان کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا ناشکرا ہے، (۵) اگر ان سے (یعنی حاجتمند رشتے داروں، مسکینوں اور مسافروں سے) تمھیں کترانا ہو، اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو، تو انھیں نرم جواب دے دو، (۶) نہ تو اپنا ہاتھ گردن سے باندھ رکھو اور نہ اسے بالکل ہی کھلا چھوڑ دو کہ ملامت زدہ اور عاجز بن کر رہ جاؤ۔ تیرا رب جس کے لیے چاہتا ہے رزق کشادہ کرتا ہے اور جس کے لیے چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے۔ وہ اپنے بندوں کے حال سے باخبر ہے اور انھیں دیکھ رہا ہے، (۷) اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو۔ ہم انھیں بھی رزق دیں گے اور تمھیں بھی۔ در حقیقت ان کا قتل بہت بڑا گناہ ہے، (۸) زنا کے قریب نہ پھٹکو۔ وہ بہت برا فعل ہے اور بڑا ہی برا راستہ، (۹) قتل نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے۔ پس چاہیے کہ وہ قتل میں حد سے نہ گزرے، اس کی مدد کی جائے گی، (۱۰) مالِ یتیم کے پاس نہ پھٹکو مگر احسن طریق سے، یہاں تک کہ وہ اپنے شباب کو پہنچ جائے، (۱۱) عہد کی پابندی کرو بیشک عہد کے بارے میں تم کو جواب دہی کرنی ہوگی، (۱۲) پیمانے سے دو تو پورا بھر کر دو، اور تولو تو ٹھیک ترازو سے تولو۔ یہ اچھا طریقہ ہے اور بلحاظ انجام بھی یہی بہتر ہے، (۱۳) کسی ایسی چیز کے پیچھے نہ لگو جس کا تمھیں علم نہ ہو۔ یقیناً آنکھ، کان اور دل سب کی باز پرس ہونی ہے، (۱۴) زمین پر اکڑ کر نہ چلو، تم نہ تو زمین کو پھاڑ سکتے ہو اور نہ پہاڑوں کی بلندی کو پہنچ سکتے ہو۔ ان امور میں سے ہر ایک کا برا پہلو تیرے رب کے نزدیک ناپسندیدہ ہے۔ یہ وہ حکمت کی باتیں ہیں جو تیرے رب نے تجھ پر وحی کی ہیں۔

اس سلسلے میں خلفائے راشدین خصوصاً حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے مختلف فیصلوں اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے خطبات و ہدایات سے ان اہم اصولوں کا پتا چل سکتا ہے جو اس ابتدائی دور اسلامی میں مدنظر تھے۔ اس دور اوّل میں عملی طور پر جو اصول قائم تھے ان میں سے ایک اہم امر یہ ہے کہ خلیفۃ المسلمین عام حقوق میں سب کے برابر تھا، چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر فرمایا: ''مجھے تمھارے مال (یعنی بیت المال) میں

اسی قدر حق ہے جتنا یتیم کے مربی کو اس کے مال میں۔ اگر میں مالدار ہونگا تو کچھ نہ لونگا اور اگر ضرورت پڑے گی تو دستور کے مطابق کھانے کے لیے لوں گا۔ صاحبو! مجھ پر آپ لوگوں کے متعدد حقوق ہیں جن کا آپ کو مجھ سے مؤاخذہ کرنا چاہیے۔ مثلاً: (۱) ملک کا خراج اور مالِ غنیمت بے جا طور پر نہ جمع کیا جائے۔ (۲) جب میرے ہاتھ میں خراج اور مالِ غنیمت آئے تو بے جا طور سے صرف نہ ہونے پائے۔ (۳) میں تمہارے روزینے بڑھاؤں اور سرحدوں کو محفوظ رکھوں۔ (۴) تم کو خطرے میں نہ ڈالوں'' (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۶۷)۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ سرعام لوگ حضرت عمرؓ سے باز پرس کرتے اور آپ سب اعتراضات کا بخوشی جواب دیتے۔ علاوہ ازیں حضرت عمرؓ ہر سال حج کے موقع پر تمام عاملوں کو جمع کر کے ان کا محاسبہ کیا کرتے تھے۔

امت کے حقوق پر دست درازی کرنے والے کے لیے کسی رعایت کی گنجائش نہیں۔ حضرت علیؓ کو اپنے ایک عہدے دار کے بارے میں، جو آپ کا قریبی رشتے دار بھی تھا، یہ خبر ملی کہ اس نے بیت المال میں خیانت کی ہے۔ آپ نے اسے تحریر فرمایا: ''اے وہ شخص جسے ہم عقلمند سمجھا کرتے تھے! تیرے جی کو کھانا پینا کیسے لگتا ہے جب کہ تو جانتا ہے کہ حرام کھا رہا ہے، حرام پی رہا ہے، تو کنیزیں خریدتا ہے، عورتوں سے نکاح کرتا ہے، مگر کس مال سے؟ یتیموں، مسکینوں، مومنوں، مجاہدوں کے مال سے! اس مال سے جو خدا نے مومنوں اور مجاہدوں کو غنیمت میں دیا تھا اور جس سے اس ملک کی حفاظت کرنی مقصود تھی۔ کیوں نہ ایسا ہو کہ اب بھی تو خدا سے ڈرے اور امت کو اس کا مال لوٹا دے۔ اگر تو یہ نہیں کرے گا اور خدا تجھے میرے قبضے میں کر دے گا تو تیرے بارے میں خدا کے سامنے میرا عذر پورا ہو کر رہے گا اور میں اپنی تلوار سے تجھے مار کر جہنم رسید کر دوں گا۔ قسم خدا کی! اگر حسنؓ و حسینؓ بھی وہ کرتے جو تو نے کیا ہے تو ہرگز مجھ سے کوئی رعایت نہ پاتے اور کسی طرح کی نرمی نہ دیکھتے، یہاں تک کہ میں خدا کا حق ان سے اگلوا لیتا اور ان کے ظلم سے پیدا ہونے والے باطل کو مٹا دیتا'' (نہج البلاغۃ ۲: ۶۶، ۶۷، طبع عیسی البابی، مصر)۔

اسلامی تصور حکومت میں دوسرے مذاہب کے لوگوں کو عبادت کی پوری آزادی اور شہریت کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ دین کی تبلیغ کے مسئلے میں قرآن مجید نے واضح طور سے کہہ دیا کہ لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ (۲ [البقرۃ]: ۲۵۶)۔ اس کا نتیجہ عملی طور سے اس معاہدے میں نظر آتا ہے جو حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے عیسائیوں کے ساتھ کیا، اس کی تفصیل الطبری نے فتح بیت المقدس کے ضمن میں دی ہے (۱: ۲۶۵۸)۔

مملکت کے امور میں دفاع کا مسئلہ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے، اسلام نے جو قوانین صلح و جنگ پیش کیے ہیں ان کا اصل مقصد آزادی، انصاف اور امن و سلامتی کی حفاظت ہے، اور جنگ کو ایک آخری صورت حال قرار دیا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے جنگ کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا:

اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ ظُلِمُوْا ؕ وَ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی نَصْرِھِمْ لَقَدِیْرُ ۙ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ یَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ؕ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَّھُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِیَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ الآیة (۲۲ [الحج]: ۳۹ و ۴۰) (جنگ کے سلسلے میں دوسری ہدایات کے لیے دیکھیے شبلی: سیرۃ النبی، طبع ششم، ۲: ۲۰۶ ببعد)۔ ایک اہم اصول اس آیت میں بیان ہوا ہے: وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰۤی اَلَّا تَعْدِلُوْا ؕ اِعْدِلُوْا ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی

(۵ [المائدۃ]: ۸) ۔ تمھیں کسی قوم کی دشمنی اس امر پر مجبور نہ کر دے کہ تم (اس قوم کے ساتھ حالت جنگ میں بھی) انصاف نہ کرو۔ بس انصاف کرو کیونکہ یہی تقویٰ کے مطابق ہے۔

امیرالمومنین حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ نے اپنے ایک حکم نامے میں مصر کا والی مقرر کرتے وقت نہایت اختصار اور بلاغت سے حکمرانی اور سیاست مدن کے اصول بیان فرمائے ہیں۔ یہ دستاویز نہج البلاغۃ (۲ : ۸ ببعد طبع عیسٰی البابی، مصر) میں محفوظ ہے جس کے کچھ حصوں کا مفاد پیش کیا جاتا ہے۔ ان سے پتا چلتا ہے کہ ریاست کی بنیاد کن فکری، اخلاقی، تمدنی، معاشی، سیاسی اور دینی اصولوں پر رکھی گئی ہے: والی کے فرائض کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ملک کا خراج جمع کرے، اور دشمنوں سے لڑے، ملک کے باشندوں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھے اور اس کی زمین کو آباد کرے۔

نیز حکم دیا کہ وہ تقویٰ و اطاعت خداوندی کو مقدم رکھے اور کتاب اللہ کے مقرر کیے ہوئے فرائض و سنن کی پیروی کرے۔ یہ بھی حکم دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نصرت میں اپنے دل و زبان سے سرگرم رہے۔ پھر فرمایا:

’’اپنے لیے عمل صالح کا ذخیرہ پسند کیا جائے اور حرام چیزوں سے اجتناب کیا جائے‘‘۔

’’اپنے دل میں رعایا کے لیے رحم اور محبت و لطف پیدا کرے۔ اور چیر پھاڑ کھانے والا درندہ نہ بن جائے۔ اپنے عفو و کرم کا دامن خطا کاروں کے لیے اس طرح پھیلائے رکھے جس طرح اس کی آرزو ہے کہ خدا اس کی خطاؤں کے لیے اپنا دامن عفو و کرم پھیلا دے۔

’’یہ بھی یاد رہے کہ وہ رعایا کا نگران ہے، خلیفہ اس کا نگران ہے اور خدا خلیفہ کے اوپر حاکم ہے۔ حکومت کے نشے اور غرور سے بچنا چاہیے۔ اپنے پرائے سب سے انصاف کیا جائے، اور ظلم سے بچا جائے۔ رعایا کا خاص خیال رکھا جائے . . . . دین کا اصل ستون، مسلمانوں کی اصل جمعیت، دشمن کے مقابلے میں اصل طاقت، امت کے عوام ہیں، لہٰذا عوام ہی کا زیادہ سے زیادہ خیال رکھنا چاہیے۔ بغض و کینہ اور عداوت و غیبت کے اسباب کو ختم کر دینا چاہیے اور بخیل و حریص انسان کو اپنے مشوروں میں شامل نہ کیا جائے۔

’’نیک اور دیانت دار وزیر مقرر کیے جائیں۔

’’نیک و بد کو برابر نہ سمجھا جائے۔ ایسا کرنے سے نیکوں کی ہمت پست ہو جائے گی، اور خطاکار اور بھی شوخ ہو جائیں گے . . . . رعایا پر رحم و کرم کرکے اس کا حسن ظن حاصل کرنا چاہیے۔

’’رعایا میں کئی طبقے ہوتے ہیں۔ یہ طبقے ایک دوسرے سے وابستہ رہتے ہیں اور آپس میں کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ ایک طبقہ وہ ہے جسے خدا کی فوج کہنا چاہیے . . . . یہ رعایا کا قلعہ ہے، حاکم کی زینت ہے، دین کی قوت ہے، امن کی ضمانت ہے۔ رعایا کا قیام فوج ہی سے ہے لیکن فوج کا قیام خراج سے ہے۔ خراج ہی سے سپاہی جہاد میں تقویت پاتے اور اپنی حالت درست کرتے ہیں۔ پھر ان دونوں طبقوں (فوج اور اہل خراج) کی بقا کے لیے ایک تیسرا طبقہ ضروری ہے، یعنی قضاۃ، عُمّال اور کُتّاب کا طبقہ، اور ان طبقوں کی بقا کے لیے تاجر اور اہل حرفہ ضروری ہیں۔ آخر میں حاجت مندوں اور مسکینوں کا طبقہ آتا ہے اور اس طبقے کی امداد و اعانت ازبس ضروری ہے۔ خدا کے یہاں سب کے لیے گنجائش ہے۔ اور حاکم پر سب کا حق قائم ہے۔

‘‘فوج کے لیے ایسے پاک دل اور بے داغ لوگوں کو منتخب کرنا چاہیے، جو ہمت و شجاعت اور جود و سخا سے آراستہ ہوں . . . ان کے معاملات کی ویسی ہی فکر کرنا چاہیے جیسی فکر والدین کو اولاد کی ہوتی ہے ۔ ان کی ضرورتوں کی دیکھ بھال اور درستی حال کے لیے جو بھی بن پڑے، کرتے رہنا چاہیے تاکہ وہ پوری یکسوئی سے دشمن سے جنگ کو اپنا مطمح نظر بنائے رکھیں۔

‘‘حاکم کی آنکھ کی ٹھنڈک ملک میں انصاف قائم کرنے میں ہے ۔ عدل و انصاف قائم کرنے کے لیے ایسے لوگ منتخب کیے جائیں جو نہ تو تنگ نظر و تنگ دل ہوں اور نہ حریص و خوشامد پسند۔

‘‘مشکل اور مشتبہ معاملات میں قرآن و سُنّت سے راہنمائی حاصل کی جائے۔

‘‘عمّال حکومت کا تقرر بھی پوری جانچ پڑتال کے بعد کیا جائے ۔ عہدیداروں کو بہت اچھی تنخواہیں دی جائیں، تاکہ یہ لوگ مالی پریشانیوں سے بے نیاز ہو کر اپنے فرائض انجام دے سکیں۔

‘‘محکمۂ خراج کی اہمیت کے پیش نظر اس کی پوری نگرانی کی جائے ۔ لیکن خراج سے زیادہ زمینوں کی آبادکاری پر توجہ دینی چاہیے ۔ کیونکہ خراج کا انحصار بھی تو اسی بات پر ہے ۔ جو حاکم زرعی ترقی کے بغیر خراج چاہتا ہے اسکی حکومت یقیناً چند روزہ ثابت ہوگی۔

‘‘اگر کاشت کار خراج کی زیادتی یا کسی آسمانی آفت یا آب پاشی میں خرابی آ جانے یا سیلاب یا خشک سالی کی شکایت کریں تو خراج کم کر دینا ضروری ہے کیونکہ کاشتکار ہی اصل خزانہ ہیں . .

‘‘ملک کی آبادی و شادابی ہر بوجھ اٹھا سکتی ہے، لہٰذا اس کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے ۔ ملک کی بربادی تو باشندوں کی غربت ہی سے ہوتی ہے اور باشندوں کی غربت کا سبب یہ ہوتا ہے کہ حاکم دولت سمیٹنے پر کمر باندھ لیتے ہیں۔

‘‘ہر محکمے کی کڑی نگرانی بھی ضروری امر ہے . . . ذخیرہ اندوزی کی قطعی ممانعت کر دینی چاہیے ۔ کیونکہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے منع فرمایا ہے . . . . ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو اعتدال کے ساتھ عبرت ناک سزا دی جائے . . .

پھر فقیر، مسکین، محتاج، قلّاش، اپاہج لوگوں ایسے بے سہارا انسانوں کے بارے میں جو فرض خدا نے عائد کیا ہے اس پر نگاہ رکھنی چاہیے ۔ بیت المال میں ایک حصّہ ان کے لیے خاص کر دیا جائے۔

‘‘اپنے وقت کا ایک حصّہ فریادیوں کے لیے مخصوص کرنا ضروری ہے ۔ ان کی شکایات تنہائی میں سنی جائیں تاکہ وہ بے خوفی سے اپنے خیالات کی ترجمانی کر سکیں۔

‘‘بعض معاملات کو اپنے ہاتھ میں رکھنا ضروری ہوتا ہے ۔ خاص مراسلوں کا جواب خود لکھنا چاہیے ۔ سرکاری آمدنی میں سے مستحق لوگوں کا حصہ فوراً ادا کرنا چاہیے ۔ اور کام روز کا روز ختم ہونا چاہیے۔

‘‘اگر رعایا کو کبھی حاکم پر ظلم کا شبہ ہو جائے تو بے دھڑک رعایا کے سامنے آ کر اس کا شبہ دور کرنا بھی ضروری ہے . . . . الخ’’۔

ذمیوں کی حفاظت کا انتظام اور اہتمام اہل اسلام نے ہمیشہ عمدگی سے کیا ۔ اور سفر و حضر میں ان کے جان و مال اور اہل و عیال کی صیانت و حفاظت کا ذمہ اٹھایا (ابن القیم: أحکام اہل الذمۃ، ص ٧٥ ،)، اور ان شہری آسائشوں کے معاوضے میں ایک نہایت قلیل رقم بصورتِ جزیہ (رکّ بآن) وصول کی ۔ اگر ذمیوں سے کسی سال فوجی خدمت لی گئی تو اس سال کا جزیہ انہیں معاف کر دیا گیا جیسے کہ

اہل جرجان سے معاہدہ ہوا: تمھاری حفاظت ہمارے ذمے اس شرط پر ہے کہ تم بقدر استطاعت سالانہ جزیہ ادا کرتے رہو۔ اگر ہم تم سے مدد لیں گے تو اس کے بدلے میں جزیہ معاف کر دیا جائے گا (الطبری، ۱: ۲۶۶۵)۔

یرموک (رک بآں) کے معرکے میں جب مسلمان حمص کے ذمیوں کی حفاظت سے معذور ہو گئے تو جزیے کی کل رقم انھیں واپس کر دی۔ حضرت ابو عبیدۃ ابن الجراحؓ نے شام کے تمام مفتوحہ علاقوں کے حکام کو لکھ بھیجا کہ جتنا جزیہ وصول کیا جا چکا ہے واپس کر دیا جائے (البلاذری: ۱۲۷)۔ عورتیں، بچے، پادری، زر خرید غلام، نادار، بے کس، ضعیف اور معذور ذمی جزیے سے مستثنی تھے، بلکہ بیت المال سے ان کی کفالت بھی کی جاتی تھی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ایک ضعیف العمر یہودی ذمی کو بھیک مانگتے دیکھا تو پوچھا کہ بھیک کیوں مانگتے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ بڑھاپے کی وجہ سے اپنی ضروریات اور جزیہ پورا کرنے کے لیے۔ حضرت عمرؓ نے اسے اپنے گھر لے جا کر کچھ دیا، پھر نہ صرف اس ذمی کا جزیہ معاف کر دیا، بلکہ بیت المال سے اسکا اور ایسے دوسرے ذمیوں کا وظیفہ بھی مقرر کر دیا (ابو عبید القاسم بن سلام: الاموال، ۵۴) اور استدلال کے طور پر قرآن مجید سے زکوۃ سے متعلق یہ آیت پیش کی: إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ (۹ [التوبۃ]: ۶۰) یعنی یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں ہی کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات کے کام پر مامور ہوں اور ان کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب ہو، نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرض داروں کی مدد کرنے میں اور راہ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہاں فقرا سے مراد مسلم نادار لوگ ہیں اور مساکین سے مراد اہل کتاب ہیں (کتاب الخراج، ص ۷۲)۔

ذمیوں کو اسلامی معاشرے میں جملہ شہری حقوق حاصل رہے۔ مثال کے طور پر ایک مرتبہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی زرہ کھو گئی اور ایک نصرانی کے ہاتھ لگ گئی۔ کچھ دنوں کے بعد حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے وہ زرہ اس نصرانی کے پاس دیکھ کر پہچان لی اور قاضی شریح کی عدالت میں دعوی کیا۔ نصرانی نے جواب میں کہا کہ یہ زرہ میری ہے۔ قاضی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا: کیا آپ کے پاس کوئی ثبوت ہے؟ انھوں نے فرمایا: نہیں۔ قاضی شریح نے اس نصرانی کے حق میں فیصلہ دے دیا۔ نصرانی پر اس فیصلے کا اتنا اثر ہوا کہ وہ حلقہ بگوش اسلام ہو گیا اور کہا: یہ تو انبیا جیسا انصاف ہے کہ خلیفۂ وقت مجھے اپنے ماتحت شہر کے قاضی کے سامنے پیش کرتے ہیں اور قاضی خلیفہ کے خلاف فیصلہ دیتا ہے (ابن الاثیر، ۳: ۱۹۰)۔

دنیا میں معاشی مساوات اور برابری پیدا کرنے کے لیے جو نقشہ اسلام نے پیش کیا ہے نہ صرف معقول اور قابل عمل ہے بلکہ حد درجہ مؤثر بھی ہے۔ اسلام نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے مال کو زندگی کی ایک اہم بنیاد قرار دیا اور اسے ''خیر'' اور ''اللہ کا فضل'' کہہ کر اس کے کسب و حصول کو ضروری بلکہ بابرکت فریضہ قرار دیا (۲ [البقرة]: ۱۸۰؛ ۶۲ [الجمعة]: ۱۰)۔ اس کے لیے کسب حلال اور محنت کا اصول قائم کیا۔ اور اس سلسلے میں امر پر خاص نظر رکھی کہ کسب مال کے لیے بد دیانتی، خود غرضی اور انسان کشی کی صورت کبھی پیدا نہ ہونے پائے۔

اسلام نے روزی کے کسی جائز ذریعے پر پابندی نہیں لگائی، مثلاً زراعت، تجارت، صنعت و حرفت سب اپنی اپنی جگہ درست ھیں بشرطیکہ ان کے ضمن میں مندرجۂ بالا برائیاں پیدا نہ ھونے پائیں۔

عام انسانی ضرورتوں کے لیے قرض حسنہ پر زور دیا اور ربٰو یعنی سود کو حرام ٹھیرایا۔ اسلام کے نظام معیشت میں عام انسانی ھمدردی کا تصور موجود ھے۔ اصحاب ثروت پر فرض کر دیا کہ وہ اپنے محتاج اور ضرورت مند بھائیوں کی ضروریات زندگی کا ھر طرح خیال رکھیں، ان کے کھانے پینے، رھنے سھنے، تعلیم و ترویج اور دیگر ضرورتوں کو پورا کرنا دولتمندوں پر لازمی ٹھیرایا۔ قرآن مجید نے مالداروں کے مال میں فقیروں اور غریبوں کا حق مقرر کر دیا، فرمایا: وَ فِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۱۹)۔

حدیث میں بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے مروی ھے کہ آپ نے فرمایا دولت مندوں سے لے کر محتاجوں اور ضرورت مندوں کو دیا جائے۔ ایک اور حدیث میں فرمایا کہ وہ شخص مومن نہیں جس کا پڑوسی بھوکا رات بسر کرے (البخاری)۔ قرآن مجید نے اس زمرے میں مقروض اور مسافر کو بھی شامل کر دیا تاکہ وہ بھی مالی پریشانی سے نجات حاصل کر سکیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے زکوٰت اور صدقات و خیرات کے مختلف طریقے رائج کیے۔ کفارۂ یمین کے لیے دس مسکینوں کا اوسط درجے کا کھانا یا کپڑے مقرر کیا (۵ [المائدہ]: ۸۹)؛ کفارۂ ظہار کے لیے ساٹھ مسکینوں کا کھانا (۵۸ [المجادلة]: ۴) اور روزے کا فدیہ طعام مسکین ٹھیرایا (۲ [البقرة]: ۱۸۴)۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: تین چیزیں بنی نوع انسان کے لیے مشترک ھیں: پانی، چارا اور آگ (ابو داؤد؛ احمد)۔ احادیث میں پڑوسیوں کی ضروریات کا خیال رکھنے پر بڑا زور دیا گیا ھے۔ ان سب باتوں کا مقصد یہ ھے کہ غریب لوگوں کی ضروریات زندگی کو پورا کیا جائے اور کوئی ضرورت مند یہ محسوس نہ کرنے پائے کہ اس کی ضروریات زندگی پوری نہیں ھو سکیں۔ اس بات پر عمل پیرا ھونے کے لیے جہاں انفاق فی سبیل اللہ پر قرآن مجید نے زور دیا وھاں یہ تصور بھی پیدا کیا کہ سب مال اللہ کا ھے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاھتا ھے دیتا ھے، کسی کو زیادہ، کسی کو کم، ایک مسلمان تو اس مال کا محض امین ھے، حقیقی مالک اللہ ھے (۵۷ [الحدید]: ۷؛ ۲ [البقرة]: ۳)۔

قانونِ وراثت کے ذریعے جائداد کی تقسیم، اور زکوٰۃ کے ذریعے ضرورت مند کی امداد عام کا اصول نافذ کر کے نیکی کا ایسا راستہ کھولا جس نے اسلامی معاشرے میں اعتدال پیدا کیا، اور امیر و غریب میں کبھی دشمنی پیدا نہیں ھونے دی۔

اسلام کے نظام وراثت میں یہ بھی حکمت ھے کہ دولت چند ھاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ پھر جائز اور قانونی وارثوں کے علاوہ معاشرے کے غریب اور مستحق افراد کے لیے بھی گنجائش رکھی ھے۔ ایسے رشتے دار اور عزیز جن کو وراثت کا شرعاً حق نہیں پہنچتا، ان کے لیے بھی مرنے والا اپنے مال کا ایک حصہ الگ کر سکتا ھے۔ مال دار آدمی کو اپنے مال کا ایک تہائی حصہ اعمالِ خیریہ میں دینے کی ترغیب بھی دلائی ھے۔

معاشرے کی غذائی اور معاشی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے زکوٰۃ و صدقات کا سلسلہ قائم کرنے کے علاوہ اسلام نے اور بھی طریقے اختیار کیے ھیں، مثلاً بقول ابن حزم جب زکوٰۃ اجتماعی ضرورتوں کو پورا نہ کر سکے اور بیت المال بھی اس

کا متحمل نہ ہو سکے تو پھر نظام اسلامی کی رو سے ہر شہر کے باشندوں پر فرض عائد ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اپنے علاقے کے حاجت مندوں کی غذائی اور معاشی ضرورتوں کو پورا کریں (المحلی، ۶ : ۱۵۶)۔ علاوہ ازیں اوقاف خیریہ کا سلسلہ بھی اجتماعی اور رفاہی ضرورتوں کو پورا کرنے کا بہت اچھا طریقہ ہے۔ مساجد و مدارس کی آباد کاری، کنوؤں اور سڑکوں کی مرمت و تعمیر کے ساتھ مسافروں کی سہولت و آسائش کے لیے سراؤں، مجاہدین کی چھاؤنیوں، بلکہ کسانوں اور مزارعین کے لیے بیجوں کی فراہمی، نیز ضرورت مند تاجروں کو قرض حسنہ دینے، اندھوں اور اپاہجوں کی امداد کرنے، یتیموں کی نگرانی و کفالت، جانوروں کے علاج معالجے پر بھی وقف املاک سے خرچ کیا جاتا ہے۔ دمشق میں ''المرج الاخضر'' کے نام سے ایک چراگاہ بیمار اور ناکارہ حیوانات کی زندگی بسر کرنے کے لیے وقف تھی۔ بچوں کی پرورش و تربیت کے لیے سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے قلعۂ دمشق میں ماؤں کو دودھ اور چینی مفت مہیا کرنے کے لیے ''نقطة الحلیب'' (دودھ کا مرکز) کے نام سے ایک وقف قائم کیا تھا جہاں ماؤں کو یہ دونوں چیزیں فراہم کرنے کے لیے ہفتے میں دو دن مقرر کر دیے گئے تھے۔ رسالت مآب صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے تقسیم غنائم کے وقت غریبوں اور محتاجوں کا اکثر خیال رکھا اور اسطرح آپؐ مہاجرین و انصار میں اجتماعی توازن برقرار رکھنے کی کوشش فرماتے رہے۔ غرض کہ اسلام نے یہ مختلف طریقے اس لیے اختیار کیے کہ فقر و فاقہ، جہالت و بیماری اور ذلت و مسکنت کے خلاف جہاد کیا جائے۔

آج کے زمانے میں اس مسئلے کے جتنے حل پیش کیے گئے ہیں ان میں طبقاتی حسد اور دشمنی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ لیکن زکوٰۃ و صدقات اور وقف کی سب صورتیں اسی مسئلے کا حل ہیں (رک بہ زکوٰۃ، صدقہ، وقف)۔

اس سلسلے میں فقر کے تصور کا ذکر بھی لازمی ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے: غنی صرف اللہ ہے تم سب فقرا ہو: وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ (۴۷ [محمّد]: ۳۸)۔ انسان کی فطری ضرورت مندی کے حوالے سے سب کو فقیر کہا گیا ہے۔ فقر کے معنی افلاس نہیں بلکہ احتیاج و ضرورت مندی ہے۔ غنی صرف خدا کو مان لینے سے، دولت پرستی اور سرمایہ داری کا مرض مسلمانوں میں بہت کم پیدا ہوا ہے۔

ذاتی ملکیت اسلام میں جائز ہے، کیونکہ انسانی فطرت اس کی متقاضی ہے اس کی وجہ سے محنت کا شوق پیدا ہوتا ہے مگر یہ احتیاط کی گئی کہ دولت و سرمایہ کو معاشرے کے چند افراد کی ملکیت بن جانے سے روکا جائے۔ نفع عام کی چیزیں افراد کے بجائے جماعت کی ملک قرار دیں، ملوکیت یا شہنشاہیت کے بجائے جمہور اور اہل حق کی حکومت قائم کی اور زمینداری کی پرانی صورت جس میں دہقان محض غلام کی حیثیت رکھتا تھا، بدل دی۔ اب وہ ایک کارکن اور محنت سے کمانے والا فرد بن گیا۔ اسلام نے یہ نہیں کیا کہ انسانی فطرت کے خلاف سرمایہ و محنت کے مسئلے میں دوسری تفریط اختیار کرے اور جبری محنت کا اصول نافذ کر دے۔

اشاعت اسلام: ظہور اسلام کے وقت دنیا کی روحانی، اخلاقی اور تمدنی حالت انتہائی پست تھی۔ توحید اور خدا پرستی کا نور نجوم پرستی، اصنام پرستی، اوہام پرستی اور کہانت کی عالم گیر تاریکی میں چھپ چکا تھا۔ اخلاقی اقدار کو جذبات قاہرہ نے پامال کر دیا تھا۔ اقوامِ عالم کے باہمی جدال و قتال اور وحشت و بربریت کے باعث انسانیت کا شیرازہ پراگندہ اور منتشر ہو گیا تھا۔ بڑے بڑے مذاہب (ہندومت، بدھ مت، مجوسیت، یہودیت

مسیحیت) بے روح اور بڑی بڑی تہذیبیں (ہندی، ایرانی، رومی) بے جان ہو چکی تھیں۔ اس اثنا میں آفتاب نبوت طلوع ہوا جس کی ضیاپاشیوں سے دیکھتے ہی دیکھتے فلاح و ہدایت کا اجالا ہر طرف پھیل گیا۔

رسالت کا بنیادی فرض پیغام الٰہی لوگوں تک پہنچانا ہے: (یٰاَیُّہَاالرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ (۵ [المائدہ]: ۶۷)، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلّم نے اپنی بعثت کے بعد مکّی زندگی کے تیرہ برس اور مدنی زندگی کے دس برس تبلیغ و دعوت دین میں اس طرح بسر فرمائے کہ جب آپ نے دنیا کو چھوڑا تو نہ صرف پورا عرب مشرف باسلام ہو چکا تھا بلکہ اسلام کا پیغام جزیرۂ عرب سے باہر بھی پہنچ چکا تھا۔ پھر چونکہ اسلام کسی مخصوص قوم کے لیے نہیں بلکہ کل عالم کے لیے پیغام ہدایت ہے اور اس سلسلے میں قرآن مجید کی واضح آیات موجود ہیں، مثلاً: وَمَآ اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا کَآفَّۃً لِّلنَّاسِ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا . . . الآیۃ (۳۴ [سبا]: ۲۸) = اور ہم نے تم کو تمام انسانوں کے لیے خوش خبری سنانے والا اور تنبیہ کرنے والا بنا کر بھیجا، وَمَآ اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا رَحْمَۃً لِّلْعٰلَمِیْنَ (۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۷) = اور ہم نے تم کو ساری دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، اور وضاحت فرما دی: قُلْ یٰاَیُّہَاالنَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ اِلَیْکُمْ جَمِیْعًا (۷ [الاعراف]: ۱۵۸) = کہو کہ اے لوگو میں تم سب کی طرف خدا کا پیغام دے کر بھیجا گیا ہوں، ھٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ (۱۴ [ابراھیم]: ۵۲) = یہ (قرآن) تمام انسانوں کے لیے پیغام ہے۔ اِنْ ھُوَ اِلَّا ذِکْرٌ لِّلْعٰلَمِیْنَ (۳۸ [ص]: ۸۷) = یہ (قرآن) تو دنیا کے لیے نصیحت ہے، لہذا وصال نبوی کے وقت تمام ہمسایہ ممالک کے سربراہوں کو بھی دعوت حق دی جاچکی تھی۔

اشاعت اسلام کی کوششیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کے بعد بھی پورے خلوص اور مستعدی سے جاری رہیں اور یہ انہیں کوششوں کا نتیجہ تھا کہ قلیل مدت میں بحراوقیانوس کے ساحل سے بحرالکاہل کے کناروں تک ہزارہا میل کی مسافت میں ادیان سابقہ کے حلقہ بگوش، مختلف رنگ و نسل کی قومیں، قدیم ترین تہذیبوں کے داعی، حکما اور سلاطین، صحراؤں میں بادیہ پیمائی اور جنگلوں اور پہاڑوں میں وحشیانہ زندگی بسر کرنے والے اسلام کی حقانیت اور مبلغین اسلام کے اخلاق و کردار سے متأثر ہو کر مسلمان ہو گئے۔ اس حیرت انگیز کامیابی کا راز تبلیغ نبوی کے اصولوں میں مضمر تھا۔ مندرجۂ ذیل آیت سے تین بنیادی اصول مستنبط ہوتے ہیں: اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ وَالْمَوْعِظَۃِ الْحَسَنَۃِ وَجَادِلْھُمْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ (۱۶ [النحل]: ۱۲۵)، یعنی ہدایت کی گئی ہے کہ لوگوں تک اسلام تین طریقوں سے پہنچایا جائے: (۱) عقل و حکمت، (۲) موعظۂ حسنہ اور (۳) احسن طریقے سے بحث۔

ان ربّانی ہدایات کی تعمیل میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جو اصول مقرر فرمائے وہ مختصراً یہ ہیں:

(۱) قول لیّن: (نرم و مشفقانہ گفتگو) دعوت و تبلیغ میں رفق و نرمی اور لطف و محبت سے کام لینا کہ سختی اور درشتی دوسرے کے دل میں نفرت و عناد پیدا کرتی ہے۔

(۲) تیسّر و تبشّر: (آسانی پیدا کرنے اور نوید آمیز بات چیت) دین کی جائز آسانی اور سہولت کو پیش کرنا، اسے سخت، درشت اور مشکل نہ بنانا، اللہ تعالٰی کے لطف و شفقت سے دلوں کو پر امید اور مسرور بناتے رہنا اور بات بات پر اس کی قہّاری و جبّاری کے ذکر سے خوف زدہ اور مایوس نہ کرنا (یَسِّرُوْا وَلَا تُعَسِّرُوْا وَبَشِّرُوْا وَلَا تُنَفِّرُوْا ۔ البخاری، ج ۲، بعث معاذ الی الیمن)۔

(۲) تدریج: غیر قوم کو دعوت دیتے وقت شریعت کے تمام احکام کا بوجھ یکایک نہ ڈالنا، بلکہ رفتہ رفتہ پیش کرنا، مثلاً توحید و رسالت، پھر عبادات اور آخر میں معاملات۔

(۳) تالیفِ قلب: غیر مسلموں اور متشککوں کو لطف و محبت، امداد و اعانت اور غمخواری و ہمدردی سے اسلام کی طرف مائل کرنا تاکہ وہ شریفانہ جذبات سے ممنون ہوں اور ان کے دلوں سے عناد اور ضد دور ہو جائے۔

(۴) عقلی طریقِ دعوت: اسلام کو پیش کرتے وقت عقل اور غور و فکر کو دعوت دینا اور فہم و تدبر کا مطالبہ کرنا، چنانچہ خدا کا وجود، توحید، رسالت، قیامت، جزا و سزا، عبادت، نماز، روزہ، حج، اخلاق وغیرہ کی تعلیم و تلقین کرتے وقت ان کی صداقت کی عقلی دلیلیں دینا اور ہر مسئلے کی مصلحت اور حکمت ظاہر کرنا خود اللہ تعالٰی نے اپنی کتاب میں جابجا اس کی ہدایت کی ہے۔

(۵) زبردستی سے اجتناب: مذہب کے معاملے میں جبر و اکراہ سے پرہیز کرنا: لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ (۲ [البقرة]: ۲۵۶) = دین میں کوئی زبردستی نہیں۔ اسلام میں مذہب کا اوّلین جز ایمان ہے۔ ایمان یقین کا نام ہے اور دنیا کی کوئی طاقت کسی کے دل میں یقین کا ایک ذرہ بھی بزور پیدا نہیں کر سکتی وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ ۫ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۔ الآية (۱۸ [الكهف]: ۲۹) = اور کہہ دیجیے کہ حق تمہارے پروردگار کی طرف سے ہے، سو جو چاہے قبول کرے اور جو چاہے انکار کرے۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام حق کی حمایت اور باطل کی شکست کے لیے لڑنے کا حکم دیتا ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہے کہ جہاد کا مقصد لوگوں میں تلوار کے زور سے اسلام پھیلانا ہے۔ قرآن مجید کی ایک آیت میں بھی کسی کافر کو زبردستی مسلمان بنانے کا حکم نہیں دیا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں کہ کسی کو زبردستی مسلمان بنایا گیا ہو، بلکہ قرآن مجید میں صریحاً فرمایا گیا ہے: وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ (۹ [التوبة]: ۶) اگر (لڑائی میں) کوئی مشرک پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دو، یہاں تک کہ وہ خدا کا کلام سن لے، پھر اس کو وہاں پہنچا دو جہاں وہ بے خوف ہو۔ کلام الٰہی سن کر اسے غور و فکر کا موقع ملے گا اور حسن سلوک اس کے دل کو عناد سے پاک کر دے گا۔ یوں تلوار تبدیلی مذہب کی محرک نہیں رہے گی۔

(۶) مبلغوں کی تعلیم و تربیت: اسلامی تبلیغ کا درس اولین قرآن مجید ہے، چنانچہ مبلغین کو قرآن مجید کی سورتیں یاد کرائی جاتی تھیں، انہیں لکھنا پڑھنا سکھایا جاتا تھا، شب و روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سننے کا موقع ملتا تھا اور وہ آپؐ کے مکارم اخلاق سے متأثر ہوتے تھے۔ آنحضرتؐ اور دوسرے مبلغ صحابہؓ تبلیغ و دعوت میں قرآن کی سورتیں پڑھ کر سناتے تھے اور لوگوں کو اسوۂ رسولؐ کی طرف متوجہ کرتے تھے۔ تعلیم کی سادگی اور معلم باعمل کی زندگی اس قدر مؤثر تھی کہ پیام حق دلوں میں اترتا چلا جاتا تھا۔ یہی وہ ہتھیار تھا جس کی کاٹ نے کبھی خطا نہیں کی۔

اسلام کی وسیع اور عالمگیر اشاعت کے اسباب و ذرائع پر غائر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سب سے مقدم اور اصلی ذریعہ معجزۂ قرآنی ہے۔ عقائد، عبادات، اخلاق، ہر چیز کو قرآن اس مؤثر طریقے سے بیان کرتا ہے کہ دل میں گھر کر جاتا ہے۔ پھر اس کا اعجاز جس قدر عبارت و انشا میں ہے اس سے کہیں زیادہ معانی و مطالب

میں ہے۔

اس کا ایک اور بڑا سبب یہ بھی ہے کہ اسلام میں مذہب کسی خاص طبقے یا جماعت کا اجارہ نہیں ہے، بلکہ ہر مسلمان کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ دعوت و عمل کے ذریعے تبلیغ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان جہاں بھی گئے پیام حق اپنے ساتھ لے گئے اور اجنبی سرزمین میں اس کی تخم ریزی کرتے رہے۔ علماء، فضلاء، صوفیہ اور فقرا کا تو کام ہی یہ تھا کہ لوگوں کو سمجھا بجھا کر، ان کو وعظ و نصیحت کر کے، ان کو اسلام کے محاسن بتا کر اور شرک کے نقائص واضح کر کے اور اپنا نیک نمونہ دکھا کر ضلالت و گمراہی سے نکالیں، لیکن تاجر اور سیاح بھی اس فریضے کو بڑی خوبی اور کامیابی سے ادا کرتے رہے (مثلاً جنوبی ہند میں)۔

وسیع پیمانے پر اشاعت اسلام کا ایک اہم سبب یہ بھی رہا ہے کہ اسلام عقل و فکر کی دعوت بھی دیتا ہے اور اگر اپنے تمام تعصبات سے بلند ہو کر تحقیق و تدقیق اور فکر و مطالعہ سے کام لے تو ایک باشعور انسان اس کی حقانیت اور صداقت کو تسلیم کیے بغیر نہیں رہتا، چنانچہ ہمیں کئی ایسے واقعات ملتے ہیں کہ غیر مسلم فرمانرواؤں اور اہل علم و دانش نے بطور خود غور و فکر کر کے اسلام اختیار کیا۔

تبلیغ اسلام کا ایک مؤثر ذریعہ اسلام کا بے نظیر اصول مساوات ہے جس کی رو سے کسی عرب کو کسی غیر عرب پر فضیلت نہیں اور سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو اللہ کا سب سے زیادہ فرمانبردار ہے۔ عہد نبوت اور دور خلافت ہی پر منحصر نہیں، اسلام کی پوری تاریخ اس اصول پر مسلمانوں کے عمل کی آئینہ دار ہے۔

اس سلسلے میں اسلامی تمدن کو بھی نظر

انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مسلمان جس ملک میں بھی فاتحانہ پہنچے ان کا تمدن اور ان کے اطوار و عادات اتنے اعلیٰ اور پسندیدہ تھے کہ اس ملک کے ہی نہیں بلکہ ہمسایہ ممالک کے عوام بھی ان کی طرف کھنچے چلے گئے اور انہیں فاتحین سے جس قدر واسطہ پڑا اور ان سے جس قدر تعلق بڑھا وہ ان کے تمدن کے شیدا اور ان کی عادات و خصائل کے گرویدہ ہوتے گئے اور بالآخر یہی سبب بہت سے لوگوں کے قبول اسلام کا موجب ہوا۔ (اسلام دنیا کے کن کن ملکوں میں کس کس طرح پھیلا اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے Preaching of Islam, Arnold نیز رک بہ مسلم)۔

اسلام کا اثر دنیا کے دینی و علمی افکار پر: اسلام کے تین اہم عقیدوں نے تہذیب انسانی پر خاص اثر ڈالا:

(۱) عقیدۂ توحید (۲) عقیدۂ اخوت نسل انسانی و مساوات (۳) عملی اور معقول تصور زندگی۔

توحید نے بت پرستی، نجوم پرستی، اور دوسرے اوہام و خرافات کا خاتمہ کر دیا۔ اس طرح خوف غیر اللہ دور ہو کر انسان کے لیے کائنات کی تسخیر ممکن ہوئی۔ دنیا کے سب مذاہب نے کسی نہ کسی صورت میں اسلامی توحید کا اثر قبول کیا اور اپنے اپنے ضابطۂ عقائد میں ترمیم قبول کی۔

مارٹن لوتھر کی تحریک تطہیر عیسویت پر اسلام کا اثر ثابت ہے، مسیحی افکار دینی میں طامس اکوئناس پر اسلام کے اثرات سے بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ انسانی مساوات و اخوت کے عقیدوں نے عجم کے علاوہ، یورپ، ہندوستان، جاوا سماٹرا اور چین تک کے لوگوں کو متاثر کیا۔ ہندوستان میں طبقات (ذات پات) کے گہرے عقیدے کے باوجود، جتنی اصلاحی تحریکیں نمودار ہوئیں ان پر اسلام کا اثر واضح اور ثابت شدہ ہے۔

ہندوستان میں شرک، بت پرستی اور ذات پات کے بندھنوں کے خلاف مختلف تحریکیں مثلاً کبیر کی بھگتی تحریک اور نانک کا سکھ مت اسلام ہی سے میل جول کا نتیجہ تھا۔ اس سے ہندو فلسفی اور مفکر بھی متأثر ہوئے بغیر نہ رہے، مثلاً رامانج، چیتن انند، گورو نانک وغیرہ۔ اسی طرح سوامی دیانند نے آریا سماج تحریک میں، توحید کے عقیدے کو اسلام کے واضح اثر کے تحت رواج دیا۔

اسلام نے جو تصورِ زندگی دیا، وہ معقول اور عملی بھی ہے اور اخلاقی و روحانی بھی۔ اس میں قوانین فطرت اور طبع انسانی کے تقاضوں کا خاص خیال رکھا گیا ہے، چنانچہ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (۲ [البقرة] : ۲۸۶) = اللہ کسی کو اس کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف نہیں دیتا، کی آیت اس کی تائید کرتی ہے۔ اسی طرح یہ دعا جو آگے بیان ہوئی ہے رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ (۲ [البقرة] : ۲۸۶) = اے ہمارے رب! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جس کے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں۔

اسلام چونکہ دین الحق ہے اس لیے اس میں سنت اللہ اور آیات الٰہیہ کی پاسداری ملحوظ ہے اور وہ احکام موجود نہیں جو فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (۳۰ [الروم] : ۳۰) کے خلاف ہوں یا سنت اللہ کے خلاف ہوں۔

اس لحاظ سے اسلام ایک عقلی، عملی اور ترقی پذیر ضابطۂ حیات ہے، اس نے زندگی سے پورا فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی ہے اور انعامات خداوندی پر خدا کا شکر ادا کرنے کا حکم دیا ہے اس وجہ سے، راہبانہ اور زاہدانہ نفس کشی سے بھی روکا ہے اور اسراف و تعیش سے بھی: كُلُوْا وَاشْرَبُوْا مِنْ رِّزْقِ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ (۲ [البقرہ] : ۶۰)، دوسری جگہ فرمایا: كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ (۷ [الاعراف] : ۳۱) ان وجوہ سے، جن جن اقوام کا اسلام سے رابطہ پیدا ہوا، انھوں نے اسے انسانی فطرت کے مطابق سمجھ کر اس کا اثر قبول کیا۔ اسلام نے جہاں صراط المستقیم پر زور دیا ہے وہاں راہ متوسط (راہ اعتدال) پر چلنے کی بھی اہمیت جتلائی ہے جیسے فرمایا: اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ (۲ [البقرة] : ۱۴۳) قدرتی طور پر اسلام کی ان تعلیمات کی وجہ سے، عصر قدیم و جدید دونوں میں، بالاعتراف اور بلا اعتراف، اسلام کے اثرات کو عملاً قبول کیا گیا ہے۔

غیر اسلامی دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا مطالعہ کئی پہلوؤں سے کیا جا سکتا ہے۔ مذہب اور اخلاق کے نقطۂ نظر سے، تہذیب و تمدن اور حکومت و جہاں بانی کے لحاظ سے، انسانی روابط اور عالم انسانی کی عام ترقی کی رعایت سے۔ جہاں تک آخری بات کا تعلق ہے اسلام نے فرد اور معاشرے کا تعلق اس خوبی سے جوڑا کہ نہ صرف ان کے مطمح نظر میں وسعت اور بلندی پیدا ہوئی بلکہ وہ ایک دوسرے سے راہ و رسم قائم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ یوں انسان کو انسان سے وحشت اور اجنبیت کا جو احساس تعصب اور تنگ نظری اور طرح طرح کی تفریقات و امتیازات پر ابھار رہا تھا دور ہو گیا۔ اسلام نے، قطع نظر اس سے کہ کسی کے عقائد کیا ہیں یا حسب و نسب کیا ہے یا اسے اپنے معاشرے میں کیا مقام حاصل ہے، ہر کسی کو تہذیب و تمدن کے اس عالمگیر عمل میں شریک کر لیا جو اس کے زیر اثر جاری ہوا اور جس سے صدیوں کی پسماندہ اقوام کے علاوہ ان لوگوں میں بھی ایک نئی زندگی اور ترقی کا ایک نیا ولولہ پیدا ہوا جو مذہب، اخلاق اور تہذیب و تمدن میں دعوائے سیادت کے باوجود زوال و انحطاط کا شکار ہو رہے تھے۔

مارٹن کے قول کے مطابق یہودی اور مسیحی علم کلام دونوں اسلامی علم کلام کی صداے بازگشت ہیں۔ پھر ایک اہم بات یہ ہے کہ مسیحی دنیا نے یہودیت کے ذریعے بھی اسلامی اثرات قبول کیے۔ یہود کی علمی سرگرمیوں کو ساتویں صدی عیسوی میں بالخصوص تحریک ہوئی جب حضرت علیؓ نے ارض بابل کی سورا اکیڈیمی کو یہود کے رئیس اعلیٰ کے تصرّف سے نجات دلائی۔ یہودی متکلمین الٰہیات اسلامیہ سے اس حد تک متأثر ہوے کہ انھوں نے عبرانی کے بجاے عربی میں قلم اٹھایا۔ موسٰی بن میمون القرطبی الاسرائیلی نے متکلمین اسلام، خصوصاً امام الغزالی کی خوشہ چینی کی اور اس کی ذات میں یہودی الٰہیات کا نشو و نما معراج کمال کو پہنچا۔

قرآن مجید کا اثر علمی و فکری دنیا پر بھی غیر معمولی ہوا۔ یونانیوں کی حد کمال یہ تھی کہ انھوں نے کائنات کے بارے میں تفکر اور عقلی استدلال کی تحریک کی رہنمائی کی۔ لیکن قرآن مجید نے بار بار مشاہدہ، تدبر اور تجزیہ پر زور دے کر، اس تجربی تحریک کو ابھارا جس کی بنیاد پر حکمت یعنی اشیا کا علم نمودار ہوا۔

علم اشیا (= علم اسما)، خداے تعالٰی کی آیات کے تذکر و مشاہدہ کے سلسلے میں ابھرا۔ قرآن مجید کی رو سے کائنات کی ہر شے ایک آیت خداوندی ہے: اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ ۝ وقفۃ وَاِلَی السَّمَآءِ کَیْفَ رُفِعَتْ ۝ وقفۃ وَاِلَی الْجِبَالِ کَیْفَ نُصِبَتْ ۝ وقفۃ وَاِلَی الْاَرْضِ کَیْفَ سُطِحَتْ ۝ وقفۃ (۸۸ [الغاشیۃ]: ۱۷ تا ۲۰) اس آیت میں جو تجزیاتی طرز بیان اختیار کیا گیا ہے اس سے علم اشیا کے ساتھ ساتھ، اشیا کی خاصیتوں کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔ سائنسی حقائق کے انکشاف کی طرف یہ پہلا قدم تھا۔ قرآن مجید نے امم سابقہ مثلاً قوم نوح، عاد، ثمود، اصحاب الرس، اصحاب الایکہ، قوم تبعؑ، قوم لوط کے احوال کی طرف بطور خاص متوجہ کیا ہے۔ اس سے تاریخی، ارضیاتی اور جغرافیائی علوم کے راستے کھلے، اور اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اس معاملے میں، مسلمان ہی دنیا کے رہنما ثابت ہوے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلّم کی حدیث اور آپؐ کی سیرت کی جستجو کے ضمن میں سوانح نگاری، علم الانساب و القبائل، سوانحی نفسیات اور جغرافیہ و تاریخ کے علوم ترقی پذیر ہوے۔ تسخیر کائنات کا جذبہ بھی قرآن مجید ہی سے ابھرا۔ قرآن مجید میں آتا ہے: وَ سَخَّرَ لَکُمُ الْفُلْکَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِاَمْرِہٖ ۚ وَ سَخَّرَ لَکُمُ الْاَنْهٰرَ ۚ وَ سَخَّرَ لَکُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَیْنِ ۚ وَ سَخَّرَ لَکُمُ الَّیْلَ وَ النَّهَارَ (۱۴ [ابراھیم]: ۳۲، ۳۳)؛ اَللّٰهُ الَّذِیْ سَخَّرَ لَکُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِیَ الْفُلْکُ فِیْهِ بِاَمْرِهٖ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ وَلَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ ۚ وَ سَخَّرَ لَکُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مِّنْهُ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ (۴۵ [الجاثیہ]: ۱۲ تا ۱۳) وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۳۹) اور کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۱۰) کی نوید کے ساتھ تسخیر کائنات کی یہ دعوت، بر و بحر اور فضا پر غالب آ جانے کی دعوت تھی، جس کی ابتدا اسلامی تعلیم کے زیر اثر مسلمانوں نے کی اور اب اس کی ترقی میں اہل مغرب کوشاں ہیں۔

فلسفۂ جدید بھی اسلام کے اثرات کا مرہون منت ہے۔ اسلام نے اوّل تو یونانی فلسفے کا سحر توڑا، جس کا سارا زور استخراج اور نظریہ سازی پر تھا، پھر مجوسیت کا کھوکھلاپن ظاہر کیا، جس سے انسان ثنویت کا شکار ہو رہا تھا اور ویدانت اور بدھ تصوّرات کے برعکس فکر کا رشتہ محض ظن و قیاس اور تجرید کے بجاے محسوس اور حقیقی و واقعی سے جوڑا۔ دیکارت *Descartes* کا منہاج، جس سے فلسفۂ جدید کی ابتدا منسوب کی جاتی ہے، الغزالی کے

اصول تشکک کی صداے باز گشت ہے۔ لائب نتس Leibnitz کے نظریۂ جوہر فرد کا سلسلہ اشاعرہ سے جا ملتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی کتنے ہی اثرات ہیں جو اسلامی غور و فکر سے مغربی فلسفے مثلاً کانٹ Kant کے نظریۂ عقل پر مترتب ہوے۔ ابن خلدون نے ذوات تحت الشعور اور ابن سینا نے تحلیل نفسی کی طرف قدم اٹھاتے ہوے نہ صرف نفسیات بلکہ مذہبی واردات اور تصوف کے مطالعے میں بھی ایک نئے باب کا افتتاح کیا۔ اسی طرح سیاست و عمران میں علماے اسلام، مثلاً الفارابی اور ابن خلدون کے مطالعات و نظریات نے اجتماعی غور و فکر کو اس مرحلے سے اور آگے بڑھایا جہاں اہل یونان اسے چھوڑ گئے تھے۔ اس اجتماعی فکر اور اس کے ساتھ ساتھ اسلامی معاشرے کی جمہوری روح، اس کی انصاف پسندی، اخوت، مساوات، آزادی ضمیر و راے اور احترام قانون کے عملی نمونوں نے غیر اسلامی معاشروں میں سیاسی اور اجتماعی استبداد کا طلسم توڑا۔ یہ بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یورپ میں حریت فرد، آزادی راے اور جمہوریت پسندی کی جو تحریکیں اٹھیں اس میں بلا واسطہ یا بالواسطہ اسلامی اثرات کام کر رہے تھے، چنانچہ روسو Rousseau کے نظریۂ عقد اجتماعی سے سنّی نظریۂ خلافت کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جس کی بنا امت اور ریاست کے درمیان ایجاب و قبول پر ہے اس سلسلے میں کامرنڈ ایم۔ این۔ راے کی کتاب Historical Role of Islam اور کرسٹوفر کاڈویل کی Studies in a Dying Culture کا مطالعہ مفید رہے گا۔ فلسفہ اور عمرانیات سے ادب کا رخ کیجیے تو وہاں بھی اسلامی اثرات نظر آئیں گے۔

جب کوئی تہذیب کسی دوسری تہذیب سے متأثر ہوتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک وہ اثرات جو معلومات کی اشاعت، تعلیم اور خیالات کے اخذ و بدل سے قبول کیے جاتے ہیں، اور دوسرے وہ جو اس کے عملی نمونوں سے مترتب ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ازمنۂ وسطیٰ میں جس چیز کو شجاعت و حماست (Chivalry) کہتے تھے، یعنی اداے فرض اور اظہار شرافت بالخصوص بزم و رزم میں عورتوں کے بارے میں نوجوانوں کا رویہ، وہ عربوں ہی سے اختلاط و ارتباط کا نتیجہ تھا۔ بعینہ ہم جسے مغربی تہذیب کہتے ہیں اور جس کی ابتدا اہل یورپ نشأۃ ثانیہ سے کرتے ہیں ذہنی، اخلاقی اجتماعی ہر اعتبار سے اسلامی تہذیب و تمدن کی مرہون منت ہے اور یہ وہ موضوع ہے جس پر بریفولٹ نے سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس اعتراف کے بعد اب یہ ممکن نہیں رہا کہ مغربی تہذیب، بالفاظ دیگر عصر حاضر کے ظہور میں اسلامی اثرات سے انکار کیا جا سکے۔

اسلامی تہذیب و تمدن کی روح شروع ہی سے آفاقی اور بین الاقوامی ہے۔ یہ کسی خاص نسل یا قطعۂ ارض سے مخصوص نہیں رہی۔ اس سے پوری دنیاے انسانیت متأثر ہوئی اور اس کے اثرات مشرق و مغرب میں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ یہ اسلام ہی ہے جس نے فرد کو غیر ضروری حدود و قیود، تفرقات و تعصبات اور اوہام و خرافات سے اور معاشرے کو سیاسی، معاشی، مذہبی اور اخلاقی استبداد سے نجات دلائی۔ اس سے بنی نوع انسان کے دل و دماغ میں از سر نو تازگی پیدا ہوئی اور اسے معلوم ہوا کہ یہ مادی تحصیل و طلب کے لیے ایک وسیع میدان عمل ہے جس میں اسلام نے اس کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے صحیح راہ متعین کر دی ہے، لہٰذا یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا تعلق صرف ماضی سے نہیں، بلکہ مستقبل میں بھی اس سے ویسے ہی

اثرات مترتب ہوتے رہیں گے۔

مسلمان کرۂ ارض کے ہر گوشے میں موجود ہیں۔ اگر ہم دنیا کے نقشے پر ایک سرسری نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ ایشیا اور افریقہ کا بہت سا رقبہ ایسا ہے جسے ہم مسلم اکثریت کا علاقہ قرار دے سکتے ہیں۔ اسلامی ممالک پر مشتمل یہ علاقہ، یعنی مراکش سے صومالیہ تک پورا شمالی و وسطی افریقہ (باستثناے تنزانیہ) اور بحیرۂ روم کے ساحل سے سنکیانگ تک ایشیا کا مغربی و شمالی حصّہ (باستثناے مشرقی پاکستان، ملیشیا اور انڈونیشیا) جغرافیائی اعتبار سے باہم ملحق ہیں۔ ان کے علاوہ شاید ہی کوئی ایسا ملک ہوگا جہاں مسلمان تھوڑی بہت تعداد میں آباد نہ ہوں اور بعض ملکوں میں تو انہیں سب سے بڑی یا پھر قابلِ لحاظ اقلیت کی حیثیت حاصل ہے۔

سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کی آبادی کی تقسیم کچھ یوں کی جا سکتی ہے کہ اول تو وہ اسلامی ممالک ہیں جو آزاد اور خود مختار ہیں، دوم وہ اسلامی ممالک جو ابھی تک آزادی سے محروم اور غیر مسلم حکومتوں کے زیرِ اختیار و سیادت ہیں اور سوم غیر اسلامی ممالک جہاں مسلمان ایک اقلیت کے طور پر آباد ہیں۔

ہر ملک میں مسلمانوں کی علیحدہ علیحدہ تعداد یا دنیا بھر میں ان کی کل آبادی کا صحیح اندازہ پیش کرنا بہت مشکل ہے۔ بہت سے علاقے ایسے ہیں جہاں آج تک مردم شماری ہی نہیں ہوئی۔ بعض علاقوں میں لوگوں کا قیام مستقل طور پر ایک جگہ نہیں ہوتا بلکہ وہ بدویانہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ اکثر ممالک میں مردم شماری کا کام غیر مسلم حکومتوں اور اداروں کی طرف سے انجام پاتا ہے جس میں ان کے اپنے مفاد کارفرما رہے ہیں، چنانچہ ان کے اعداد و شمار پر مکمل اعتبار کرنا مشکل ہے۔ یورپ اور امریکہ میں مردم شماری بسا اوقات جنس کے اعتبار سے تو کی جاتی ہے مگر مذہبی اعتبار سے نہیں، لہٰذا ان ممالک میں مسلمانوں کی صحیح تعداد متعین کرنا آسان نہیں۔ مؤتمر عالم اسلامی کی سعی و محنت سے مسلمانوں کی آبادی کا ایک جامع گوشوارہ تیار ہوا تھا (دیکھیے World Muslim Gazetteer، کراچی ۱۹۶۵ء)۔ پاکستان کی مؤتمر عالم اسلامی نے مندرجۂ ذیل تازہ ترین اعداد و شمار فراہم کیے ہیں:

آزاد اسلامی ممالک:

انبوری کوسٹ	۱۹۹۵۳۶۵	۵۵ فیصد
ابر وولٹا	۳۰۳۸۷۵۰	۵۵ فیصد
اردن	۱۶۸۹۳۳۰	۹۱ فیصد
افغانستان	۱۵۶۳۷۳۳۷	۹۹ فیصد
البانیا	۱۳۳۱۷۰۷	۷۳ فیصد
الجزائر	۱۱۰۰۳۰۱۳	۹۲ فیصد
انڈونیشیا	۱۰۱۶۳۳۰۹۰	۹۳ فیصد
ایران	۲۳۳۷۳۰۳۰	۹۸ فیصد
پاکستان	۹۶۸۰۰۰۰۰	۸۸ فیصد
ترکیہ	۳۰۹۲۶۰۳۰	۹۹ فیصد
تنزانیہ	۶۳۶۷۱۰۳	۶۱ فیصد
تونس	۴۲۹۹۹۲۶	۹۳ فیصد
ٹوگو	۱۶۳۵۸۲۵	۵۵ فیصد
چاڈ جمہوریہ	۲۳۸۳۰۲۰	۸۵ فیصد
ڈہومی	۱۳۳۰۷۰۰	۶۰ فیصد
سعودی عرب	۱۲۰۰۰۰۰۰	۱۰۰ فیصد
سنٹرل افریقن ری پبلک	۸۰۶۲۲۲	۶۰ فیصد
سنی گال	۳۰۷۶۲۹۰	۹۵ فیصد
سوڈان	۱۱۴۳۵۶۸۰	۸۲ فیصد
سیرالیون	۱۶۳۵۸۲۵	۶۵ فیصد
شام	۴۷۲۸۹۱۰	۸۷ فیصد

صومالیہ	۳۸۲۷۵۰۰	۱۰۰ فیصد
عراق	۶۷۵۷۲۱۵	۹۳ فیصد
کویت	۵۱۹۷۵۰	۹۹ فیصد
کیمرون	۲۹۰۱۲۹۳	۵۵ فیصد
گنی	۳۱۳۹۲۵۰	۹۵ فیصد
لبنان	۱۰۳۶۷۲۱	۵۷ فیصد
لیبیا	۱۲۳۳۷۵۰	۱۰۰ فیصد
مالی	۳۱۶۵۰۸۷	۹۰ فیصد
مراکش	۱۲۷۳۸۲۸۵	۹۸ فیصد
مصر (جمہوریہ متحدۂ عرب)	۲۸۳۰۶۶۳۲	۹۲ فیصد
ملیشیا	۶۱۰۷۱۰۶	۵۱ فیصد
موریتانیا	۷۸۲۰۰۰	۱۰۰ فیصد
نائیجر	۲۸۲۵۳۵۰۰	۸۹ فیصد
نائیجیریا	۳۳۷۲۵۰۰۰	۷۵ فیصد
یمن	۵۳۶۹۷۵۰	۹۹ فیصد
	۳۷۷۶۵۶۱۸۳	

نیم آزاد اسلامی ممالک اور غیر مسلم حکومتوں کے زیر اختیار اسلامی علاقے

آذربیجان	۳۳۰۰۹۶۰	۷۸ فیصد	زیر اختیار USSR
ابو ذہبی و دیگر ریاستیں	۸۶۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیر اختیار برطانیہ
اریٹیریا	۱۸۳۵۰۰۰	۷۵ فیصد	وفاق بہ حبشہ
ازبکستان	۸۳۵۵۶۰۰	۸۸ فیصد	زیر اختیار USSR
افنی	۳۵۰۰۰	۹۰ فیصد	زیر اختیار ہسپانیہ
بحرین	۱۳۹۳۹۰	۹۹ فیصد	زیر اختیار برطانیہ
برونی	۶۳۸۳۰	۷۶ فیصد	زیر حفاظت برطانیہ
تاجکستان	۲۲۲۱۶۶۰	۹۸ فیصد	زیر اختیار USSR
ترکمانیہ	۱۵۶۸۷۰۰	۹۰ فیصد	زیر اختیار USSR
حبشہ	۱۲۰۳۴۰۰۰	۶۰ فیصد	مسیحی بادشاہت
سنکیانگ	۳۹۲۳۸۰۰	۸۲ فیصد	زیر اختیار چین
عدن (نوآبادی)	۱۲۶۳۰۰	۸۰ فیصد	برطانوی نوآبادی
عدن (زیر حفاظت)	۷۹۲۰۰۰	۹۹ فیصد	زیر حفاظت برطانیہ
عمان و مسقط	۵۵۰۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیر حفاظت برطانیہ
فلسطین	۱۳۵۰۰۰۰	۸۷ فیصد	اسرائیل کا ناجائز قبضہ
قازقستان	۷۶۶۱۵۶۰	۶۸ فیصد	زیر اختیار USSR
قطر	۵۵۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیر حفاظت برطانیہ
کرغیزیہ	۲۱۶۸۶۸۰	۹۲ فیصد	زیر اختیار USSR
کشمیر	۳۹۰۰۰۰۰	۷۸ فیصد	بھارت کا ناجائز قبضہ
گنی، پرتگالی	۳۲۰۰۰۰	۵۵ فیصد	زیر اختیار پرتگال
گیمبیا	۳۲۶۰۰۰	۸۳ فیصد	برطانوی نو آبادی
مالدیو (جزائر)	۱۲۰۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیر حفاظت برطانیہ
ہسپانوی صحرا	۳۳۲۰۰	۹۵ فیصد	زیر اختیار ہسپانیہ
	۵۲۷۵۲۸۹۰		

علاوہ ازیں غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کی تعداد ۲۰۲۶۳۳۲۷۰ بتائی جاتی ہے۔ پروفیسر محمود بریلوی کی رائے میں اصل تعداد اس سے کہیں زیادہ ہے (*Islam in Africa*، لاہور ۱۹۶۳ء)۔

مؤتمر عالم اسلامی، کراچی کے فراہم کردہ جدید ترین اعداد و شمار کے مطابق مسلمانوں کی کل تعداد ۷۱۲۶۹۷۵۴۳ یعنی اکہتر کروڑ سے زائد قرار پاتی ہے، لیکن اگر پوری دنیا میں مذہبی بنیاد پر مردم شماری پوری دیانتداری سے کی جائے تو اس میں اور بھی معتدبہ اضافہ ہو جائے گا۔

مآخذ: قرآن مجید اور احادیث نبوی کے علاوہ دیکھیے (عربی): (۱) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۴ء؛ (۲) ابن جریر: جامع البیان (تفسیر الطبری)؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری (الجزء الاول)؛ (۴) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام (طبع احمد محمد شاکر)، قاہرہ ۱۳۴۵ھ؛ (۵) وہی مصنف: الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۶) ابن رشد: بدایة المجتہد، قاہرہ ۱۳۷۱ھ؛ (۷) ابن قتیبہ: الامامة و السیاسة، قاہرہ ۱۹۰۴ء؛ (۸) ابن القیم: احکام اہل الذمة، دمشق ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء؛ (۹) وہی مصنف: اعلام الموقعین، قاہرہ؛ (۱۰) ابن منظور: لسان العرب؛ (۱۱) ابوالحسن الاشعری: الابانة عن اصول الدیانة، حیدر آباد (دکن)؛ (۱۲) وہی مصنف: مقالات الاسلامیین، قاہرہ؛ (۱۳) ابو حنیفہؒ: الفقہ الاکبر (مع شرح ملا علی القاری)، مصر ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) ابو عبید القاسم بن سلام: الاموال، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۱۵) ابو یعلی الحنبلی: الاحکام السلطانیة (طبع محمد حامد الفقی)، مصر ۱۹۳۸ء؛ (۱۶) ابو یوسف: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۷) احمد بن حنبلؒ: المسند (نیز تبویب جدید طبع احمد عبدالرحمٰن البنا الساعاتی)؛ (۱۸) البخاریؒ: الجامع الصحیح؛ (۱۹) الجرجانی: التعریفات، مصر ۱۳۲۱ھ؛ (۲۰) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ؛ (۲۱) الجصاص: احکام القرآن، آستانہ ۱۳۳۸ھ؛ (۲۲) حسن ابراہیم حسن: النظم الاسلامیة، قاہرہ؛ (۲۳) الرازی: اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، مصر ۱۹۳۸ء؛ (۲۴) وہی مصنف: مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)؛ (۲۵) الراغب: المفردات؛ (۲۶) السجستانی: تفسیر غریب القرآن؛ (۲۷) سعید الافغانی: الاسلام و المرأة، دمشق ۱۹۶۴ء؛ (۲۸) سید قطب: السلام العالمی و الاسلام، قاہرہ؛ (۲۹) الشاطبی: الموافقات فی اصول الشریعة، قاہرہ؛ (۳۰) صبحی الصالح: النظم الاسلامیة، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۳۱) عباس محمود العقاد: حقائق الاسلام و اباطیل، قاہرہ؛ (۳۲) عبدالعزیز عامر: خواطر حول قانون الاسرة فی الاسلام، بیروت ۱۹۶۱ و ۱۹۶۳ء؛ (۳۳) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۳۴) عبدالوہاب خلاف: السیاسة الشرعیة، قاہرہ؛ (۳۵) علی عبدالرازق: الاسلام و اصول الحکم، مصر؛ (۳۶) علی مصطفی الغرابی: تاریخ الفرق الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۳۷) الغزالی: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۳۳۶ھ؛ (۳۸) فؤاد شباط: الحقوق الدولیة العامة، دمشق ۱۹۵۹ء؛ (۳۹) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، مصر ۱۹۳۹ء؛ (۴۰) القسطلانی: ارشاد الساری (الجزء الاول)؛ (۴۱) الماوردی: الاحکام السلطانیة، مصر ۱۳۵۷ھ؛ (۴۲) محمد ابو زہرة: الاحوال الشخصیة (قسم الزواج)، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۴۳) وہی مصنف: التکافل الاجتماعی فی الاسلام، قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء؛ (۴۴) محمد رشید رضا: الامامة و الخلافة العظمی، قاہرہ؛ (۴۵) محمد ضیاء الدین الریس: الخراج و النظم المالیة، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۴۶) وہی مصنف: النظریات السیاسیة الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۴۷) مرتضی الزبیدی: تاج العروس؛ (۴۸) مصطفی السباعی: اشتراکیة الاسلام، دمشق ۱۹۵۹ء؛ (۴۹) وہی مصنف: شرح قانون الاحوال الشخصیة، دمشق؛ (۵۰) وہی مصنف: المرأة بین

الفقه و القانون، دمشق ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۲ء؛ (۵۱) محمد یوسف موسیٰ : أحكام الاحوال الشخصية، قاهره؛ (۵۲) ولی اللہ : حجة الله البالغة، مصر ۱۳۵۲ھ؛ (۵۳) وهبة الزحیلی : آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دارالفکر، دمشق ۱۹۶۲ء؛ (۵۴) یحیی بن آدم : کتاب الخراج (طبع احمد محمد شاکر)، قاهره ۱۳۴۷ھ.

(اردو) : (۱) ابوالاعلیٰ مودودی : اسلام کا نظام حیات، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۲) وہی مصنف : اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۳) وہی مصنف : تفہیمات، لاہور ۱۳۵۹ھ؛ (۴) ابوالکلام آزاد : اسلامی جمہوریہ، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۵) احسان اللہ عباسی و ابو الفضل محمد : اسلام، گورکھپور ۱۹۰۲ء؛ (۶) اصغر علی روحی : بانی الاسلام، لاہور ۱۳۵۰ھ؛ (۷) اقبال : تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ترجمۂ نذیر نیازی، سید)، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۸) ثناءاللہ پانی پتی : حقوق الاسلام (ترجمۂ وحید الدین سلیم) کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۹) حامد الانصاری غازی : اسلام کا نظام حکومت، دہلی ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) حفظ الرحمٰن سیوہاروی : اسلام کا اقتصادی نظام، دہلی ۱۹۴۲ء؛ (۱۱) حیدر زمان صدیقی : اسلام کا معاشیاتی نظام، لاہور ۱۹۴۹ء؛ (۱۲) رئیس احمد جعفری : اسلام اور رواداری، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۳) رشید رضا (السید) : الوحی المحمدی (ترجمۂ رشید احمد ارشد) لاہور ۱۹۶۰ء؛ وحی محمدی (ترجمۂ عبدالرزاق ملیح آبادی)؛ (۱۴) سعید احمد : الرق فی الاسلام، دہلی ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) سید قطب : العدالة الاجتماعية فی الاسلام (ترجمۂ نجات اللہ صدیقی : اسلام کا نظام عدل، لاہور ۱۹۶۳ء)؛ (۱۶) شاویش عبدالعزیز : الاسلام دین الفطرة (ترجمۂ افتخار احمد)، کراچی ۱۳۷۱ھ؛ (۱۷) شبلی نعمانی و سید سلیمان ندوی : سیرة النبی، حصہ اول تا ششم، اعظم گڑھ؛ (۱۸) عبدالحق حقانی : عقائد الاسلام، دیوبند ۱۲۹۲ھ؛ (۱۹) (خلیفہ) عبدالحکیم : اسلام کا نظریۂ حیات (ترجمۂ قطب الدین احمد)، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۲۰) عبدالسلام ندوی : تعلیمات اسلام، دہلی ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) عبداللطیف : اسلام میں معاشرت کا تصور (ترجمۂ مصلح الدین صدیقی) حیدرآباد (د ن)؛ (۲۲) عبدالوہاب لاہوری : اسلام کا نظام حیات، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۲۳) غلام دستگیر رشید : اسلام کے معاشی تصورات، حیدرآباد ۱۹۴۵ء؛ (۲۴) فرید وجدی : اسلام کے عالمگیر اصول (ترجمۂ احمد حسن نقوی)، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۲۵) محمد تقی امینی : اسلام کا زرعی نظام، دہلی ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) محمد حبیب الرحمٰن : تعلیمات اسلام، دیوبند ۱۹۲۸ء؛ (۲۷) محمد طیب : تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام، دیوبند ۱۳۵۹ھ؛ (۲۸) محمد قاسم نانوتوی : مصالح اسلام، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۲۹) مظہر الدین صدیقی : اسلام میں حیثیت نسواں، لاہور ۱۹۴۰ء؛ (۳۰) وہی مصنف : اسلام کا معاشی نظریہ، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۱) وہی مصنف : اسلام کا نظریۂ اخلاق، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۲) مناظر احسن گیلانی : دین قیم، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۳۳) وہی مصنف و غلام دستگیر رشید : اسلامی اشتراکیت، کراچی ۱۹۴۹ء؛ (۳۴) نذیر احمد : الحقوق و الفرائض؛ (۳۵) (سید) یحیی ندوی : اسلام کا تہذیبی نظام، کراچی ۱۹۶۳ء.

(انگریزی وغیرہ) : (۱) Abdul Hakim, Khalifa : *Islam and Communism*، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۲) وہی مصنف : *Islamic Ideology*، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۳) Abdur Rahim : *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۴) Abul A'la Maududi : *Towards Understanding Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۵) Adams, C. C. : *Islam and Modernism in Egypt*، آکسفرڈ ۱۹۳۳ء؛ (۶) Aghnides, N. P. : *Mohammedan Theories of Finance*، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۷) Ameer Ali, Syed : *Islam*، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۸) وہی مصنف *Personal Law of Mohammedans*، لنڈن ۱۸۸۰ء؛ (۹) وہی مصنف : *The Spirit of Islam*، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۱۰) Andrae, Tor : *Mohammad, The Man and his Faith*، لنڈن ۱۹۳۶ء؛

(۱۱) Arberry, A. J.: *Revelation and Reason in Islam*، لندن ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) Arnold, T.W.: *The Preaching of Islam*، لندن ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) Arnold و Guillaume: *The Legacy of Islam*، آوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ (۱۴) Burckhardt, T.: *An Introduction to Sufi Doctrine*، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۱۵) Daniel, N.: *Islam, Europe and Empire*، ایڈنبرا ۱۹۶۶ء؛ (۱۶) M. Fazil Jamali: *Letters on Islam*، لندن ۱۹۶۵ء؛ (۱۷) ایم۔ اے۔ پکھال: *Islamic Culture*، لاہور؛ (۱۸) Fervan, F. W.: *Moslems on the March*، لندن ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) Fyzee, A. A. A.: *A Modern Approach to Islam*، بمبئی ۱۹۶۳ء؛ (۲۰) وہی مصنف: *Outlines of Muhammadan Law*، آوکسفرڈ ۱۹۵۵ء؛ (۲۱) Gibb, H.A.R.: *Modern Trends in Islam*، شکاگو ۱۹۴۷ء؛ (۲۲) وہی مصنف: *Mohammadanism*، لندن ۱۹۴۹ء؛ (۲۳) Goldziher, I.: *Mohammadanische Studien*، Halle ۱۸۹۰ء، انگریزی ترجمہ از S. M. Stern: *Muslim Studies*، لندن ۱۹۶۷ء؛ (۲۴) G. E. Von Grunebaum: *Islam*، لندن ۱۹۶۱ء؛ (۲۵) Henri Masse: *Islam*، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۲۶) Hitti, Philip, K: *Islam and the West*، نیویارک ۱۹۶۲ء؛ (۲۷) Hossein Nasr, (Seyyed): *Ideals and Realities of Islam*، لندن ۱۹۶۶ء؛ (۲۸) وہی مصنف: *Islamic Studies*، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۲۹) Hughes: *Dictionary of Islam*، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۳۰) Klein, T.A.: *The Religion of Islam*، لندن ۱۹۰۶ء؛ (۳۱) H. Lammens: *Islam, Believes and Institutions*، لندن ۱۹۲۹ء؛ (۳۲) Levy, R.: *An Introduction to the Sociology of Islam*، لندن ۱۹۳۳ء؛ (۳۳) وہی مصنف: *The Social Structure of Islam*، کیمبرج ۱۹۶۲ء؛ (۳۴) Lin Chai Lien: *The Arabian Prophet*، شنگھائی ۱۹۲۱ء؛ (۳۵) MacDonald, D. B.: *Development of Muslim Theology*، لندن ۱۹۰۳ء؛ (۳۶) Mahmasani, S.: *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*، لندن ۱۹۶۱ء؛ (۳۷) Mahmud Ahmad: *Economics of Islam*، لاہور ۱۹۴۷ء؛ (۳۸) Mahmud Brelvi: *Islam in Africa*، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۳۹) وہی مصنف: *Islamic Ideology and its Impact on our times*، کراچی ۱۹۶۷ء؛ (۴۰) Majid Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam*، ورجینیا ۱۹۵۵ء؛ (۴۱) Majid Khadduri و H. J. Liebesny: *Law in the Middle East*، جلد اول: *Origins and Development of Islamic Law*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۴۲) Margoliouth, D. S.: *The Early Development of Mohammedanism*، لندن و نیویارک ۱۹۱۴ء؛ (۴۳) Mazharud Din Siddiqi: *Islam and Theocracy*، لندن ۱۹۵۳ء؛ (۴۴) Merchant, M. V.: *A Book of Quranic Laws*، لاہور ۱۹۴۷ء؛ (۴۵) Motamar al-Alam al-Islami: *Some Economic Aspects of Islam*، کراچی ۱۹۶۴ء؛ (۴۶) Muhammad Ali: *The Religion of Islam*، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۴۷) Muhammad Asad: *Islam at the Cross Roads*، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۴۸) وہی مصنف: *The Road to Mecca*، لندن ۱۹۵۴ء؛ (۴۹) Muhammad Hamidullah: *Muslim Conduct of State*، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۵۰) Muhammad Iqbal: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لندن ۱۹۳۴ء؛ (۵۱) Muhammad Nur Nabi: *Development of Muslim Religious Thought in India*، علیگڑھ ۱۹۶۲ء؛ (۵۲) Nicholson, R. A.: *Studies in Islamic Mysticism*، کیمبرج ۱۹۲۱ء؛ (۵۳) O'leary: *Arabic Thought and its Place in History*، لندن ۱۹۲۲ء؛ (۵۴) John J. Poole: *Studies in Mohammedanism*، لندن ۱۸۹۲ء؛ (۵۵) Lane Poole, S.: *Studies in a Mosque*، لندن ۱۸۸۳ء؛ (۵۶) Rafiud Din: *The Manifesto of Islam*، کراچی؛ (۵۷) R. Roberts: *The Social Laws of the Quran*، لندن ۱۹۲۵ء؛ (۵۸) Robson, J.: *An Introduction to the Science of Tradition*، لندن ۱۹۵۳ء؛ (۵۹) Rosenthal, E. I. J.:

Political Thought in Medieval Islam، کیمبرج ۱۹۵۸ء؛ (۶۰) Salem, E.A.: *Political Theory and Institutions of the Khawarij*، Baltimore ۱۹۵۶ء؛ (۶۱) Schacht, J.: *An Introduction to Islamic Law*، آوکسفرڈ ۱۹۶۴ء؛ (۶۲) وہی مصنف: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، آوکسفرڈ ۱۹۵۰ء؛ (۶۳) Shushtari: *Outlines of Islamic Culture*، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۶۴) Smith, R.B.: *Mohammed and Mohammadanism*، لندن ۱۸۷۴ء؛ (۶۵) Tara Chand: *Influence of Islam on Indian Culture*، الہ آباد ۱۹۶۳ء؛ (۶۶) Titus, Murray: *Islam in India and Pakistan*، آوکسفرڈ ۱۹۵۹ء؛ (۶۷) Trimingham, J.S.: *A History of Islam in West Africa*، لندن ۱۹۶۲ء؛ (۶۸) وہی مصنف: *Islam in East Africa*، لندن؛ (۶۹) Tritton, A.S.: *Islam*، لندن ۱۹۶۶ء؛ (۷۰) Valiud Din, Mir: *The Quranic Sufism*، دہلی ۱۹۵۹ء؛ (۷۱) Verhoeven, F.R.J.: *Islam, Its Origin and Spread*، نیویارک ۱۹۶۲ء؛ (۷۲) Watt, W.M.: *Free Will and Predestination in Early Islam*، لندن ۱۹۴۸ء؛ (۷۳) وہی مصنف: *Islamic Philosophy and Theology*، ایڈنبرگ ۱۹۶۲ء؛ (۷۴) Wensinck, A.J.: *The Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۷۵) Yusuf al-Daghawi: *Islam, The Ideal Religion*، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۷۶) de Zayas, F.: *The Law and Philosophy of Zakat*، دمشق ۱۹۶۰ء؛ غیر یورپی زبانوں میں اسلام کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی مقالات کے لیے دیکھیے Pearson: *Index Islamicus*، کیمبرج ۱۹۵۸ء۔ بعض کتب معاندانہ ہیں، ان کا مطالعہ بڑی احتیاط سے کیا جائے۔

[مقالے کا ابتدائی خاکہ ڈاکٹر رانا احسان الٰہی نے تیار کیا، جس پر پروفیسر علاء الدین صدیقی نے نظرثانی کی، تدوین و تکمیل ادارے میں ہوئی، اور مولانا غلام مرشد، سید مرتضٰی حسین فاضل، مولانا محمد حنیف ندوی کے علاوہ پروفیسر حمید احمد خاں، ڈاکٹر جسٹس ایس۔ اے۔ رحمٰن، سید یعقوب شاہ، چودھری نذیر احمد خاں اور مفتی انتظام اللہ خاں نے مفید مشورے دیے۔]

اسلام آباد: شہنشاہ اورنگ زیب نے جو شہر ہندو راجاؤں سے فتح کیے ان میں سے کم سے کم تین کا نام اسلام آباد رکھا گیا: (۱) چاٹگانگ (چاٹگام) [رنگ بان]، جو خلیج بنگال کے دہانے پر ہے؛ (۲) چاکنا، دکن میں اور (۳) متھرا، جو جمنا کے کنارے واقع ہے۔ اورنگ زیب کے زمانے سے لے کر شاہ عالم ثانی کے عہد تک ان میں سے کسی اسلام آباد میں سونے اور چاندی کے سکوں کی ٹکسال تھی اور شاہ عالم ثانی کے عہد میں تو یہاں تانبے کے سکے بھی بنتے تھے۔ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ٹکسال چاٹگام میں تھی، لیکن C. J. Rogers کی رائے میں یہ ٹکسال متھرا میں تھی۔ چاکنا کا نام اسلام آباد ۱۰۷۰ھ / ۱۶۵۹ء میں ہوا اور چاٹگام کا ۱۰۷۰ھ / ۱۶۵۹ء میں؛ لیکن یہ نام اب ان تینوں مقامات میں سے کسی کے لیے بھی استعمال نہیں ہوتا۔

مآخذ: (۱) C. J. Rogers: *Catalogue of Coins in the Lahore Museum*، کلکتہ ۱۸۹۳ء، دیباچہ، ص ۷؛ (۲) Longworth Dames: *Some Coins of the Mughal Emperors*، در *Num. Chron.*، ۱۹۰۲ء؛ (۳) Elliot and Dowson: *History of India*، ۷: ۲۶۳ تا ۲۷۵؛ (۴) Whitehead: *Catalogue of Coins in Lahore Museum*، ج ۲، آوکسفرڈ ۱۹۳۴ء۔

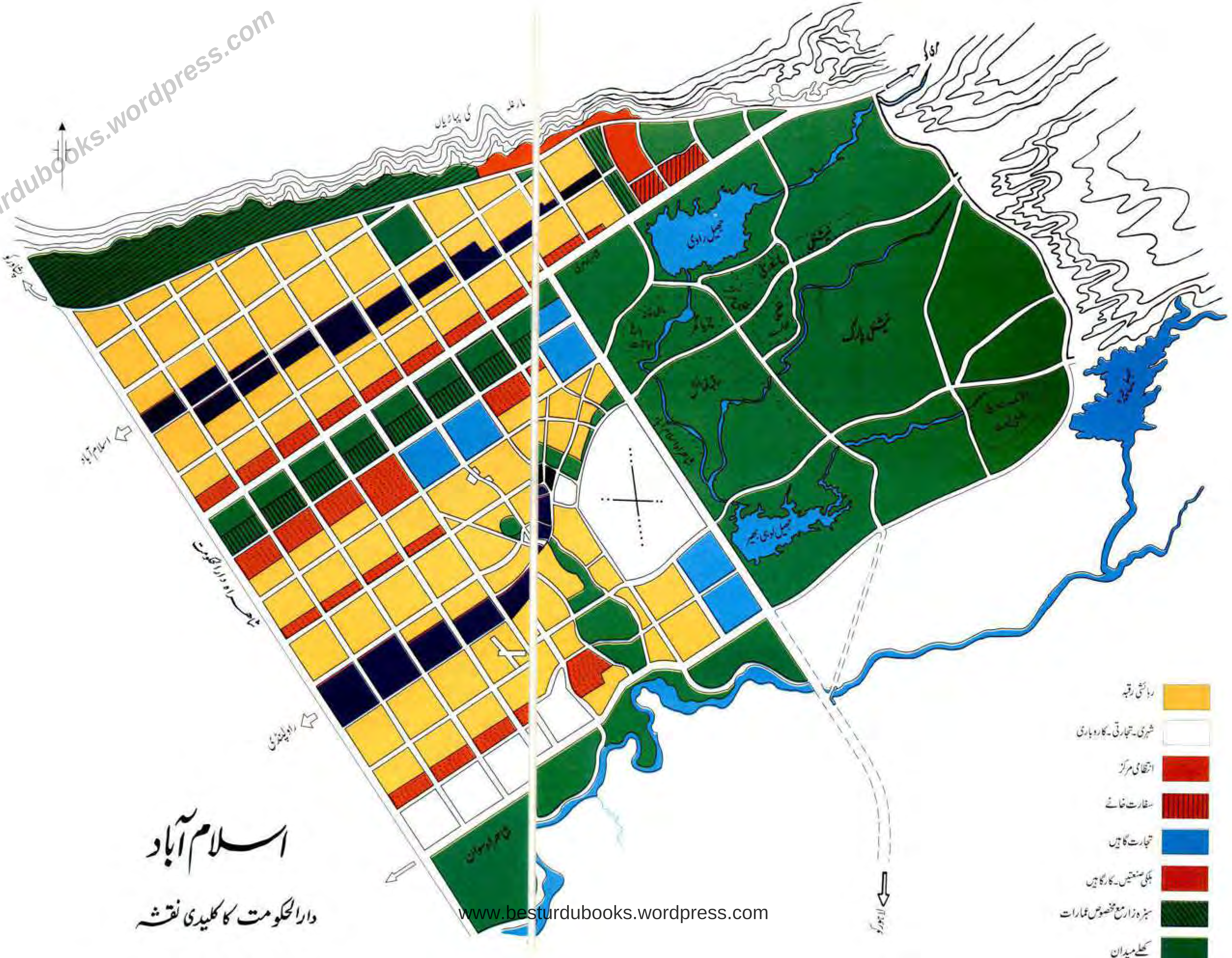
(M. LONGWORTH DAMES)

(۲) **اسلام آباد:** [پاکستان کا نیا دارالحکومت، جو ابھی زیر تعمیر ہے۔

حکومت برطانیہ نے ۳ جون ۱۹۴۷ء کو دو آزاد اور خود مختار مملکتیں (ہندوستان اور پاکستان) قائم کرنے کا اعلان کیا تھا جس پر اسی سال ۱۴ اگست سے عمل ہوا۔ ہندوستان کو تو

نئی دھلی میں بنا بنایا دارالحکومت مل گیا مگر پاکستان کو اپنی مرکزی حکومت کے لیے صدر مقام تلاش کرنا تھا۔ فوری ضرورت کے پیش نظر اس وقت کراچی سے بہتر کوئی جگہ خیال میں نہ آ سکی، چنانچہ پاکستان کی نئی آزاد مملکت وجود میں آئی تو سندھ کی صوبائی حکومت نے کراچی میں اپنے سکرٹریٹ کی عمارت خالی کر دی اور اس میں مرکزی سکرٹریٹ کی داغ بیل ڈال دی گئی۔ کراچی بہر حال دفاعی، انتظامی، جغرافیائی، معاشرتی اور آب و ہوا کے نقطۂ نظر سے دارالحکومت کے لیے کوئی موزوں شہر نہ تھا۔ مغربی پاکستان کی واحد بندرگاہ ہونے کے علاوہ اسے غیر ملکی تجارتی اداروں کا مرکز ہونے کی حیثیت آزادی سے پہلے ہی حاصل ہو چکی تھی۔ آزادی کے بعد بہت سے ایسے افراد ہندوستان سے کراچی پہنچ گئے، جن کے پاس روپیہ بھی تھا اور تجارتی شعور بھی، چنانچہ یہ شہر دیکھتے ہی دیکھتے ملک کا سب سے بڑا تجارتی اور صنعتی مرکز بن گیا۔ مہاجرین کی آمد اور صنعتی ترقی کے باعث اس کی آبادی تیزی سے بڑھنے لگی (۱۹۴۱ء: اڑھائی لاکھ؛ ۱۹۵۱ء: دس لاکھ؛ ۱۹۶۱ء: بیس لاکھ) اور شہری سہولتوں میں ابتری آنے لگی۔ اس کا اثر انتظامیہ پر بھی پڑا۔ آب و ہوا کی خرابی سے انتظامی عملہ خستہ حال نظر آنے لگا اور تاجروں کے ساتھ ہر وقت کے میل جول سے سرکاری اداروں میں بھی بگاڑ پیدا ہونے لگا۔ یہی وجہ ہے کہ انقلاب ۱۹۵۸ء سے پہلے ہی مرکزی حکومت کسی صحت بخش مقام کو منتقل ہو جانے پر غور کر رہی تھی اور اس سلسلے میں کراچی سے کوئی بیس میل دور ایک مقام گڈاپ کا نام لیا جا رہا تھا، مگر بعض لوگوں کے دباؤ کے باعث کوئی فیصلہ نہ ہو سکا (دیکھیے محمد ایوب خان، صدر پاکستان: جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی، (اردو ترجمہ)، ص ۱۰۸، ۱۰۹)]۔

اکتوبر ۱۹۵۸ء کے انقلاب کے بعد جب ملک میں ولولۂ تازہ کے ساتھ ہر جہتی منصوبہ بندی اور تعمیر و ترقی کا دور شروع ہوا تو قومی دارالحکومت کے مسئلے کی طرف بھی توجہ دی گئی اور فروری ۱۹۵۹ء میں صدر محمد ایوب خان نے جنرل یحیی خان کے تحت ایک کمیشن (Site Selection Commission) مقرر کیا کہ وہ محل وقوع، رسل و رسائل، دفاع، آب و ہوا اور مضافات کی زرخیزی کا لحاظ رکھتے ہوئے اس امر کا جائزہ لے کہ کراچی یا پاکستان کا کوئی اور شہر مستقل دارالحکومت بنائے جانے کے لیے موزوں ہے یا نہیں۔ اس کمیشن نے، جس کے ساتھ چودہ مختلف کمیٹیاں کام کر رہی تھیں، ہر پہلو کی پوری چھان بین کے بعد سفارش کی کہ پاکستان کا کوئی موجودہ شہر اس مقصد کو پورا نہیں کرتا۔ [کمیشن نے تمام بنیادی باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنی رپورٹ میں لکھا: ''کسی ملک کا دارالحکومت شہر ہی نہیں ہوتا بلکہ شہروں کا سربراہ ہوتا ہے۔ اس شہر میں نظم و نسق، سیاسیات، حرفت و تجارت، ادب و فن، مذہب اور سائنس کے سربراہ آتے ہیں۔ یہیں سے فکر اور خیال کا دھارا پھوٹتا ہے، جو قوم کی زندگی کو سیراب کرتا ہے۔ یہ ہماری امیدوں کی علامت، ہماری آرزوؤں کا آئینہ، قوم کا دل اور روح و رواں ہوتا ہے، اس لیے لازم ہے کہ اس کی فضا اور ماحول ایسا ہو جس سے قوم کو ہمیشہ توانائی حاصل ہوتی رہے''۔] کمیشن نے اس مقصد کے لیے سطح مرتفع پوٹھوار کے اس قطعے کو موزوں قرار دیا جہاں اب شہر اسلام آباد تعمیر ہو رہا ہے۔ پہاڑیوں، ندیوں اور وادیوں کی وجہ سے یہ علاقہ انتہائی خوش منظر ہے اور سیلاب


مارگلہ کی پہاڑیاں
پشاور
اسلام آباد
شاہراہ دارالحکومت
راولپنڈی
مری
جھیل راول
نیشنل پارک
جھیل لوئی بھیر
لاہور کو
رہائشی رقبہ 🟨
شہری۔ تجارتی۔ کاروباری ⬜
انتظامی مرکز 🟥
سفارت خانے ▥
تجارت گاہیں 🟦
ہلکی صنعتیں۔ کارگاہیں 🟥
سبزہ زار مع مخصوص عمارات ▨
کھلے میدان 🟩

اسلام آباد

دارالحکومت کا کلیدی نقشہ

سے بڑی محفوظ ہے اور یہاں کی آب و ہوا معتدل اور صحت افزا ہے۔ یہ جگہ راولپنڈی سے اس قدر قریب ہے کہ تعمیر کے ابتدائی مراحل میں نیا شہر راولپنڈی کی سہولتوں سے بڑی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

اسلام آباد ۳۳ درجے ۳۶ دقیقے سے ۳۳ درجے ۴۹ دقیقے شمالی عرض بلد اور ۷۲ درجے ۵۰ دقیقے سے ۷۳ درجے ۲۴ دقیقے طول بلد پر واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۳۵۱ مربع میل ہے، جو سطح سمندر سے ۱۶۵۰ فٹ سے ۲۰۰۰ فٹ بتدریج بلند ہوتا چلا گیا ہے۔ شمال میں مارغلہ کی قریبی پہاڑیوں کے علاوہ نتھیا گلی کی برف پوش چوٹیاں ہیں، شمال مشرق کی طرف مری کی شاداب وادیوں کا سلسلہ ہے، مغرب کی جانب ٹیکسلا کا تاریخی شہر ہے اور جنوب میں دلفریب زرعی خوبصورت علاقہ پھیلا ہوا ہے۔ موسم سرما میں زیادہ سے زیادہ درجۂ حرارت ۶۲ء۳ اور کم سے کم ۳۷ء۹ تک ہوتا ہے اور گرمیوں میں زیادہ سے زیادہ درجۂ حرارت ۱۰۳ء۵ اور کم سے کم ۷۰ء۹ تک۔ یہاں بارش کی اوسط ۵۴ انچ سالانہ ہے۔

حکومت نے جون ۱۹۵۹ء میں ان سفارشات کو منظور کر لیا۔ ستمبر ۱۹۵۹ء میں وفاقی دارالحکومت کا کمیشن (Federal Capital Commission) مقرّر ہوا اور فروری ۱۹۶۰ء میں نئے دارالحکومت کا نام اسلام آباد قرار پایا۔

دارالحکومت کے کمیشن نے مئی ۱۹۶۰ء میں ابتدائی کلیدی نقشہ (Master Plan) تیار کر کے پیش کیا، جسے کابینہ نے ایک خاص اجلاس میں منظور کر کے اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے ستمبر ۱۹۶۰ء میں دارالحکومت کا ترقیاتی ادارہ (Capital Development Authority) قائم کر دیا۔ اکتوبر ۱۹۶۰ء میں اسلام آباد کے پہلے پنجسالہ منصوبے اور ایک جامع لائحۂ عمل کی حکومت نے منظوری دے دی۔

اسلام آباد کا ابتدائی کلیدی نقشہ انتہائی غور و فکر سے تیار کیا گیا ہے۔ اس میں شہری زندگی کی تمام سہولتوں اور ضرورتوں کا ہر ممکن خیال رکھا گیا ہے۔ پورے شہر کو مختلف علاقوں (sectors) میں اس لحاظ سے ترتیب دیا گیا ہے کہ یہ علاقے ایک دوسرے سے الگ بھی ہوں گے اور پیوستہ بھی۔

ایوانِ صدر، مرکزی وزارتوں کے دفاتر، اسمبلی، سپریم کورٹ، قومی عجائب گھر اور بعض دوسری اہم قومی عمارات انتظامی حلقے (administrative sector) میں واقع ہوں گی۔ سفارت خانوں کے لیے ایک الگ علاقہ مخصوص ہے۔ اسی طرح عام رہائش، تجارت و صنعت اور تفریح کے لیے الگ الگ علاقے ہیں۔ شہر کے ایک بازو پر ایک وسیع رقبے کو قومی پارک (National Park) کا نام دیا گیا ہے، جس میں اسلام آباد یونیورسٹی، قومی مرکزِ صحت (National Health Centre)، دوسرے اہم قومی ادارے، باغات اور کھلے میدان ہوں گے۔

رہائشی علاقوں کی منصوبہ بندی میں اس بات کا خیال رکھا گیا ہے کہ آبادی سلسلہ وار بڑھتی جائے۔ ہر محلّہ بجائے خود ایک چھوٹا سا قصبہ ہوگا، جس میں روزمرّہ زندگی کی ہر سہولت صرف چند قدموں پر دستیاب ہوگی — مسجد، سکول، مارکیٹ، ڈسپنسری، ہر چیز۔

نئے شہر کی تعمیر کا کام اکتوبر ۱۹۶۱ء میں شروع ہوا تھا۔ تا دمِ تحریر (جولائی ۱۹۶۵ء) سرکاری عملے کے مختلف درجوں کے پانچ ہزار مکانات بن چکے ہیں اور مزید بارہ سو زیرِ تعمیر ہیں۔ ان مکانوں کے علاوہ لوگوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے دکانیں اور مارکیٹ، مسجدیں، لڑکے اور لڑکیوں کے لیے سکول، کالج، شفاخانے، ڈاکخانے، ٹیلیفون اور تار گھر، بینک، پولیس سٹیشن، بسوں کے اڈّے، سینما وغیرہ بن چکے ہیں یا زیرِ تعمیر ہیں۔ شہر کی بنیادی ضروریات میں پانی کو خاص اہمیت

حاصل ہے ۔ اس مقصد کے لیے سیدپور اور نورپور کے مقامات پر ہیڈ ورکس تعمیر کیے جا چکے ہیں، جو پچاس ہزار کی آبادی کو پچیس گیلن پانی فی کس یومیہ مہیا کر سکتے ہیں ۔ آب رسانی کی مزید ضرورت کے لیے شہر سے بیس میل کے فاصلے پر ایک اور ذخیرۂ آب دریاے سوان پر تعمیر کیا جا رہا ہے ۔ گندے پانی کے نکاس کے لیے کئی پلانٹ لگائے جائیں گے؛ ان میں سے ایک مکمّل ہو چکا ہے ۔

اسلام آباد کا مواصلاتی نظام بھی جدید ترین بنیادوں پر استوار کیا گیا ہے، جو موجودہ تقاضوں کے عین مطابق ہے ۔ اس میں شاہراہیں، بڑی اور چھوٹی سڑکیں اور فٹ پاتھ شامل ہیں ۔ تیسرے پنج سالہ منصوبے کے ماتحت اسلام آباد کو ریل کے ذریعے ملک کے دوسرے حصّوں سے ملا دیا جائے گا ۔

پختہ عمارات میں سب سے پہلے پاکستان ہاؤس نامی عمارت نیشنل اسمبلی کے ارکان کے لیے بنی تھی ۔ اس کی گنجایش کو بڑھا کر اب دو سو پچھتر آدمیوں کے لیے کر دیا گیا ہے ۔ اس کے قریب ایک ہوسٹل بھی بن رہا ہے، جس میں تقریبًا ڈیڑھ سو افراد رہ سکتے ہیں ۔ سرکاری عملے کی رہایش کے بندوبست کے ساتھ ساتھ دفاتر کے لیے پانچ عمارتیں بن چکی ہیں، نیز ایک اور قریب الاختتام ہے ۔ اصل سیکریٹریٹ کی آٹھ عظیم الشان عمارتیں زیر تعمیر ہیں ۔ ان میں سے پہلی ۱۹۶۵ء کے آخر تک مکمّل ہو جائے گی اور پھر ایک ایک ماہ کے بعد ایک ایک اور عمارت تیار ہوتی جائے گی اور اس طرح اکتوبر ۱۹۶۶ء تک مرکزی سیکریٹریٹ کا تمام عملہ اسلام آباد میں منتقل ہو جائے گا ۔

سفارت خانوں کے علاقے میں اس وقت تک چھبیس سفارت خانوں نے اراضی خرید لی ہے ۔ اس علاقے میں اور باقی کے علاقوں میں ضروریات زندگی، مثلاً سڑکیں، پانی، بجلی اور نالیاں بنانے کا کام جاری ہے ۔

مسلمانوں کے فن تعمیر میں کوہستانوں، سبزے اور بہتے پانی کی قدرتی خوبصورتی سے بہت فائدہ اٹھایا گیا ہے؛ چنانچہ اسلام آباد میں بھی ان باتوں کا خاص خیال رکھا جا رہا ہے ۔ جابجا پارک، باغ اور کھلے سرسبز علاقوں کے علاوہ ہر چھوٹی سے چھوٹی سرکاری سڑک میں بھی گھاس اور پھولوں کے پودے اور سبزی اگا دی گئی ہیں ۔ اب تک تقریبًا سات لاکھ درخت لگائے جا چکے ہیں، جن میں سے تقریبًا تین لاکھ درخت مارگلہ پہاڑ کے اس پہلو پر ہیں جو اسلام آباد کی طرف ہے، تاکہ پہاڑ سرسبز نظر آئے ۔

اسلام آباد کی آبادی بائیس ہزار تک پہنچ چکی ہے، جس میں بڑی تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے ۔ ہماری قومی امنگوں اور آرزوؤں کا یہ شہر، جو آج سے پانچ سال قبل ایک ''خواب'' معلوم ہوتا تھا، اب ایک زندہ حقیقت بن چکا ہے ۔

(سید علی تجمّل واسطی)

⊗ **اسلام آباد** : وادی کشمیر کے جنوب مشرقی حصّے میں دریاے جہلم پر ایک مقام، جس کا محلّ وقوع ۳۳° ۴۴' عرض بلد شمالی اور ۷۵° ۱۲' طول بلد مشرقی ہے ۔ یہاں اننت ناگ نام کا ایک چشمہ ہے اور اسی وجہ سے اسے اننت ناگ بھی کہتے ہیں۔ سلطان زین العابدین [۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء تا ۸۷۲ھ/۱۴۶۷ء] نے پندرھویں صدی میلادی میں جب اسلامی حکومت قائم کی تو اس کا نام اسلام آباد رکھا ۔ پہلے زمانے میں یہاں کی شالیں بہت مشہور تھیں ۔ موجودہ زمانے میں سفید نمدے، کارچوبی کام کے موٹے کمبل اور میز پوش تیار ہوتے ہیں ۔ قریب ہی ہندوؤں کا مارتنڈ نامی مشہور مندر اور اچھابل میں جہانگیر کے مشہور باغات ہیں ۔

(قاضی سعید الدین احمد)

اسلامبول : دیکھیے استانبول ۔

* **اسلام گرای**: کریمیا Crimea [قرم] کے تین خوانین کا نام:

(۱) اسلام گرای اوّل بن محمّد گرای، برادر غازی گرای اوّل [رک بآن]، اس بدامنی کے زمانے میں جو اس کے باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوئی وہ اپنے بھائیوں کی طرح تھوڑے عرصے کے لیے (۹۳۹ھ / ۱۵۳۲ء سے چند سال تک) تخت پر قابض رہنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن سلطان ترکی نے اسے تسلیم نہ کیا۔ اپنے چچا صاحب گرای کے تقرّر کے بعد اس نے سلطان کے خلاف بغاوت کی اور ۹۴۴ھ / ۱۵۳۷ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔

(۲) اسلام گرای ثانی بن دولت گرای، جو غازی گرای ثانی [رک بآن] (۹۹۲ھ / ۱۵۸۴ء تا ۹۹۶ھ / ۱۵۸۸ء) کا بھائی اور پیش رو تھا، اپنے جانشین کے برخلاف اپنے ملک میں ہر دل عزیز نہ تھا اور اپنے اقتدار کو محض ترکوں کی مدد سے قائم رکھ سکا۔

(۳) اسلام گرای ثالث بن سلامت گرای (۱۰۵۴ھ / ۱۶۴۴ء تا ۱۰۶۴ھ / ۱۶۵۴ء)، اسی نام کے دوسرے دونوں خوانین کے مقابلے میں یہ اسلام گرای زیادہ قوی اور جنگجو حکمران تھا۔ اس نے اپنے پیش رو کے مقابلے میں باب عالی کی جانب زیادہ آزادانہ رویّہ اختیار کیا اور اپنے زمانے کے سیاسی واقعات میں زیادہ نمایاں حصّہ لیا، بالخصوص روس کوچک (Little Russia) کو پولینڈ کی حکومت سے آزاد کرانے کے سلسلے میں اپنی جوانی کے دنوں میں وہ سات سال تک پولینڈ میں قید رہا۔ اس نے روس پر کئی حملے کیے۔ تقریباً ۱۶۵۰ء میں اس نے سویڈن کی ملکہ کرسٹینا Christina کے ساتھ تعلقات قائم کرنے اور اس سے روس پر حملے کرنے کے لیے روپیہ حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن اسے اس کوشش میں کامیابی نہیں ہوئی۔ اسلام گرای نے دس سال پانچ ماہ حکومت کرنے کے بعد ابتدائے شعبان ۱۰۶۴ھ/ ۱۷ جون ۱۶۵۴ء میں پچاس سال کی عمر میں وفات پائی۔ مآخذ کے لیے دیکھیے مقالۂ ''باغچہ سرای''، نیز وہ دستاویزیں جنھیں زرنوف (Velaminof Zernof) نے بنام: *Matériaux pour servir à l'histoire du Khanat de Crimée* طبع کیا ہے (ص ۳۴۰ ببعد)۔ آخری دستاویز، جو اسلام گرای کی وفات سے کچھ پہلے لکھی گئی، خاص طور پر اہم ہے۔ یہ خان کی طرف سے زار روس Alexei Michaelovič کے نام ایک تہدید آمیز خط ہے (ص ۴۷۵ ببعد)۔

(بارتولڈ W. Barthold)

* **اِسْلی**: (Isly) بربری زبان میں اِسلی Isli، بمعنی منگیتر؛ شمالی افریقہ کا ایک دریا، جس کا منبع مغربی مراکش میں اُجْدہ کے جنوب مغرب میں ہے اور جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف اَنگاد کی سرزمین سے بہتا ہوا اُجْدہ کے قریب سے گزرتا ہے اور اس کے بعد وید بو نعیم کے نام سے مُوَیْلَة Muila سے جا ملتا ہے، جو تَفْنَة کے بائیں کنارے کی جانب ایک معاون ندی ہے۔

اِسْلی کے کناروں پر متعدّد جنگیں وقوع میں آئی ہیں۔ خاندان عبدالواد کے سلطان یغمراسن نے ۶۴۸ھ / ۱۲۵۰ء اور ۶۷۰ھ / ۱۲۷۱ء میں وہاں مَرینی قبائل سے شکست کھائی۔ ۱۴ اگست ۱۸۴۴ء کو مارشل بیژو Bugeaud نے وہاں مراکشی افواج پر، جو سلطان مولائی عبدالرحمٰن کے بیٹے مولائی محمّد کے زیر قیادت تھیں، ایک فیصلہ کن فتح حاصل کی۔ اہل مراکش دریا کے دائیں کنارے پر بمقام جُرْف الاَخْضَر خیمہ زن تھے۔ مراکشی لشکرگاہ پر قبضہ کر لیا گیا اور مراکشی سپاہ کو منتشر کر دیا گیا۔ اس فتح کے صلے میں بیژو کو اِسْلی کے ڈیوک (Duc d'Isli) کا خطاب عطا ہوا۔

(ایور G. Yver)

* **اِسْم** : (ع) (جمع : اسماء) اس کا صحیح مفہوم ''نام'' ہے اور عربی علم الصّرف میں اصطلاحاً کلمے کی قسم اوّل، یعنی nomen یا noun، کے لیے استعمال ہوتا ہے ۔ یہ اصطلاح یونانی لفظ ὄνομα (جو ارسطو کے زمانے میں بھی مستعمل تھا) اور سنسکرت کے لفظ نامَن کے عین مطابق ہے، جو پانینی سے بھی کئی پشت پہلے، یعنی چوتھی صدی قبل مسیح کے مستند مصنّف یاسکا کی تالیف ''نِرُکتا'' میں، ایک مقرّرہ اصطلاح کے طور پر پایا جاتا ہے؛ تاہم اِن لفظوں میں کوئی باہمی رابطہ نہیں ہے، بلکہ یہ اصطلاح بے ساختہ طور پر اور بظاہر روزمرہ کی گفتگو میں استعمال ہوتی تھی، اور نامَن، اسم اور ὄνομα میں نہ صرف اسماء معرفہ بلکہ تمام ایسے الفاظ شامل ہیں جو کسی بھی چیز کو تعبیر کرتے ہیں، بالخصوص کوئی ایسی چیز جس کا ادراک حواس انسانی سے ہو سکتا ہو۔ فی الحقیقت اس قسم کے الفاظ جو الفاظ کی قِسم اوّل سے تعلق رکھتے ہیں فکر و نطق کے عنصر غالب کی نمایندگی کرتے ہیں (قب ZDMG، ٦٣ : ٢٨٠ ببعد)؛ لہٰذا اس اصطلاح کا ہندیوں، یونانیوں اور عربوں کے درمیان اشتراک کسی صرفی یا نحوی اعتبار سے نہیں ہے بلکہ الفاظ کے معنوی ارتقاء سے متعلّق ایک سادے اور بیّن ترین نقطۂ نظر پر مبنی ہے ۔ یہی بات کلمے کی دوسری قسم، یعنی فعل، کے بارے میں بھی درست ہے، جس کا مفہوم کوئی ''کام'' (action) ہے؛ بحالیکہ لفظ ῥῆμα (بولنا saying)، جو ارسطو کے وقت سے رائج اور انگریزی لفظ ''verb'' کا پیشرو ہے، اور سنسکرت آکھیاتم، جس کا استعمال یاسکا کر چکا ہے اور جس کے معنی ''بتائی ہوئی''، ''بیان کی ہوئی'' چیز کے ہیں، ایک اِسنادی عمل ظاہر کرتے ہیں، یعنی انہیں ایک منطقی یا نحوی نقطۂ نظر سے

منتخب کیا گیا ہے ۔

اسماء میں اوّلاً پہلا نمبر ایسے مسمّی نام شامل ہیں جن کے لیے کوئی خاص اصطلاح موجود نہیں، نیز مخصوص چیزوں کے نام، یعنی اسم عَلَم (دیکھیے عَلَم) جسے اسم جنس، یعنی ایک ہی قسم کی چیزوں کے [مشترک] نام سے ممیّز کیا جاتا ہے ۔ مؤخّرالذکر کی مزید تقسیم اسم العَین اور اسم المعنی (دیکھیے المفصّل، فصل ۳) میں اس لحاظ سے کی جاتی ہے کہ وہ کسی حسّی (یا مادّی concrete) چیز کا نام ہے ۔ یا کسی عقلی (یا غیر مادّی abstract) چیز کو ظاہر کرتا ہے ۔ یونانیوں اور رومیوں کی طرح عربوں کے یہاں بھی صفت (صِفَة، [رکّ بآن] جسے وَصْف یا نعت بھی کہا جاتا ہے) اسم میں شامل ہے، نیز عدد بھی (اسم العدد)، لیکن یونانیوں اور رومیوں کے برخلاف عربی نظام لسانی میں ضمیر [رکّ بآن] کو بھی اقسام اسم میں شامل کیا جاتا ہے ۔ اس کی وجہ کچھ تو متعلّقہ الفاظ کے معانی ہیں، جن میں اشیاء کی تخصّص پائی جاتی ہے، اور کچھ اُن کی تصریف (inflextion) کی کیفیات، نیز اسماء اشارہ جنھیں مُبہمات [رکّ بآن] میں شمار کیا جاتا ہے، اور اسماء موصولہ اور مصدر [رکّ بآن] اور — جیسا کہ رواقی (Stoics) پہلے کر چکے تھے — اسم فاعل اور اسم مفعول بھی ۔ اس کے ساتھ عرب ان باہمی گہرے تعلّقات سے بھی کسی طرح بے خبر نہ تھے جو اشتقاق، معانی اور ترکیب کلام کے اعتبار سے اسم فاعل اور اسم مفعول اور فعل کے درمیان موجود تھے اور جنھیں ملحوظ رکھتے ہوے یونانی نحویوں نے اسم اور فعل کے درمیان ایک اَور قسم کلمہ کو داخل کرنا ضروری سمجھا تھا، جسے بہ معنی طور پر μετοχή کہا جاتا تھا ۔ آخر میں کلمات تعجّب اور حروف ندا تک کو بھی، جو مختلف لسانی نوعیّت کے ہوتے ہیں، اسم تصوّر کیا جاتا ہے، جنھیں انگریزی

صرف و نحو میں interjections کے غیرموزوں نام کی ذیل میں رکھ دیا گیا ہے، یہاں تک کہ ایسی تراکیب کو بھی اسم قرار دیا گیا ہے جو خالصۃً آوازوں پر مبنی ہیں، جیسے کہ کوے کی آواز غاق۔ ایسے الفاظ کو عرب اسماء الافعال کہتے تھے، اس صورت میں کہ وہ کسی فعل کا مفہوم (عموماً امر کا) رکھتے ہوں، ورنہ انھیں اَصوات (واحد: صوت)، یعنی آوازیں، کہتے تھے۔ ان کا اسماء کی ذیل میں رکھا جانا دراصل محض اس وجہ سے ہوا کہ انھیں کلام کے نظامِ ثلاثی میں کہیں اور جگہ نہیں دی جا سکتی تھی۔ اس بات کا اقرار ابن الحاجب نے اپنی شرح کافیۃ (قسطنطینیۃ ۱۳۱۱ھ، ص ۷۵، س ۸ ببعد) میں بالکل صاف طور پر کیا ہے؛ چنانچہ وہ کہتا ہے: وَالّذی یدلُّ علی اسمیّتھا تعذُّر الفعلیّۃِ و الحرفیّۃِ فیھا، یعنی جس بات سے اُن کی اسمی نوعیت ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ حرف اور فعل کے خواص سے عاری ہیں؛ تاہم عرب نحویوں کے ساتھ انصاف کرتے ہوے ہمیں یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اجزاے کلمہ کی جو تقسیم ہمارے یہاں مروّج ہے اور جو قدیم نحویوں کے زمانے سے چلی آتی ہے وہ بے قاعدہ نوعیّت کی ہے، نیز یہ کہ کسی خالص منطقی نظام کی تشکیل ناقابل عمل ہے (H. Paul: *Prinzipien der sprachgeschichte*، طبع ثالث، فصل ۲۳۳)۔

سیبویہ اپنی تصنیف کی پہلی فصل میں کلمے کی تین اقسام پر تبصرہ کرتے ہوے اسم کی کوئی تعریف بیان نہیں کرتا، کیونکہ یہ اصطلاح بلاتکلّف قابلِ فہم تھی؛ چنانچہ وہ صرف تین مثالیں پیش کرنے پر قناعت کرتا ہے: رَجُل (آدمی)، فَرَس (گھوڑا) اور حائِطٌ (دیوار)، جو محض مادّی اشیاء کی بعض انواع کے نام ہیں۔ اسم کی دو تعریفیں، جو المُبرّد البصری (م ۲۸۵ھ / ۸۹۸ء) اور ثعلب الکوفی (م ۲۹۱ھ / ۹۰۴ء) کی وضع کردہ ہیں اور ابن الانباری کی کتاب الإنصاف، ص ۶، میں درج ہیں، اُن کی نوعیّت — جیسا کہ خود ابن الانباری کہتا ہے — زیادہ تر ایک اشتقاقی تشریح کی سی ہے۔ اول الذّکر، جو اسم کو س۔م۔و کے حروف اصلیہ سے اخذ کرتا ہے اور جس کے باب تفعیل (سمّٰی) کے معنی "نام رکھنا" ہیں، اس بارے میں کہتا ہے: "الاسمُ ما دلَّ علٰی مسمًّی تحتہٗ"، یعنی اسم وہ ہے جو کسی ایسے مسمّٰی پر دلالت کرتا ہے جو اس کی ذیل میں ہو۔ ثعلب، جو اسم کا اشتقاق و۔س۔م سے کرتا ہے، جس کے معنی ہیں "داغ کر نشان کرنا"، کہتا ہے: "الاسمُ سِمۃٌ توضعُ علی الشّیءِ یُعرفُ بھا"، یعنی اسم ایک نشان ہے جو کسی چیز پر بنایا جاتا ہے، جس سے اس کی شناخت ہوتی ہے۔ یہ تشریح اپنی نمایاں مماثلت کی وجہ سے Priscian (طبع Keil، ۲: ۵۷، س ۳) کی تشریح کی یاد دلاتی ہے، یعنی Vel, ut alii, nomen quasi notamen, quod hoc notamus uniuscujusque substantiae qualitatem۔ ارسطو نے اسم کی جو تعریف کی تھی، یعنی Φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου κτλ، اس سے ہم کہیں بعد کے زمانے میں جا کر عرب نحویوں کی تصنیف میں روشناس ہوتے ہیں؛ چنانچہ الصّیرافی (م ۳۶۸ھ / ۹۷۸ء) لکھتا ہے: "کُلُّ شیءٍ دلَّ علٰی معنًی غیرِ مُقترنٍ بزمانٍ مُحصّلٍ من مُضیٍّ أو غیرہٖ فھو اسمٌ" — ہر چیز جو کسی معیّن وقت، یعنی ماضی وغیرہ سے تعلّق رکھنے کے بغیر کوئی تصوّر پیش کرتی ہے وہ اسم ہے (Jahn: *Sibawaihi's Buch über die Grammatik*، حاشیہ ۵، فصل ۱؛ ابن یعیش، ص ۲۴، س ۱۹)۔ یہی وہ تعریف ہے جو خفیف تبدیلیوں کے ساتھ بعد میں عام ہو گئی (دیکھیے ابن یعیش، ص ۱۶، س ۱۳)۔ بجاے "معیّن زمانے" کے الکافیۃ میں "تین زمانوں میں کسی ایک" کہا گیا ہے

(تین زمانوں سے مراد ماضی، حال اور مستقبل ہے)۔ ابن الحاجب (مقام مذکور، ص ۷) ἄνευ χρόνου کی اس توسیع کے اسباب کی پوری تشریح کرتا ہے، نیز اُن مشکلات کی بھی جو اس تعریف میں بھی عربی زبان کی مخصوص نوعیّت سے پیدا ہوتی ہیں۔

اسماء کی تصریفات کے بارے میں عرب نحویوں کے نظریات کا ایک عام خاکہ مادّۂ "اعراب" میں پیش کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ عربی اصطلاحات میں انگریزی لفظ "number" اور "gender" کے مترادف الفاظ موجود نہیں ہیں۔ لفظ جنس، جو یونانی γένος (génos) سے مستعار ہے، کبھی نحوی gender کے لیے استعمال نہیں ہوتا، جیسا کہ Merx (*Historia artis grammaticae apud Syras*، ص ۱۴۵، ۱۵۱) نے غلط طور پر فرض کر لیا ہے۔ نحویوں تک کے یہاں بھی اس سے مراد صرف وہ جنس ہے جس کے ماتحت کوئی نوع (species) ہو (ابن یعیش، ص ۲۲ تا ۲۷)۔ عرب نحویوں کے نظام میں اسم کے نظریے کی مکمّل تفصیلات کے بارے میں قارئین کے لیے اصل تصانیف سے رجوع کرنا ضروری ہے، جن کے متعلق Fleischer کی تصنیف *Beiträge zur arab. Sprachkunde* قیمتی توضیحات مہیّا کرتی ہے۔

(J. Weiss)

⊗ **اسماءؓ**: حضرت اسماءؓ، لقب ذات النِّطاقین، حضرت ابوبکر صدیقؓ کی سب سے بڑی صاحبزادی، جو ہجرت سے ستائیس سال پہلے قُتیلۃ بنت عبدالعُزّی کے بطن سے مکّۂ معظمہ میں پیدا ہوئیں۔ وہ سنِ شعور کو پہنچیں تو اسلام کا ظہور ہو چکا تھا۔ انھوں نے بھی السّابقون الاوّلون کی طرح قبولِ اسلام میں سبقت فرمائی اور وہ سب سختیاں خوشی سے برداشت کیں جو اس زمانے میں مسلمانوں کو پیش آ رہی تھیں۔ حضرت اسماءؓ کا شمار بڑی جلیل القدر صحابیات میں ہوتا ہے۔

آنحضرت صلعم نے ہجرت کا ارادہ فرمایا اور حضرت ابوبکرؓ کے یہاں تشریف لائے تو حضرت اسماءؓ نے سامانِ خورد و نوش تیار کیا، لیکن جب یہ دیکھا کہ بجز نطاق (کمربند، پیٹی) کے اور کوئی چیز نہیں جس سے اسے باندھ سکیں تو حضرت ابوبکرؓ کے ارشاد پر اپنا نطاق چاک کر ڈالا۔ اس کے دو حصّے کیے۔ ایک ٹکڑے سے ناشتہ‌دان اور دوسرے سے مشکیزے کا منہ بند کیا۔ یوں آپ کا لقب ذات النِّطاقین ہوا۔

آپ کی شادی آنحضرت صلعم کے پھوپھی‌زاد بھائی حضرت زبیرؓ بن العوّام "حواری رسول اللّٰہ" سے ہوئی تھی۔ ہجرت کے فوراً بعد جب آپ مدینۂ منوّرہ تشریف لائیں تو اوّل قبا میں قیام فرمایا۔ یہیں ہجرت کے سالِ اوّل میں آپ کے صاحبزادے حضرت عبداللّٰہؓ بن الزبیرؓ کی، جنھوں نے آگے چل کر بڑا نام پایا، ولادت ہوئی۔ ان سے پہلے چونکہ کسی مسلمان گھرانے میں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا تھا، لہٰذا وہ اوّلین مولود اسلام کہلائے۔ حضرت عبداللّٰہؓ کے علاوہ ان کے اور بیٹے اور بیٹیاں بھی تھیں۔ کئی سال کی ازدواجی زندگی کے بعد حضرت زبیرؓ نے انھیں طلاق دے دی، جس کی وجہ ان کی تیزیِ مزاج تھی، جس سے جانبین میں ناچاقی بڑھتی گئی۔ اس کے باوجود ۳۶ھ میں جب حضرت زبیرؓ واقعۂ جمل سے واپس آتے ہوئے وادی السِّباع میں ابن جرموز کے ہاتھوں شہید ہوئے اور حضرت اسماءؓ کو یہ خبر پہنچی تو انھیں بے حد رنج ہوا۔ طلاق کے بعد وہ اپنے صاحبزادے حضرت عبداللّٰہؓ کے ہاں چلی آئیں اور تا آخر عمر وہیں قیام فرمایا۔ حضرت عبداللّٰہؓ بھی ان کے بڑے خدمت گزار تھے۔

حضرت اسماءؓ کی زندگی کا سب سے

المناک واقعہ، جس سے ان کی غیرمعمولی شجاعت، قوتِ ایمانی اور ضبط و تحمّل کا پتا چلتا ہے، حضرت عبداللہؓ بن زبیرؓ کی شہادت ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مروان بن الحکم کی وفات پر بنو امیہ کی حکومت صرف شام میں محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ شام سے باہر سارا عالمِ اسلام حضرت عبداللہؓ کے زیرِ اقتدار تھا، لیکن عبدالملک بن مروان تخت نشین ہوا تو اس نے یکے بعد دیگرے چھنے ہوئے علاقے واپس لینا شروع کر دیے، تا آں کہ حجاز پر بھی فوج کشی کی نوبت آ گئی۔ حجاج بن یوسف فاتحانہ پیش‌قدمی کر رہا تھا۔ ۷۳ھ میں جب اس کے ہاتھوں مکۂ معظمہ کے محاصرے کی سختی اس حد تک پہنچ گئی کہ حضرت عبداللہؓ کے رفقاء آپ کا ساتھ چھوڑ کر حجاج سے امان طلب کرنے لگے تو حضرت عبداللہؓ اپنی والدۂ ماجدہ کے پاس آئے اور کہنے لگے: ’’گنتی کے چند جاں نثار میرے ساتھ رہ گئے ہیں۔ اگر میں ہتھیار ڈال دوں تو انھیں امان مل جائے گی‘‘۔ حضرت اسماءؓ نے فرمایا: ’’تم نے جو حکومت اور اقتدار حاصل کیا اگر دنیا کے لیے کیا تھا تو تم سے برا کوئی آدمی نہیں‘‘۔ انھوں نے کہا: ’’میں نے جو کچھ کیا راہِ حق کے لیے کیا، لیکن مجھے ڈر ہے میں قتل ہو گیا تو اہلِ شام میری لاش کی بے حرمتی کریں گے‘‘۔ فرمایا: ’’کوئی مضایقہ نہیں، راہِ حق پر قائم رہو‘‘۔ پھر انھیں گلے لگایا، ہمت بڑھائی اور دعا کی۔ حضرت عبداللہؓ شہید ہوئے۔ ان کی لاش تین دن تک سولی پر لٹکتی رہی۔ بالآخر اسے یہود کے قبرستان میں پھینک دیا گیا۔ حضرت اسماءؓ نے بڑے ضبط اور تحمّل سے اس منظر کو دیکھا۔ ان کی آرزو تھی کہ جب تک بیٹے کی لاش نہ دیکھ لیں موت نہ آئے۔ یہ آرزو پوری ہوئی۔ چند دنوں کے بعد آپ کا انتقال ہو گیا۔ آپ کی صحت نہایت اچھی تھی۔ دراز قد اور لحیم و شحیم تھیں۔ ہوش و حواس آخر دم تک قائم رہے۔ دانت بھی کوئی نہیں گرا تھا۔ پیرانہ سالی میں بینائی البتہ جاتی رہی تھی۔ سو برس کی عمر پائی۔

ان کی جرأت اور غیرت کا یہ عالم تھا کہ جب حجاج نے انھیں پیغام دیا کہ اس سے ملیں تو باوجود دھمکیوں کے انکار کر دیا۔ حتیٰ کہ حجاج خود آیا اور حضرت عبداللہؓ کی شان میں توہین آمیز کلمات کہے۔ آپ نے اس کا منہ توڑ جواب دیا۔

حضرت اسماءؓ بالطبع فیاض تھیں، بڑی صابر اور قانع؛ افلاس اور تنگ‌دستی کو بھی خوشی خوشی برداشت کیا۔ اپنے شوہر کی زمین سے کھجوروں کی گٹھلیاں چن چن کر خود سر پر اٹھاتیں اور اچھا خاصا راستہ طے کر کے گھر آتیں۔ اللہ تعالیٰ نے مال و دولت عطا کی تو سخاوت سے ہاتھ نہ روکا۔ اعزہ و اقربا اور حاجت مندوں پر بے دریغ خرچ کیا۔ حضرت عائشہؓ نے ترکے میں ایک جنگل چھوڑا تھا۔ انھیں ملا تو اسے ایک لاکھ درہم پر فروخت کیا اور ساری رقم عزیزوں میں تقسیم کر دی۔ پابندیِ شریعت، تقویٰ اور استقامت کی یہ کیفیت تھی کہ ایک مرتبہ جب ان کی والدہ مدینۂ منورہ آئیں اور امداد کی خواہش کی تو آپ نے آنحضرت صلعم کی خدمت میں حاضر ہو کر دریافت کیا کہ وہ اپنی مشرک والدہ کی خدمت کر سکتی ہیں یا نہیں؟ حضورؐ نے فرمایا: ’’اللہ تعالیٰ صلۂ رحمی سے نہیں روکتا‘‘۔ حضرت اسماءؓ کے زہد و ایثار کے بارے میں متعدّد روایات ہیں۔

وہ بڑی خوددار تھیں اور ہر ایک سے ہمدردی اور خیرخواہی سے پیش آتیں۔ انھوں نے متعدّد حج کیے۔ صحیحین میں ان سے متعدّد حدیثیں روایت کی گئی ہیں۔

ماخذ: (۱) ابن سعد: طبقات ۸: ۱۸۲ تا ۱۸۶؛

(۲) ابن حنبل: مسند، قاهرة ۱۳۱۳ھ، ۶؛ (۳) ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، ۴: ۲۲۸؛ (۴) ابن حجر: الاصابة، ۴: ۲۲۳؛ (۵) ابن الأثیر: اُسد الغابة، ۵: ۳۹۲؛ (۶) خلاصة تذهیب الکمال، ص ۴۲۰؛ (۷) ابونعیم: حلیة الأولیاء، ۲: ۵۵؛ (۸) صفة الصفوة، ۲: ۳۱؛ (۹) Gibb: بذیل مادّۂ اسماء، در آآ، لائڈن؛ (۱۰) الجمع بین رجال الصحیحین، ۲: ۶۰۲۔

(سید نذیر نیازی)

⊛ **الأسماء الحسنیٰ**: ''نہایت اچھے اسماء''، اللہ تعالیٰ کے نام، جنھیں قرآن پاک میں ''حسنیٰ'' کہا گیا ہے، اس لیے کہ ان ناموں پر جس پہلو سے غور کیجیے ــ علم و حکمت کی رو سے، باعتبار عقل و فکر یا باعتبار جذبات قلب ــ ان میں حسن ہی حسن نظر آئے گا؛ وہ ہر لحاظ سے اچھے، مرغوب اور دل پسند ہوں گے کہ یہی معنی ہیں حسن کے (راغب: مفردات، مادّۂ حسن)؛ لہٰذا اگر ہم نے اللہ کو مان لیا ہے اور اس حقیقت پر ایمان لے آئے ہیں کہ وہی ایک ذاتِ پاک سزاوارِ حمد ہے (الحمد للہ ربّ العلمین) تو ہم اسے اسمِ ذات اللہ کے علاوہ جس نام سے بھی پکاریں گے یقیناً کوئی بڑا ہی اچھا اور بڑا ہی پسندیدہ نام ہوگا؛ اس کا ناپسندیدہ ہونا ممکن ہی نہیں۔ قرآن مجید میں ہے: ''اسے اللہ کہہ کر پکارو یا رحمٰن، جیسے بھی پکارو گے اس کے اچھے ہی نام ہیں'' (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۱۱۰)۔ پھر ایک دوسری جگہ اس ارشاد کے بعد کہ اللہ کے سب نام اچھے ہیں حکم دیا گیا ہے کہ اسے اچھے ہی ناموں سے پکارو (۷ [الاعراف]: ۱۸۰؛ نیز دیکھیے ۲۰ [طٰہٰ]: ۸)۔ دراصل انسانی طبیعت کا خاصّہ ہے کہ کسی شے کے اسمِ ذات کے باوجود، باعتبار اس کی ماہیت یا باعتبار اس تعلّق کے جو اس شے سے ہے، ہم اس کے لیے طرح طرح کے نام تجویز کرتے اور ان سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان اسماء کو صفاتی کہیے یا کچھ اور، یعنی جہاں تک ذاتِ الٰہیہ کا تعلّق ہے، ان میں جلالی اور جمالی کا امتیاز پیدا کیجیے یا اُن کی تقسیم کسی اور نقطۂ نظر سے کیجیے، ان سے اس کے کمالِ ذات اور محمودیت ہی کا اظہار ہوگا۔ اسلام سے پہلے کفر و شرک کی لعنت عام تھی۔ توحید کا تصوّر بھی بڑا ناقص اور انبیاء علیہم السّلام کی تعلیمات کے باوجود کسی نہ کسی رنگ میں مسخ ہو چکا تھا۔ اسلام آیا اور اس نے سمجھایا کہ معبودِ حقیقی صرف اللہ ہے: لا الٰہ الا اللہ؛ معبودانِ باطل کا کوئی وجود نہیں کہ ہمارا سرِ نیاز ایک حالت میں ایک کے اور دوسری میں دوسرے کے آگے خم ہو۔ ہمیں چاہیے ہر حالت اور ہر امر میں اسی سے رجوع کریں۔ دُکھ سکھ میں، خوشی اور غم میں، یعنی جیسے بھی ہمارے احوال ہیں یا جیسی بھی کوئی ہمارے دل کی کیفیت ہے، جب ہم اللہ تعالیٰ سے رجوع کرتے ہیں تو باعتبار اپنے حالات اور کیفیتِ دل کے اسماء الحسنٰی میں سے کوئی ایسا نام ہماری زبان پر آ جائے گا جو اس حالت اور کیفیت کے عین مطابق ہوگا؛ مثلاً اگر کسی کو رزق کی تنگی ہے تو اس کی زبان پر بار بار رزّاق ہی آئے گا، گو رزّاق کے ساتھ اسمِ ذات بھی، جو باصطلاحِ صوفیہ اسمِ اعظم ہے (لہٰذا سارے اسماء الحسنٰی کا جامع)، اس کے ذہن میں موجود رہے گا، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ بجز اس کے اور کوئی رزّاق نہیں۔ یوں عقلاً جہاں یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ علاوہ اسم ذات کے اللہ تعالیٰ کے اَور بھی کئی نام ہیں ــ سب کے سب اچھے، سب کے سب مرغوب اور دل پسند، یعنی ''حسنٰی'' ــ وہاں یہ بھی کہ جیسے جیسے مؤمن کا گزر زندگی کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں ہوتا ہے یا جیسے جیسے بھی اس کے مشاہدات اور واردات ہیں، ویسے ہی اس کا قلب اسمائے حسنٰی میں سے کسی ایک سے نہایت گہرا تعلّق پیدا کر لیتا اور بار بار اسے

دوہراتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے تصوّف کی زبان میں ''ذکر'' یا اسماے الٰہی کے ورد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر ایک حالت میں ان کے معنی تمام و کمال شعور میں ابھر آتے اور بطور ایک حقیقت کے ہمارے سامنے ہوتے ہیں تو دوسری میں اگرچہ ہمارا ذہن ان سے بےخبر نہیں ہوتا، لیکن قلب سے ذاتی تعلق نہ ہونے کے باعث ہم اسے مستور ہی کہیں گے (قبّ حجاب الاسم).

الاسماء الحسنٰی سب کے سب توقیفی ہیں، یعنی وہ ہمارے تجویز کردہ نہیں بلکہ سب منشاے الٰہی کے مطابق جابجا اور باعتبار موقع و محل قرآن مجید میں مذکور ہیں؛ البتہ سوال یہ ہے کہ ہم اپنی عقل و فکر سے کام لیتے ہوے کیا خود بھی اللّٰہ کے لیے کوئی نام تجویز کر سکتے ہیں، یعنی کیا الاسماء الحسنٰی میں اضافہ ممکن ہے؟ معتزلہ اور کرّامیہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر عقلاً ثابت ہو جائے کہ کوئی صفت وجودی، سببی، یا فعلی اللّٰہ تعالٰی کی شان کے لائق ہے تو اس کے پیش نظر کوئی مناسب نام تجویز کیا جا سکتا ہے۔ الغزالیؒ کی راے میں اس کا جواز صرف اس صورت میں پیدا ہوتا ہے جب اس سے کسی ایسے مفہوم کی تعیین ہو جس سے ذاتِ الٰہیہ پر کسی زائد معنی کا اضافہ ہو سکے، ورنہ نہیں۔ الغزالیؒ کی راے میں یہ امر تو بہر حال ناجائز ہے کہ ہم اپنی عقل و فہم کی بناء پر اللّٰہ تعالٰی کا کوئی نام رکھیں۔ اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ اگر از روے قرآن و حدیث کوئی صفت اللّٰہ سے منسوب ہے یا اسے کسی فعل کا فاعل قرار دیا گیا ہے تو قواعد لسان کے مطابق اور اس صفت یا فعل کی رعایت سے ہم کوئی ایسا نام بھی تجویز کر سکتے ہیں جو قرآن و حدیث میں صراحةً مذکور نہیں۔ رہے وہ نام جن کی شریعت میں کہیں تصریح نہیں اور جن سے کوئی ایسا تصوّر پیدا ہوتا ہے جو ذات باری تعالٰی کے کمالِ مطلق کے خلاف ہے، سو انھیں سرے سے رد کر دینا چاہیے: مثلاً ہم اللّٰہ تعالٰی کو عارف نہیں کہہ سکتے، نہ عاقل اور فقیہ ٹھیرا سکتے ہیں، کیونکہ ان ناموں میں کسب کا تصور مضمر ہے اور کسب اللّٰہ تعالٰی کے کمال مطلق کے معارض۔ قرآن مجید نے اسماے الٰہی کے باب میں ہمیں الحاد، یعنی کج روی، سے روکا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: ''اور ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں کج روی اختیار کرتے ہیں'' (۷ [الاعراف] : ۱۸۰)۔ کج روی کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنے خیال یا فکر میں یا از روے عقل یا عقیدہ، بربناے غلو یا توحید کے ناقص اور گمراہ کن تصوّر کے زیر اثر یا کسی اور وجہ سے اللّٰہ تعالٰی کا کوئی ایسا نام رکھیں جس سے کفر اور شرک کی بو آئے یا جس سے اس کی شانِ کمال اور محمودیت کی نفی ہوتی ہو۔ حاصل کلام یہ کہ اسماے الٰہی یا تو قرآن و حدیث میں واضح طور پر مذکور ہیں یا ان افعال اور صفات سے مشتق جن کا ان میں صریحاً ذکر آیا ہے۔

الٰہیات اسلامیہ نے توحید کی بحث میں الاسماء الحسنٰی سے بھی بتفصیل بحث کی ہے۔ منطقی اعتبار سے اس بحث کی ابتداء یوں ہوتی ہے کہ اسم کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف کن الفاظ میں کریں گے؟ کیا اسم اپنے مسمّی (یا تعریف) کا عین ہے؟ اس مسئلے سے ضمناً کئی ایک فلسفیانہ مسائل پیدا ہوے، مثلاً بحثِ ذات و صفات؛ عام مباحث کے لیے دیکھیے مادّۂ اسم۔

علماے الٰہیات اور صوفیہ نے الاسماء الحسنٰی کے بارے میں طرح طرح سے اظہار خیال کیا ہے؛ بعینہٖ از روے منطق و فلسفہ ان پر طرح طرح سے نظر ڈالی گئی؛ مثلاً اشاعرہ کے نزدیک الاسماء الحسنٰی میں

باعتبار فضیلت ایک ترتیب پائی جاتی ہے۔ صوفیہ کہتے ہیں ان میں مقدّم تو وہی نام ہے جو سالک پر القاء کیا جائے یا وہ جسے زبان سے تو ادا نہیں کیا جا سکتا لیکن جس کا سراغ سلوک میں عارف کو باطنی طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔

الاسماء الحسنٰی کی فہرست محدود ہے نہ معیّن۔ ان میں متبادل ناموں کے اضافے کی گنجایش ہمیشہ باقی رہتی ہے؛ البتہ اس متداول فہرست کو جو قرآن و حدیث کے عین مطابق ہے سب پر ترجیح حاصل ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ الاسماء الحسنٰی کی تعداد ننانوے ہے؛ جس میں اللّٰہ کا نام شامل نہیں۔ مفسّرین نے اسے الاسماء الحسنٰی کی فہرست میں اس لیے جگہ نہیں دی کہ یہ اسم ذات ہے، یا یوں اسے ہم سوواں اسم کہہ سکتے ہیں، مگر جب یہی نام سر فہرست ہوتا ہے اور اس کے ساتھ یہ التزام بھی کہ الاسماء الحسنٰی کی تعداد ننانوے ہی رہے تو اڑسٹھویں نام الواحد کو حذف کر کے اسے اڑسٹھویں نام الاحد سے ملا دیا جاتا ہے (دیکھیے الغزالیؒ: المقصد الاسنی، قاهرة ۱۳۲۲ھ، بالخصوص ص ۲۲ تا ۲۷؛ نیز عضد الدین الایجی: مواقف اور اس کی شرح از الجرجانی (شرح المواقف)، قاهرة ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء، ۸: ۲۱۱ تا ۲۱۷، جس نے الغزالی اور سیف الدین الآمدی کا حوالہ دیا ہے)۔

اسماء الحسنٰی کی ترتیب میں بالعموم پہلے تیرہ نام (یا دو سے لے کر چودہ تک، بشرطیکہ ان کی ابتداء اللّٰہ سے کی گئی ہو) آتے ہیں، جیسے کہ سورۂ حشر ۵۹: ۲۲ تا ۲۴، میں مذکور ہیں؛ پھر باعتبار سہولت حافظہ، تجنیس صوتی اور تشابہ و تضاد کے۔ آخری صورت میں بعض اسماء دو دو کے مجموعوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ ان کا عربی مادّہ دو متضاد معنوں کا حامل ہے؛ لہٰذا جب اس طرح کے کسی اسم کا ورد کیا جاتا ہے تو بحالت ورد یا مراقبہ ہمارے ذہن میں اس کے دونوں معنی موجود ہوتے ہیں؛ لہٰذا یہ ممکن نہیں ہوتا کہ اس کا ترجمہ کسی دوسری مثلاً مغربی زبان میں ہو سکے۔

ننانوے اسماء حسنٰی کی تفصیل: (۱) اللّٰہ: یہ اسم ذات ہے، ذات الٰہیہ سے مختص، لہٰذا اس کا اطلاق صرف اللّٰہ پر ہوتا ہے۔ بجز عربی زبان کے اللّٰہ کے لیے اور کسی زبان میں اسم ذات موجود نہیں؛ (۲) الرحمٰن اور (۳) الرحیم: بخشایش کر (یا مہربان)، رحم کرنے والا۔ الغزالیؒ کا قول ہے اور ہر اعتبار سے درست کہ رحمٰن کا اطلاق سوائے اللّٰہ کے اور کسی پر نہیں ہوتا اور رحیم کا اطلاق اوروں پر بھی ہو سکتا ہے [رحمٰن کا لفظ اس صفت پر دلالت کرتا ہے جو اللّٰہ کی ذات میں قائم ہے؛ رحیم اس صفت پر جو اس شخص کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے جس پر رحم کیا گیا]؛ (۴) الملک: فرماں روا، بادشاہ، ہر طرح سے صاحب اختیار و اقتدار، جسے کسی سہارے کی ضرورت نہیں، اپنی قدرت اور قوت میں کامل؛ (۵) القدّوس: منزّہ، سب سے الگ، یعنی ہر عیب سے پاک، خواہ باصرہ ہو یا متخیّلہ، دونوں کی رسائی سے باہر؛ (۶) السّلام: جس کے لیے سلامتی ہی سلامتی ہے، اپنی مخلوق کو بھی سلامتی، راحت، سکون، خیر اور صلاح دینے والا، جس کے اطمینان و سکون میں کوئی نقص نہیں؛ (۷) المؤمن: خود اپنی ذات سے ثبۃً ناموں اور اپنے بندوں کے لیے حفظ و امان کا ضامن؛ (۸) المهیمن: نگہبان؛ (۹) العزیز: صاحب قوت، گرامی قدر، الغزالیؒ کے نزدیک نادر، نہایت قیمتی، مشکل الحصول، بے نظیر، ہر لحاظ سے یکتا، جسے چاہے سزا دے، سزا و جزا اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے؛ (۱۰) الجبّار: بڑی قوت والا، سب کو اپنے ماتحت رکھنے والا، جس کی مقاومت کوئی چیز اور کوئی شخص نہیں کر سکتا، درست کرنے والا، جو اپنی مخلوقات کی حالت اپنی مشیّت

کے مطابق بحال کر دیتا ہے؛ (۱۱) المتکبّر: پرتمکین، بقول الغزالیؒ اس کے جوہر کے مقابلے میں ہر شے کم تر ہے۔ الأیجی اور الجرجانی کے نزدیک اس کا ایک مفہوم ''عظیم'' کے بہت ہی قریب ہے؛ (۱۲) الخالق اور (۱۳) الباریٔ: الأیجی اور الجرجانی کے نزدیک دونوں کے معنی ایک ہیں۔ اشیاء کا پیدا کرنے والا؛ (۱۴) المصوّر: تنظیم و ترتیب دینے والا، جو اشیاء کی صورتوں کو مقرر کرتا اور تشکیل دیتا ہے — یہ آخری تین نام اس کی صفت فاعلی کی نوع ہیں، الغزالیؒ نے ان کی تشریح و تنقیح زیادہ تدقیق سے کی ہے: تینوں کے مفہوم میں عدم سے وجود میں لانے کا عمل مستلزم ہے۔ الخالق بموجب فیصلۂ ازلی (قدر) اشیاء کی تعیین کرتا ہے۔ الباری سے ان کا وجود میں لانا سمجھ میں آتا ہے۔ المصوّر کا اشارہ اشیاء کی صورتوں کو بہترین ضوابط کے مطابق ترتیب دینے کی طرف ہے.

۲ سے ۱۴ تک اسماء کی ترتیب وہی ہے جو قرآن مجید، ۵۹ [الحشر]: ۲۲ تا ۲۴، میں دی گئی ہے۔ اس کے بعد وہ نام آتے ہیں جو باعتبارِ تفہیم ترتیب دیے گئے.

(۱۵) الغفّار: درگزر کرنے والا، اس بات سے بخوبی واقف کہ مجرم کی سزا میں کیسے تخفیف کرنی چاہیے؛ (۱۶) القہّار: غلبہ رکھنے والا، جو ہمیشہ دوسروں کو مغلوب کرتا ہے اور خود غالب رہتا ہے، جو کبھی مغلوب نہیں ہوتا؛ (۱۷) الوہّاب: لگاتار دینے والا، جو بہتات کے ساتھ دیتا ہے اور کوئی معاوضہ نہیں لیتا؛ (۱۸) الرزّاق: ساری مفید چیزوں کا بانٹنے والا، جو ہر ایک کو جو چاہتا ہے دیتا ہے۔ اس کا اوّلین تعلق افرادِ انسانی کی مادّی ضرورتوں سے ہے (الجرجانی)، لیکن اس میں تمام ذوی‌العقول کی روحانی ضرورتیں بھی شامل ہیں (الغزالیؒ)؛ (۱۹) الفتّاح: اس کے تین معانی مفہوم ہیں: (الف) فتح مند، جو تمام مشکلات پر غالب رہتا ہے اور فتح آسان کر دیتا ہے؛ (ب) فیصلہ کرنے والا — حکم سنا کر یا فیصلہ جتا کر؛ (ج) کاشف، جو انسانوں پر وہ باتیں جو ان سے مخفی ہیں ظاہر کرتا ہے (الغزالیؒ)؛ (۲۰) العلیم: ہر چیز کو جو جاننے کے قابل ہے پورے طور پر جاننے والا۔ یہ اسم بلا واسطہ صفت علم سے وابستہ ہے.

اگلے چھے ناموں کا مادّہ تو قرآن مجید میں پایا جاتا ہے، مگر بعینہٖ اس میں مذکور نہیں ہیں؛ اس لیے انھیں اسمائے حدیث خیال کیا جاتا ہے۔ ان کا دو دو کا جوڑا ہے، جس میں بعض اوقات ایک نام بیک وقت دوسرے کی ضد اور اس کا متلازم ہے: (۲۱) القابض: روک لینے والا اور (۲۲) الباسط: پھیلانے والا (اپنے بندوں کی زندگی اور ان کے دل اور علم اور طاقت وغیرہ کا)؛ (۲۳) الخافض: پست اور عاجز کر دینے والا اور (۲۴) الرّافع: مرتبہ اور درجہ بلند کرنے والا؛ (۲۵) المعزّ: عزت اور طاقت بخشنے والا اور (۲۶) المذلّ: ذلّت دینے والا، درجہ گھٹانے والا؛ (۲۷) السّمیع: خوب سننے والا اور (۲۸) البصیر: خوب دیکھنے والا — اللہ تعالٰی سب کچھ دیکھتا اور سنتا ہے؛ (۲۹) الحکم: اپنے احکام کی بابت خود فیصلہ کرنے والا — اس نام میں حکمت اور عنایت کا تصور موجود ہے (الغزالیؒ)؛ (۳۰) العدل: انصاف کرنے والا، جو سارے منصفوں اور قاضیوں سے بالاتر ہے اور کوئی شر اس سے صادر نہیں ہو سکتا؛ (۳۱) اللّطیف: محسن، نیک خواہ، جو اپنے خاص بندوں میں لطف اور خیرخواہی کی خوبی پیدا کرتا ہے اور اس باب میں ان کی مدد کرتا ہے؛ (۳۲) الخبیر: بھید جاننے والا۔ اس اسم کا علیم سے بڑا ہی قریبی تعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ مخلوقات کے سارے چھپے ہوئے بھیدوں سے واقف ہے؛ (۳۳) الحلیم:

بردبار، جو دیر میں سزا دیتا ہے؛ (۳۴) العظیم: بہنچ سے باہر (قبّ الجبّار کا مفہوم، جو اس کی ذیل میں دیا گیا ہے)، بقول الغزالیؒ انسان کی سمجھ سے بالاتر، جیسے مثال کے طور پر زمین و آسمان بیک نظر تمام و کمال نگاہ میں نہیں آتے؛ (۳۵) الغفور: بہت چشم پوشی کرنے والا، بے حد معاف کرنے والا ۔ الأیجی اور الجرجانی کا قول ہے کہ اس کے معنی وہی ہیں جو الغفّار کے الغزالیؒ کے نزدیک ہیں ۔ الغفّار کا مطلب یہ ہے کہ وہ بار بار کیے ہوئے گناہ تک معاف کر دیتا ہے ۔ الغفور سے مطلق بخشش کا اظہار ہوتا ہے، جس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں ۔ اللہ کی بخشش اور عفو لامحدود ہے؛ (۳۶) الشّکور: بہت ہی قدردان، تھوڑی سی نیکی کا بہت زیادہ اجر دینے والا، جو اپنے فرمان بردار بندوں کی تعریف کرتا ہے؛ (۳۷) العالی: بلند ۔ الأیجی کے نزدیک المتکبّر کا مرادف ہے ۔ الغزالیؒ کی رائے ہے کہ اللہ چونکہ علّۃ العلل ہے، لہٰذا موجودات کے سلسلے میں بلند ترین درجے پر ہے؛ (۳۸) الکبیر: بزرگ، الأیجی کے نزدیک المتکبّر کا مرادف اور الغزالیؒ کے نزدیک العظیم کا ہم معنی ہے؛ (۳۹) الحفیظ: ہوشیار، نگہبان — اس کا مفہوم الأیجی کے نزدیک علیم کے قریب ہے، کیونکہ حفظ غفلت اور بھول کی ضد ہے اور اس لیے اس کا مادہ علم ہے ۔ اس کے فعل میں کبھی خلل اور تغیر واقع نہیں ہوتا، لہٰذا وہ ساری کائنات کی حفاظت بیک وقت کر رہا ہے، لیکن اس طرح نہیں کہ ہر شے کی طرف یکے بعد دیگرے توجہ کرے — مخلوقات کے دائمی قیام کا ضامن، جس میں کوئی تغیر اور نقص واقع نہیں ہوتا؛ (۴۰) المقیت: جزئی اختلافات کے ساتھ اس کے چار مفہوم ہیں: (الف) پالنے والا، کیونکہ سامان غذا کا پیدا کرنے والا وہی ہے (جسمانی بھی اور روحانی بھی) اور اس لحاظ سے الرزّاق کا ہم معنی ہے؛ (ب) قسمتوں کا فیصلہ کرنے والا، یعنی مقدر کو مقرر اور معین کرنے والا؛ (ج) شاہد، چھپی ہوئی باتیں (الغیب) جاننے والا اور (د) حاضر؛ (۴۱) الحسیب: (الف) محاسب، کہ حسابوں کا تصفیہ کرتا ہے؛ (ب) کفایت عطا کرنے والا، کہ سامان ضرورت اتنی مقدار میں پیدا کرتا ہے جو اس کے بندوں کے لیے کافی ہو؛ (ج) اپنے بندوں سے ان کے بھلے اور برے اعمال کی بابت پرسش کرنے والا؛ (۴۲) الجلیل: پرشکوہ، صاحب جلال، لائق تعظیم — الغزالیؒ کا قول ہے کہ یہ نام المتکبّر اور العظیم سے، جن کے معنی اس کے قریب قریب ہیں، ممتاز ہے ۔ الأیجی کے قول کے مطابق یہ المتکبّر کا مترادف ہے ۔ الجرجانی کی رائے میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ جلال و جمال دونوں صفات سے متّصف ہے؛ (۴۳) الکریم: صاحب جود و سخا، یعنی (الف) کرم اور جود کا مالک ہے؛ (ب) فیاضی کا معیار معیّن کرتا ہے؛ (ج) شرف اور وجاہت اسی سے ہے؛ (د) خطابخش ہے؛ (۴۴) الرقیب: غیرت مند، نگہبان ۔ بقول الغزالی اس نام میں کہ جس کا مفہوم الحفیظ کے قریب ہے کامل اور کڑی حفاظت پر زور دیا گیا ہے؛ (۴۵) المجیب: جواب دینے والا، دعائیں سننے والا ۔ بقول الغزالی وہ اپنی مخلوق کی حاجتیں پوری کرنے میں جلدی کرتا ہے، بلکہ مانگنے سے پہلے ہی پوری کر دیتا ہے؛ (۴۶) الواسع: جو ہر جگہ موجود ہے، جو ساری اشیاء پر محیط اور مشتمل ہے ۔ اس کا علم ہر قابل معلوم شے تک پہنچتا ہے ۔ اس کی قدرت تمام مقدورات پر علی الاطلاق حاوی ہے ۔ ایسے چیزوں کو اپنے فیض علم اور قدرت کے تحت لانے کے لیے ان کی طرف یکے بعد دیگرے متوجہ ہونے کی ضرورت نہیں (الجرجانی)؛ (۴۷) الحکیم: حکمت والا، العلیم کا مترادف (الأیجی)، صاحب دانش، یعنی جو افعال

اس سے سرزد ہوتے ہیں اسے ان کا علم ہے۔ وہ موقع کے مناسب کام کرتا ہے، اپنے فیصلوں میں انجام کا خیال رکھتا ہے، لہٰذا مخلوقات کی ہدایت میں اس کی تدبیر نہایت متین اور سلیم ہے اور اس نے جو فیصلے کیے ہیں ان کے اجزاء میں بندوں کی خیر و صلاح مضمر ہے؛ (۴۸) الودود: بہت محبت کرنے والا، وہ جو اپنی مخلوقات کی بہتری کا خواہاں ہے اور محض اپنے فضل سے اسے مہیا کرتا ہے؛ (۴۹) المجید: جلیل القدر، رفیع الشان، تاباں و درخشاں، جس کے افعال لامع اور درخشاں ہیں اور جس کے احسانات وافر۔ جس ثناء کا کہ وہ مستحق ہے وہ اسی کے لیے مخصوص ہے؛ (۵۰) الباعث: دوبارہ زندہ کرنے والا، جو بروز قیامت ہر ایک مخلوق کو دوبارہ اٹھائے گا (یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے)؛ (۵۱) الشّہید: گواہ — (الف) جو بھیدوں سے واقف ہے؛ (ب) جو حاضر ہے — قیّب المثیت کا مفہوم؛ (۵۲) الحق: حقیقی اور واقعی، یعنی ذات کے لحاظ سے واجب الوجود، اپنے قول میں کامل طور پر سچّا؛ (ج) حقیقت اور صداقت کو ظاہر کرنے والا؛ (۵۳) الوکیل: معتمد علیہ، جس کی سپردگی میں ہر چیز ہے، جو اپنی تمام مخلوقات کی ضرورتوں کا خیال رکھتا ہے؛ (۵۴) القویّ: قوّت والا، جس کے زیرِ اقتدار ہر چیز ہے؛ (۵۵) المتین: راسخ، جسے ہلایا نہیں جا سکتا، جس کی قوّت لامحدود ہے؛ (۵۶) الولیّ: دوست، ساتھی، حامی، مددگار، بچانے والا، نیز صاحب اقتدار؛ (۵۷) الحمید: لائقِ حمد و ثناء؛ (۵۸) المُحْصِیّ: شمار کنندہ، صاحبِ ادراک، قابلِ شمار اشیاء کا جامع طور پر عالِم اور ان میں سے ہر چیز پر قادر؛ (۵۹) المبدء: آغاز کنندہ: (الف) تمام ہستیوں کا خالقِ مطلق؛ (ب) جس کی توجہات خالص خیر خواہانہ ہیں؛ (۶۰) المعید: دوبارہ زندہ کرنے والا، کسی چیز کو اس کی تباہی کے بعد بحال کرنے والا؛ (۶۱) المحیی: زیست کا خالق، اور (۶۲) الممیت: لوگوں کا خالق، جو جِلاتا اور مارتا ہے؛ (۶۳) الحیّ: زندہ، یہ تمام صفات ذاتیہ میں سے ہے۔ ہستی کے بلندترین اور کامل ترین درجے میں ہست، بوجہ اپنے کمالِ مطلق، علمِ مطلق اور فعلِ مطلق کے (الغزالیؒ)؛ (۶۴) القیّوم: قائم بالذات: (الف) وہ خود بخود اپنی ذات سے قائم ہے اور اس کے وجود کی علّت سوا اس کی ذات کے اور کوئی نہیں ہے؛ (ب) جو تمام کائنات پر کامل قدرت رکھتا ہے اور ان کے اجزاء کو جیسے چاہے ترغیب دیتا ہے اور کوئی اس کے بغیر موجود نہیں رہ سکتا؛ (۶۵) الواجد: جس کے پاس ہر چیز پائی جاتی ہے (کامل، تام)، جسے کسی چیز کی نہ کمی ہے نہ حاجت؛ (۶۶) الماجد: صاحب عزت و شرف، درجے میں سب سے بلند (العالی)، جسے تسلّط مطلق اور اقتدارِ مطلق حاصل ہے.

اسماء حسنٰی کی اکثر فہرستوں میں اس جگہ اسم الواحد (اکیلا) درج ہے، لیکن الغزالیؒ اور الأیجی نے اسے حذف کر دیا ہے۔ اس کا مفہوم آیندہ نام کے ذیل میں آئے گا۔

(۶۷) الاحد: الاحد صفت ذاتی ہے کہ ذات الٰہیہ ہر لحاظ سے یکتا ہے۔ اس کی صفات سب سے اعلٰی اور بے نظیر ہیں۔ الواحد کا مطلب ہے معبودِ واحد، جس کے سوا اور کوئی معبود نہیں؛ (۶۸) الصّمد: جس کے اندر کوئی چیز نفوذ نہیں کر سکتی، جسے کسی کی حاجت نہیں، جس کے سب حاجت مند ہیں، جسے نہ کوئی ضرر پہنچا سکتا ہے نہ متأثر کر سکتا ہے، بلند اور محکم، "تجویف"، یعنی ہر قسم کی آمیزش اور اجزاء کی تقسیم سے پاک؛ (۶۹) القادر: صاحب قدرت اور (۷۰) المقتدر: سب پر غالب؛ (۷۱) المُقَدِّم اور (۷۲) المؤخّر: قرب دینے والا اور دور کرنے والا۔ وہ جسے چاہتا

ہے اپنا قرب عطا کرتا ہے اور جسے پست کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے اپنے سے دور کر دیتا ہے؛ (۷۳) الاوّل اور (۷۴) الآخر: سب سے پہلا اور سب سے پچھلا ۔ وہ سب سے پہلے تھا اور اس سے پہلے کوئی چیز نہیں تھی ۔ وہ سب کے بعد رہے گا اور اس کے بعد کوئی چیز نہیں ہوگی (الغزالیؒ کی رائے میں علّۃ العلل، علّۃ غائی)؛ (۷۵) الظاہر اور (۷۶) الباطن: کھلا ہوا اور چھپا ہوا: (الف) ظاہر، دلائل قطعیّہ کے ذریعے معلوم، کھلم کھلا اور ہر چیز پر غالب؛ (ب) پوشیدہ، جسے حواس ادراک نہیں کر سکتے اور جو چھپی ہوئی چیزوں جانتا ہے؛ (۷۷) الوالی: منتظم؛ (۷۸) المتعالی: سب سے اعلٰی، سب سے بلند مرتبہ ۔ العالی کا ہم معنی ہے، لیکن اس میں تفوق اور غلبے کے معنی زیادہ ہیں؛ (۷۹) البرّ: دل کے اندر نیکی کو مصدر عمل بنانے والا، مفید باتوں کا منبع؛ (۸۰) التوّاب: رجوع کرنے والا ۔ اللہ محض اپنے فضل و کرم سے اپنے بندوں کی طرف رجوع کرتا ہے بشرطیکہ وہ اس کی طرف رجوع کریں اور اپنی خطاؤں پر نادم ہوں؛ (۸۱) المنتقم: بدلہ لینے والا، نافرمانوں کو سزا دینے والا؛ (۸۲) العفوّ: جو نامۂ اعمال کے اوراق سے گناہوں کو محو کر دیتا ہے؛ (۸۳) الرؤف: رحم دل، مہربان، جو چاہتا ہے کہ بندوں کا بوجھ ہلکا کر دے (اس کا مفہوم الغزالیؒ کے نزدیک رحمٰن کے مفہوم کے قریب ہے)؛ (۸۴) مالک الملک: جسے تمام عالم پر اور ہر ایک مخلوق پر کامل خود مختارانہ اقتدار حاصل ہے؛ (۸۵) ذوالجلال والاکرام: عظمت اور فیاضی کا مالک ۔ الأیجی اور الآمدی کے قول کے مطابق اس کا مفہوم الجلیل کے قریب ہے؛ (۸۶) المُقسِط: انصاف کرنے والا؛ (۸۷) الجامع: اکٹھا کرنے والا ۔ بقول الغزالی اشیاء کو ان کے تشابہ، اختلاف اور تضاد کے لحاظ سے مختلف گروہوں میں جمع کرنے والا، جو بقول الأیجی و الجرجانی مخاصموں کو بروز قیامت باہم ملا دے گا؛ (۸۸) الغنی: بے نیاز، جسے کسی چیز کی کمی نہیں، اہل ثروت سے بے پروا؛ (۸۹) المُغنی: اہل ثروت کو دینے والا، جو ہر مخلوق کو اس کی ضروریات دیتا ہے، جس سے مخلوقات اپنا اپنا کمال حاصل کرتی ہیں؛ (۹۰) المانع (یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے): اپنے زیر حفاظت ہر ایک کو بچانے والا ۔ اس نام کو الحفیظ سے بڑی مطابقت ہے۔ اس کے معنی ہیں ہوشیار اور محافظ ۔ الحفیظ کا زور نگہبانی اور حفاظت پر ہے اور المانع میں عوائق کو روکنے اور دور کرنے پر؛ (۹۱) الضّارّ: ضرر پہنچانے والا اور (۹۲) النّافع: فائدہ پہنچانے والا ۔ ان دو ناموں کا، جو فقط حدیث میں وارد ہوئے، اشارہ اس طرف ہے کہ بھلائی اور برائی، مصیبت اور خوش حالی، نقصان اور نفع سب اللہ کے ہاتھ میں ہیں؛ (۹۳) النُّور: روشنی، یعنی اپنے وجود کی کامل اور نمایاں شہادت دینے والا، ہر چیز کو عدم سے وجود میں لانے، ظاہر اور حاضر کرنے والا؛ (۹۴) الہادی: راہ نما، جو ایمان والوں کے دلوں میں راستے کی صحیح جہت ظاہر کرتا ہے اور ہر مخلوق کی، خواہ ناطق ہو یا غیر ناطق، اس کے انجام کی طرف رہنمائی کرتا ہے؛ (۹۵) البدیع: سب سے پہلا بنانے والا، ہر چیز کی ابتداء، ہر چیز کو بغیر کسی نمونے کے خلق اور موجود کرنے والا، جو مطلقاً سب سے پہلے موجود ہے اور کوئی چیز اس کے مثل نہیں؛ (۹۶) الباقی: ہمیشہ رہنے والا، جس کا وجود دائمی ہے، جو کبھی ختم نہ ہوگا؛ (۹۷) الوارث: ہر چیز کو ترکے میں پانے والا، جو اپنی مخلوقات کے فنا کے بعد موجود رہے گا، جس کے قبضے میں ہر چیز، جو اس کی مخلوق کے قبضے میں ہے، چلی جائے گی؛ (۹۸) الرّشید: راستے پر ڈالنے والا، جو عدل و انصاف کے ساتھ راستہ دکھاتا ہے، جو نیکی کے راستے پر

چلاتا ہے؛ (۹۹) الصّبور: بہت صبر کرنے والا، جو سزا دیر میں دیتا ہے، جو ہمیشہ ٹھیک وقت پر کام کرتا ہے۔ اس کا مفہوم الحلیم کے مفہوم کے قریب ہے۔ یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے۔

ننانوے اسماء الحسنٰی کی اس فہرست کے علاوہ اور بھی فہرستیں ہیں، جن میں بعض اسماء الحسنٰی کی تعداد ننانوے سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ ان فہرستوں میں الرّبّ (خداوند)، المُنعم (ولی نعمت)، المُعْطی (بخشندۂ عطا، عطیات کا دینے والا)، الصّادق (مخلص، سچّا)، السّتّار (پردہ پوش) وغیرہ ایسے اسماء ملیں گے۔

الاسماء الحسنٰی پر لکھنے والے چند شیعہ مؤلفین: حضرت علیؓ سے جو الاسماء الحسنٰی مروی ہیں وہ کتاب دعاءالجوشن میں مذکور ہیں۔ متعدد لوگوں نے ان پر مستقل کتب لکھی ہیں، مثلاً ابراہیم بن سلیمان القطیفی (م نواح ۹۴۵ھ)، ابراہیم الکفعمی (م ۹۰۵ھ) (المقصد الاسنٰی)، محمد باقر المجلسی (م ۱۱۱۱ھ)، محمد تقی بن عبدالرحیم الطّہرانی (م ۱۲۴۸ھ)، حبیب اللّٰہ بن علی مدد الساؤجی الکاشانی، حسین الکاشفی (المرصد الاسنٰی)، صالح بن عبدالکریم الکرزکانی (م ۱۰۹۸ھ)، عبدالقاہر بن کاظم، علی بن ابی طالب الحزین (تفسیر الاسماء)، علی بن شہاب الدین الہمدانی (م ۷۸۶ھ)، زین الدین علی بن محمد البیاضی (م ۱۱۰۳ھ) (المقام الاسنٰی)، ابو جعفر محمد بن احمد بن بطۃ القمی (تفسیر اسماء اللّٰہ)، علاء الدین محمد گلستانہ (کاشف الاسماء)، محمد الکرمانی (م ۱۳۹۲ھ)، سید نعمت اللّٰہ (مقامات النجاۃ)، ہادی سبزواری (م ۱۲۸۹ھ)، اسمٰعیل بن عباد (م ۳۸۵ھ، اسماء اللّٰہ تعالٰی و صفاته)۔

مآخذ: (۱) ان عرب مصنفین کے علاوہ جن کے نام متن مقالہ میں دیے گئے ہیں قرآن (مجید) کی مشہور تفاسیر سے بھی رجوع کرنا چاہیے، بالخصوص وہ آیات جن کے تحت یہ نام آئے ہیں؛ (۲) اسی طرح کتب کلامیۂ متداولہ ہیں، جن کی تعداد بہت بڑی ہے، باب الاسماء الحسنٰی بھی دیکھنا چاہیے؛ (۳) صوفی فکر کی متعدد مثالوں میں سے ایک ابن عطاء اللّٰہ الاسکندری: القصد المجرّد فی معرفة الاسم المفرد، طبع الازہر، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء؛ حوالہجات در کتب یورپ: (۴) A.J. Wensinck: *Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۱۹۶، ۲۰۹؛ الاسماء الحسنٰی کی غیر متداول فہرست در ضمیمہ؛ (۵) J. Windrow Sweetman: *Islam and Christian Theology*، ۱/۲، Lutterworth Press ۱۹۴۵ء، ص ۲۰۵ تا ۲۱۶؛ (۶) Miguel Asin Palacios: *El justo medio en la Creencia, compendio de teologia dogmatica de Algazel* (اقتصاد کا ترجمہ، جس کے ساتھ مقصد کے بعض اجزاء کے محشّی ترجمے ملحق ہیں)، میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ص ۳۳۵ تا ۳۷۱؛ (۷) Y. Moubarac: *Les Noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique*، در *Muséon*، ۱۹۵۵ء، ص ۸۹ ببعد؛ (۸) البخاری: الصحیح، کتاب الشروط، باب ۱۸ و کتاب الدعوات، باب ۶۸ و کتاب التوحید، باب ۱۲؛ (۹) مسلم: الصحیح، کتاب الذکر و الدعاء؛ (۱۰) احمد بن حنبل: المسند، ۲: ۲۵۸، ۲۶۷، ۳۱۲، ۳۲۷، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۱۶۔

(گاردے L. GARDET و ادارہ)

اسماء الرجال: یعنی رواۃ حدیث کے سوانح و سیرہ کے بیان کا فن۔ حضرت نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کی زندگی قرآن مجید کا عملی نمونہ تھی۔ قرآن مجید نے آپ کی ذات مبارک کو بطور اسوۂ حسنہ پیش کیا ہے اور کہا ہے لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۱) = "محمّد رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم تمہارے لیے اسوۂ حسنہ ہیں"۔ اسی بناء پر رسول مقبول صلّی اللّٰہ علیہ و سلّم کا ارشاد تھا کہ مجھ سے جو کچھ سنو اور دیکھو اسے دوسروں تک پہنچاؤ۔

حجّۃ الوداع کے موقع پر آپ نے فرمایا فَلْیُبَلِّغِ الشَّاھِدُ الغَائِبَ، یعنی جو مجھے دیکھ رہے ہیں اور سن رہے ہیں اور میری زندگی جن کے سامنے ہے وہ ان امور سے ان لوگوں کو مطلع کر دیں جو اس وقت یہاں موجود نہیں یا آیندہ پیدا ہوں گے۔

صحابہ نے اپنے مقتدی صلّی اللہ علیہ و سلّم کے ان ارشادات کو حرزِ جاں بنایا اور وہ حالاتِ نبویؐ اور آغازِ نبوت کے واقعات اپنی اولاد، اپنے خویش و اقارب، دوست و احباب اور ملنے والوں کو بتاتے اور سناتے رہے۔ اسی کام میں ان کی زندگیاں بسر ہوتی تھیں اور یہی ان کے شب و روز کی دل چسپی تھی۔ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد اسی جوش و خروش، اسی تن دہی اور امانت و دیانت کے ساتھ تابعین کرام نے اس کام کو سنبھالا۔ وہ صحابہ کے نقش قدم پر چلے اور ان کی بیان کردہ ایک ایک بات کو غور سے سنا، اسے یاد رکھا اور ہر جہت سے اس کی حفاظت کی۔ انھوں نے دیوانہ وار اس خرمن کے ایک ایک دانے کو سمیٹا۔ تابعین کے بعد تبع تابعین اسی کام پر کمر بستہ ہو گئے۔ انھیں باتوں کی واقفیت اور آگاہی کا نام اس زمانے میں علم تھا (کشف الظّنون، عمود ۶۳۷)۔

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے حالاتِ زندگی، اسوۂ حسنہ اور اقوال و اعمال کو مسلمانوں نے جس طرح محفوظ و مدوّن کیا اس کی مثال دنیا کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ انھوں نے روایات کے ذریعے اس عظیم ہستی کے احوال و اقوال کا گویا ایک پیکرِ مجسّم ہمارے سامنے لا کھڑا کیا۔ ذخیرۂ احادیث میں ہمیں اس ہستیِ جامع کی زندگی کا پرتو اور عکس ملتا ہے۔ علّامہ شبلی نے صحیح لکھا ہے کہ ”مسلمانوں کے اس فخر کا قیامت تک کوئی حریف نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے اپنے پیغمبرؐ کے حالات و واقعات کا ایک ایک حرف اس استقصاء کے ساتھ محفوظ رکھا کہ کسی شخص کے حالات آج تک اس جامعیت اور احتیاط کے ساتھ قلم بند نہیں ہو سکے اور نہ آیندہ کی توقع کی جا سکتی ہے“ (شبلی: سیرۃ النبی، طبع ششم، ۱: ۱۱)۔

جن لوگوں نے حضور علیہ الصلوٰۃ و السّلام کے اقوال و احوال کی روایت، تحریر اور تدوین کا کام سرانجام دیا انھیں رواۃ حدیث و آثار کہتے ہیں۔ ان میں صحابۂ کرام، تابعین، تبع تابعین اور بعد کے چوتھی صدی ہجری تک یا اس کے بعد تک کے لوگ شامل ہیں، جن کی تعداد شپرنگر Sprenger کے اندازے میں پانچ لاکھ ہے (انگریزی دیباچہ، الاصابۃ فی احوال الصحابۃ)۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے دیکھنے اور ملنے والوں میں سے کم و بیش بارہ ہزار اشخاص کے نام اور حالات ہمیں ملتے ہیں۔

ان راویوں کی سب سے مقدّم اور قابلِ اعتماد روایتیں ہمیں کتب حدیث میں ملتی ہیں، جیسے صحاح ستۃ، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد بن حنبل وغیرہ میں۔ پھر کتب سیرۃ و مغازی ہیں۔ ابتداء میں جامعینِ روایت کی خاص مغازی کی طرف توجہ نہ تھی۔ سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز (م ۱۰۱ھ) نے اس فن کی طرف ایک مخصوص رنگ میں توجہ کی اور ان کی تحریک سے حضرت امام البخاری کے شیخ الشیوخ امام الزّہری (م ۱۲۴ھ) نے مغازی اور سیرۃ پر ایک مستقل کتاب لکھی، جس کے متعلق سُہیلی (م ۵۸۱ھ) نے تصریح کی ہے کہ یہ اس فن کی سب سے پہلی تصنیف ہے۔ اس کے بعد مغازی اور سیرۃ نگاری کا عام مذاق پیدا ہو گیا۔ الزّہری کے متعدّد تلامذہ میں سے اس ضمن میں دو نام سرِ عنوان ہیں: موسٰی بن عُقبۃ (م ۱۴۱ھ) اور محمد بن اسحٰق (م ۱۵۰ھ)۔ کہا جاتا ہے کہ یہی دو شخص ہیں جن پر متقدمین میں سے اس فن کا سلسلہ

ختم ہوتا ہے۔ ابن اسحٰق کی کتاب ترمیم و تنسیخ کے بعد ابن ہشام (م ۲۱۸ھ) کی روایت میں موجود ہے (مطبوعۂ گوٹنگن ۱۸۵۸ء - ۱۸۶۰ء)۔ اس کی شرح الروض الاُنُف (مطبع جمالیۃ، ۱۳۳۲ھ) کے نام سے سہیلی نے لکھی ہے، لیکن موسٰی بن عقبۃ کی کتاب دست بُرد زمانہ کی نذر ہو چکی ہے، لیکن اس کا ایک ٹکڑا جو اتفاقاً بچ گیا زخاؤ نے ***SBBA***، ۱۹۰۳ء، ج ۱۱، میں شائع کیا؛ تاہم یہ مدت تک لوگوں کے پاس موجود رہی اور سیرۃ کی تمام قدیم تالیفات میں بکثرت اس کے حوالے ملتے ہیں۔ اس فن میں ابن سعد (م ۲۳۰ھ) کی طبقات کا مقام بھی بہت بلند ہے۔ اس بلند پایہ کتاب کی پہلی دو جلدیں سیرۃ النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم پر مشتمل ہیں اور باقی دس صحابہ کرام اور تابعین عظام کے حالات میں ہیں۔ شمائل میں سب سے مقدم مقام ترمذی (م ۲۷۹ھ) کی الشمائل النبویۃ و الخصائل المصطفویۃ (مطبوعۂ آستانہ ۱۲۶۳ھ) کا ہے۔ اس کی بیسیوں شرحیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں سے سب سے اہم قاضی عیاض (م ۵۴۴ھ) کی الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی (مطبوعۂ مصر ۱۲۷۶ھ) ہے، جن کی شرح علّامۃ الخفّاجی (م ۱۰۶۹ھ) نے نسیم الرّیاض (مطبوعۂ آستانہ ۱۲۶۷ھ) کے نام سے لکھی۔ اس سلسلے میں ہم نے الواقدی (م ۲۰۷ھ) کا نام چھوڑ دیا ہے، جس نے سیرۃ نبوی صلّی اللہ علیہ وسلّم کے متعلق دو کتابیں لکھیں: کتاب السّیرۃ اور کتاب التاریخ و المغازی؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام الشافعی (م ۲۰۴ھ) نے لکھا ہے کہ الواقدی کی تمام تصانیف جھوٹ کا انبار ہیں۔

حدیث و سیرۃ کے سلسلوں سے الگ کچھ تاریخی تالیفات بھی ہیں، جو محدثانہ طریق پر اسناد کے ساتھ لکھی گئی ہیں، جیسے علّامۃ ابن جریر الطّبری (م ۳۱۰ھ) کی تاریخ الرّسل و الملوک (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۷۹ء ببعد)۔ اس کا تکملۃ العریب بن سعد القرطبی نے لکھا (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۹۷ء)؛ پھر تفسیر القرآن میں بھی اسناد کے طریق کو اختیار کیا گیا؛ چنانچہ علّامۃ ابن جریر کی تفسیر جامع البیان (مطبوعۃ الامیریۃ ۱۳۲۲ تا ۱۳۳۰ھ) کا بھی یہی انداز ہے۔ آہستہ آہستہ مستند طریق پر کتب لکھنے کو اس حد تک مقبولیت ہوئی کہ فقہ، لغت، تصوّف، کلام، بیان و بلاغت اور صرف و نحو تک کی متعدّد کتب میں اسے اختیار کر لیا گیا۔

کتب حدیث، سیر اور تفسیر و تاریخ میں بذریعۂ روایت جو مواد محفوظ کیا گیا وہ عموماً عہدِ نبوی ؐ سے ایک صدی بعد سمیٹا گیا۔ یہ تو نہیں کہ یہ سب مواد ایک صدی تک محض زبانی روایات تک محدود تھا، کیونکہ خود عہدِ نبوی ؐ میں خاصا تحریری سرمایہ جمع ہو چکا تھا اور عہدِ صحابہ و تابعین میں اس پر اضافہ ہوا؛ تاہم بعد کے مؤلّفین کا بیشتر ماخذ زبانی روایات تھیں اور تحریری سرمایے کی توثیق بھی وہ زبانی شہادت کے بغیر نہیں کرتے تھے۔ ان روایات کے اخذ و اختیار میں محدثین اور دوسرے مستند مؤلّفین نے جو راہ اختیار کی وہ یہ نہ تھی کہ ہر سنی سنائی بات درج کر کے آگے پہنچا دی جائے۔ ان کے سامنے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا یہ فرمان موجود تھا: کَفٰی بِالمرءِ کَذِبًا اَنْ یُّحَدِّثَ بِکُلِّ مَا سَمِعَ = ”کسی کے جھوٹے ہونے کے لیے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات آگے بیان کرنا شروع کر دے“؛ اس لیے انہوں نے روایات کے اخذ و اختیار میں روایت و درایت کی کڑی شرطیں تجویز کیں اور اس سلسلے میں زبردست اصول مدوّن کیے۔

روایت: مرویات کے اخذ و اختیار کا ایک اصول یہ تھا کہ جو بات بھی اختیار کی جائے اس شخص کی اپنی زبان سے سن کر اختیار کی جائے جو خود شریکِ واقعہ اور اس بات کا سب سے پہلا راوی ہے اور اگر وہ خود شریکِ واقعہ

تک پہنچا ہو، شروع سے واقعہ تک تمام راویوں کا سلسلہ محفوظ ہونا ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ تمام راویوں کا نام بترتیب بتایا جائے اور روایت کا سلسلہ اصل واقعے تک کہیں منقطع نہ ہونے پائے اور اس کے ساتھ پوری چھان بین کے بعد یہ بھی متعین کر لیا جائے کہ جن لوگوں کا نام سند، یعنی سلسلۂ روایت میں آیا ہے وہ کون ہیں؟ روایت و درایت میں ان کا کیا مقام ہے؟ ان کا حافظہ کیسا ہے؟ وہ کس سوجھ بوجھ کے مالک ہیں؟ ان کی ثقاہت و عدالت کیسی ہے؟ چال چلن کا کیا حال ہے؟ ان کے معتقدات کیا ہیں؟ وہ دقیقہ رس ہیں یا کند ذہن اور موٹی سمجھ کے مالک؟ کب پیدا اور کب فوت ہوئے اور انہوں نے کس ماحول میں زندگی بسر کی؟ غرض ہر راوی کے متعلق اس قسم کی جزئیات اور تفصیلات کی چھان بین کی جاتی ہیں۔ پھر رواۃ کے مدارج قائم کیے جاتے ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ بعض راوی نہایت ذہین و فہیم اور دقیقہ رس ہوتے ہیں اور بعض میں یہ اوصاف کم درجے میں پائے جاتے ہیں۔ کسی کا حافظہ اور عدالت زیادہ بہتر ہے اور کوئی اس مقام تک نہیں پہنچا ہوا ہوتا۔ اس اختلاف مراتب کی بنا پر بڑے بڑے معرکۃ الآراء مسائل تصفیہ پاتے ہیں؛ کیونکہ اصول یہ ہے کہ واقعہ جس درجہ اہم ہو شہادت بھی اسی مرتبے کی ہونی چاہیے (زین الدین العراقی (م ۸۰۶ھ): فتح المغیث، ص ۱۲۰)۔

رواۃ حدیث کے حالات معلوم کرنے اور ان کے طبقات قائم کرنے میں ہزاروں اکابر نے اپنی عمریں صرف کر دیں۔ وہ قریہ بہ قریہ پہنچے، راویوں سے ملے، ان کے متعلق ہر قسم کی معلومات مہیا کیں اور جو لوگ خود ان کے زمانے میں موجود نہیں تھے ان کے ملنے والوں سے یا ان کے توسط سے ان سے اوپر کے لوگوں سے ان کے حالات دریافت کیے۔ اس طرح وہ عظیم الشان فن معرض وجود میں آیا جسے فن اسماء الرجال کہا جاتا ہے، یعنی اصحابِ روایتِ حدیث و آثار کے اسماء، القاب، مواطن، سیرۃ اور اوصاف کا حال، ان کی جرح و تعدیل اور ان کے طبقات کی تعیین۔ اس بارے میں مشہور مستشرق ڈاکٹر سپرنگر نے الاصابۃ فی احوال الصحابۃ کے انگریزی دیباچے میں لکھا ہے: ''دنیا میں نہ کوئی قوم ایسی گزری نہ آج تک موجود ہے جس نے مسلمانوں کی طرح اسماء الرجال جیسا عظیم الشان فن ایجاد کیا ہو''۔

جو اکابر اس اہم کام کے درپے ہوئے انہوں نے اپنے فرض منصبی کی انجام دہی میں نہ لومۃ لائم کی کوئی پروا کی، نہ کسی کی دولت و رسوخ انہیں بے راہ کر سکا، نہ کسی کا علم و ہنر سد راہ بنا اور نہ ان کا قلم تلوار ہی سے دبا۔ اس طرح بانی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرۃ و سوانح اور آغاز اسلام کے حالات تاریخ و روایت کی جہت سے بالکل مستند ہو گئے اور ان کی حیثیت فرضی قصوں، خیالی کہانیوں اور مشتبہ داستانوں کی نہ رہی بلکہ وہ تاریخی اسناد کے معیار پر پورے اترنے لگے اور وہ قدامت کی تاریکیوں میں گم ہونے سے بھی محفوظ رہے۔ بقول ریورنڈ باسورتھ سمتھ Rev. Bosworth Smith: ''یہاں پورے دن کی روشنی ہے، جو ہر چیز پر پڑ رہی ہے اور جو ہر شخص تک پہنچ سکتی ہے'' (*Mohammed and Mohammedanism*، مطبوعہ ۱۸۸۹ء، ص ۱۵)۔ یوں نہ صرف اسلام اور بانی اسلام کے حالات یکسر تاریخی بن گئے بلکہ ہر اس شخص کے بہت سے حالات بھی محفوظ ہو گئے جس کا کسی نہ کسی رنگ میں کوئی تعلق اس ذات اقدسؐ سے تھا۔ یقیناً اس اعتناء و توجہ کا کسی دوسری قوم کے سرمایۂ روایت و تاریخ میں

عشرِ عشیر بھی نہیں ملتا۔

صحابۂ کرام تو سب کے سب عدول تھے ہی، ان کے بعد قرنِ اوّل میں بھی کذّاب راویوں میں بھی چند گنتی ہی کے نام ملتے ہیں۔ اس دور میں حارث الاعور (م حدود ۶۵ھ) اور مختار الکذّاب (م ۶۷ھ) وغیرہ کے ناموں کا خاص طور پر مشہور ہو جانا ہی بتاتا ہے کہ اس عہد میں ایسی کمزوری معاشرے میں کس طرح نمایاں ہو جاتی تھی۔ اس کے بعد زمانے کے بڑھنے کے ساتھ کمزور رواۃ کی تعداد بھی بڑھنے لگی۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداء میں اسناد کی طرف توجہ نہ تھی اور نہ اس کی ضرورت ہی تھی، لیکن آہستہ آہستہ اس چیز نے فن کی حیثیت اختیار کر لی اور اس پر پورا زور دیا جانے لگا: چنانچہ امام دارمی (م ۲۵۵ھ) فرماتے ہیں: کانوا لا یسألون عن الاسناد ثم سألوا بعد (مسلم، المقدمة، باب ۴) = محدثین ابتداء میں رواۃ کے بارے میں تحقیق و تفحص نہیں کرتے تھے، لیکن بعد میں ایسا کیا جانے لگا اور راویوں پر جرح و تعدیل کے بڑے بڑے امام پیدا ہوے، مثلاً سعید بن المسیّب (م ۹۴ھ)، سعید بن جبیر (م ۹۵ھ)، الشّعبی (م ۱۰۳ھ)، محمّد بن سیرین (م ۱۱۰ھ)، سلیمان الأعمش (م ۱۴۸ھ)، مَعْمَر (م ۱۵۳ھ)، شُعبة (م ۱۶۰ھ)، سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ)، حمّاد بن سَلَمة (م ۱۶۷ھ)، لَیْث بن سعد (م ۱۷۵ھ)، امام مالک (م ۱۷۹ھ)، عبداللّٰہ بن مبارک (م ۱۸۱ھ)، بشر بن المُفَضّل (م ۱۸۷ھ)، وَکِیع بن الجَرّاح (م ۱۹۷ھ)، سفیان بن عُیَیْنَة (م ۱۹۸ھ)۔

فن اسماء الرجال میں سب سے پہلے شاید ابوسعید یحیی بن سعید بن فَرّوخ (م ۱۹۸ھ) نے ایک کتاب لکھی، جو اب ناپید ہے۔ ان کے شاگردوں میں یحیی بن معین (م ۲۳۳ھ)، امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، ابو حفص عمرو بن علی الفلّاس (م ۲۴۹ھ)، علی بن المدینی اور بُنْدار (م ۲۵۲ھ) وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ پھر ابوبکر بن ابی شَیْبة (صاحب مصنف)، عبداللّٰہ بن عمر القَوارِیری (م ۲۳۵ھ)، اسحٰق ابن راھُوَیْه، ابو جعفر محمد بن عبد اللّٰہ الموصلی (م ۲۴۲ھ)، ھارون ابن عبداللّٰہ الحَمّال (م ۲۴۳ھ) اور ان کے بعد ابوزُرْعة الرازی، ابو حاتم، البخاری (م ۲۵۶ھ)، مسلم (م ۲۶۱ھ) ابو داؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ) اور بَقِیّ بن مَخْلَد (م ۲۷۶ھ) ھیں۔

اسماء الرجال کی تألیفات میں سب سے مقدم امام بخاری کی کتابیں ھیں، یعنی التأریخ الکبیر، التأریخ الصغیر (مطبوعة ھند ۱۳۲۵ھ)، الضعفاء الصغیر (جو التأریخ الصغیر کے ساتھ بھی طبع ھوئی، لیکن اس سے پہلے حیدرآباد دکن سے ۱۳۲۳ھ میں شائع ھوئی تھی)، کتاب المفردات و الوحدان (مطبوعة ھند ۱۳۲۳ھ)۔ ابن حجر کہتے ھیں کہ مَسْلَمَة بن القاسم (م ۳۵۳ھ) نے الصِّلَة کے نام سے بخاری کی التأریخ الکبیر کا ذیل لکھا، لیکن السخاوی کا بیان ھے کہ الصلہ خود مسلمة کی اپنی کتاب القاھر کا ذیل ھے۔ بخاری کی التاریخ کا ایک تکملة الدارقطنی نے اور ایک ابن محب الدین نے لکھا۔ خطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ) نے التأریخ پر ایک تعقّب بنام الموضح لاوھام الجمع و التفریق لکھا۔ البخاری کی التأریخ پر ایک استدراک ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) کا ھے۔ امام بخاری کے بعد امام مسلم نے کتاب المفردات و الوحدان (مطبوعة حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ) کے نام سے اسماء الرجال پر کتاب تالیف کی۔ امام مسلم ھی کے عہد میں احمد بن عبداللّٰہ العِجْلی (م ۲۶۱ھ) کی کتاب الجرح و التعدیل کا نام ملتا ھے۔ اس کے بعد ابوبکر البزّار (م ۲۹۲ھ) کی بڑی شہرت تھی؛ پھر امام نسائی (م ۳۰۳ھ) نے کتاب الضعفاء و المتروکین (مطبوعة ھند ۱۳۲۳ھ) لکھی۔ چوتھی صدی کے مصنّفین میں سے چار اور قابل ذکر ھیں: محمّد بن احمد بن حماد الدّولابی (م ۳۱۰ھ)، صاحب کتاب الاسماء والکنی

(مطبوعۂ حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ھ)؛ ابن ابی حاتم، جس نے الجرح و التعدیل کے نام سے اس موضوع پر ایک مفید کتاب تالیف کی (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۹۵۲ء)۔ ان کی اور تالیفات کتاب المراسیل (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ) اور کتاب الکنی ھیں؛ امام دارقطنی (م ۳۸۵ھ)، جنہوں نے ضعیف رواۃ کے حالات قلم بند کیے۔ اس کا مخطوطہ محفوظ ہے؛ متقدمین کے ہاں اس فن کی سب سے مشہور کتاب ابو احمد علی بن عدی بن علی القطان (م ۳۶۵ھ) کی الکامل فی الجرح و التعدیل ہے۔ اس کا دوسرا نام الکامل فی معرفۃ الضعفاء و المتروکین بھی ہے۔ براکلمان نے اس کا ایک نام الکامل فی معرفۃ الضعفاء و المحدثین دیا ہے۔ اس کے مخطوطے محفوظ ھیں۔ امام دارقطنی اس کی بہت تعریف کرتے تھے۔ اس پر ابن القیسرانی محمد بن طاھر المقدسی (م ۵۰۷ھ) نے ایک ذیل لکھا۔ الذھبی نے میزان الاعتدال (۳ : ۵۸۷) میں ابن القیسرانی کی قابلیت کے بارے میں اچھی رائے کا اظہار نہیں کیا۔ احمد بن محمد بن مفرج بن الرومیۃ (م ۶۳۸ھ) نے الحافل کے نام سے ایک مفصل ذیل لکھا اور الکامل کی دو جلدوں میں تلخیص بھی کی۔ اسی طرح ایک ذیل احمد بن ایبک الدمیاطی (م ۷۴۹ھ) کا ہے۔ ابن عدی نے ایک کتاب الاسماء الصحابۃ بھی تالیف کی تھی اس کا مخطوطہ محفوظ ہے۔ متاخرین کی تالیفات میں سے ایک نہایت عمدہ کتاب عبدالغنی المقدسی (م ۶۰۰ھ) کی الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے ہے، جس کی تہذیب و تکمیل یوسف بن الزکی المزی (م ۷۴۲ھ) نے تہذیب الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے کی۔ یہ بارہ جلدوں میں محفوظ ہے (الزرکلی، ۹ : ۳۱۳)۔ تیرہ جلدوں میں اس کا تکملۃ ابو عبداللہ علاءالدین المغلطائی بن قلیج (م ۷۶۲ھ) نے اکمال تہذیب الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے لکھا۔ اس کے کچھ اجزاء محفوظ ھیں (الزرکلی، ۸ : ۱۹۶)۔ علامۃ الذھبی (م ۷۴۸ھ) نے تذھیب تہذیب الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے اس کی تلخیص کی، جس کی تلخیص اور جس میں کسی قدر اضافہ احمد بن عبداللہ الخزرجی (مولود ۹۰۰ھ) نے خلاصۃ تذھیب تہذیب الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے کیا (مطبوعۂ بولاق ۱۳۰۱ھ)۔ یہی تلخیص خلاصۃ تذھیب الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے مطبع الخیریۃ مصر سے دوبارہ ۱۳۲۲ھ میں شائع ہوئی۔ مغلطائی نے جمع اوھام التہذیب اور ذیل علی المؤتلف و المختلف لابن نقطہ بھی تالیف کیں۔ آخرالذکر کتاب کا ذکر آگے آتا ہے۔ الکمال فی اسماء الرجال کی تلخیص محمد بن علی الدمشقی (م ۷۶۵ھ)، ابو العباس احمد بن سعد العسکری (م ۷۵۰ھ)، ابوبکر بن ابی المجد (م ۸۰۴ھ) وغیرہ نے بھی کی۔ اکمال التہذیب کے نام سے ابن الملقن (م ۸۰۴ھ) نے ایک کتاب لکھی، جس کی تلخیص قاضی ابن شہبۃ (م ۸۵۱ھ) نے کی۔ مختصر التہذیب کے نام سے ایک کتاب حافظ الاندرایشی نے بھی قلم بند کی تھی۔ المزی کی کتاب کا بلکہ اس پر الذھبی کی تلخیص کا ایک تکملہ تقی الدین ابوالفضل محمد بن محمد بن فہد (م ۸۷۱ھ) نے نہایۃ التقریب و تکمیل التہذیب کے نام سے قلم بند کیا۔ اس میں الذھبی اور ابن حجر کی اس کتاب پر تعلیقات کا مواد بھی سمیٹا گیا ہے، جس کی تہذیب اس کے بیٹے نجم الدین عمر نے کی۔ ابن ناصر الدین نے مذکورۂ بالا مواد کو بدیعۃ البیان فی وفیات الاعیان کے نام سے منظوم کیا ہے، پھر خود ھی التبیان فی بدیعۃ البیان کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی، جس میں ذیل کے بیان کردہ ناموں میں اور ناموں کا اضافہ کیا ہے۔ ابن فہد کی ایک کتاب لحظ الالحاظ بذیل طبقات الحفاظ بھی مطبوعہ موجود ہے۔

حافظ عبدالغنی المقدسی کی کتاب الکمال فی

اسماء الرجال، جس کی تہذیب یوسف المزی نے کی تھی، صحاح ستۃ کے رواۃ کے بارے میں بڑی اہم کتاب ہے اور ارباب عقل و دانش کی نظر میں اس کا درجہ بہت بلند ہے، خصوصاً المزی کی تہذیب کا، جو اسم با مسمّٰی ہے؛ لیکن المزّی نے بہت طول و اطناب سے کام لیا ہے، گو اس اضافے میں بھی حق و صواب کا دامن ان کے ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پایا؛ اس دراز گوئی کا نتیجہ یہ ہوا نہ اس کی ضخامت کی وجہ سے اس سے استفادہ نہ کیا جا سکا۔ حافظ ذہبی نے اس کتاب کی کاشف کے نام سے تلخیص کی اور لوگوں نے اسی پر اکتفا کر لیا، لیکن جب علّامۃ ابن حجر نے اصل کتاب کو دیکھا تو محسوس کیا کہ اس میں لوگوں کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ بعض جگہ محض عنوان کی سی حیثیت رکھتا ہے اور طبیعتوں میں ان کے بارے میں تفصیلات معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے؛ چنانچہ انہوں نے تہذیب التہذیب کے نام سے خود ایک کتاب تالیف کی۔ ابن حجر نے تہذیب التہذیب کا تقریب التہذیب (مطبوعۂ لکھنؤ ۱۲۷۱ھ) کے نام سے اختصار بھی تیار کیا تھا۔ آخر میں علامۃ السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے زوائد الرجال علی تہذیب الکمال کے نام سے ایک کتاب لکھی۔

پانچویں صدی کے مؤلفین میں سے دو نام اور قابل ذکر ہیں: ایک مشہور محدّث البیہقی (م ۴۵۸ھ) اور دوسرے علّامۃ ابن عبد البرّ (م ۴۶۳ھ)۔ ابوبکر احمد بن حسین البیہقی کی کتاب الاسماء والصفات (مطبوعۂ الہ آباد ہند ۱۳۱۳ھ) بڑی قابل قدر ہے۔ فضلائے قرطبہ میں ابو عمر جمال الدین یوسف بن عمر بن عبدالبرّ کا مقام شاید سب سے بلند ہے۔ ابوالولید الباجی ان کے متعلق کہتے تھے: لم یکن بالاندلس مثل ابی عمر بن عبد البر فی الحدیث (ابن خلّکان، ۲: ۳۴۸) = علم حدیث میں ابن عبدالبر کا اندلس میں کوئی مثیل نہیں اور وہ انہیں ''احفظ اهل المغرب'' کہا کرتے تھے۔ انہوں نے صحابۂ کرام کے حالات میں الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۱۸ھ) کے نام سے ایک بڑی بلند پایہ کتاب تألیف کی ہے۔ خاص صحابہ کے حالات میں سب سے پہلی تألیف غالباً علی بن المدینی کی معرفۃ من نزل من الصحابۃ سائر البلدان ہے۔ یہ ایک مختصر سی پانچ جزو کی کتاب تھی۔ ان کے بعد امام البخاری کی تالیف ہے۔ پھر ابو القاسم البغوی (م ۳۱۰ھ)، ابوبکر بن ابی داؤد، عبدان بن محمّد المروزی (م ۲۹۳ھ)، ابوعلی سعید بن ابومحمّد عبداللہ بن علی بن جارود (م ۳۰۷ھ) صاحب الاحاد فی الصحابۃ، ابو القاسم عبدالصمد بن سعید الحمصی (م ۳۲۴ھ، جنہوں نے ان صحابہ کا ذکر کیا جو حمص گئے)، عبدالباقی ابوالحسین بن القانی (م ۳۵۱ھ)، عثمان بن السکن (م ۳۵۳ھ، صاحب کتاب الحروف فی الصحابہ)، ابو حاتم محمّد بن حبّان البستی (م ۳۵۴ھ)، الطبرانی (م ۳۶۰ھ، معجم کبیر میں)، ابو الفضل محمّد بن حسین (م ۳۶۷ھ)، ابوحفص بن شاہین (م ۳۸۵ھ)، ابو منصور الماوردی (م ۳۸۷ھ)، ابو نعیم الاصفہانی (م ۴۳۰ھ، صاحب حلیۃ الاولیاء)، الخطیب (م ۴۶۳ھ)، ابو عبد اللہ بن مندۃ (م ۵۱۱ھ، صاحب کتاب ذکر من عاش من مائۃ و عشرین سنۃ من الصحابۃ (ابو موسٰی محمّد بن عمر المدینی (م ۵۸۱ھ) نے ابن مندۃ کی کتاب پر ذیل لکھا، جس کا حجم ابن مندۃ کی کتاب کا دو تہائی تھا)، الدولابی (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے)، ابو احمد الحسن بن عبداللہ العسکری (م ۳۸۲ھ، جنہوں نے قبائل کی ترتیب سے صحابہ کا ذکر کیا) اور محمّد بن الربیع الجیزی (جنہوں نے مصر جانے والے صحابہ کا ذکر کیا، دیکھیے الضوء الساری، *Journal of the Palestine Oriental Society*، ۹: ۱۶۶، ۱۹۳۹ – ۱۹۴۰ء) کے نام ملتے ہیں۔ ابن عبدالبرّ نے متعدّد مؤلفین کی معلومات کو جمع کیا

اور اسی وجہ سے اس کتاب کا نام الاستیعاب رکھا، یعنی اس کتاب میں تمام صحابہ کے حالات بالاستیعاب جمع کر دیے گئے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ پھر بھی ان سے بہت سے نام اور متعدد حالات چھوٹ گئے؛ چنانچہ الاستیعاب کے متعدد لوگوں نے ذیل اور تلخیصیں لکھیں، مثلاً ابوبکر محمد بن خلف بن فتحون (م ۵۱۹ھ) کا ذیل ہے، جسے ابن حجر نے ''ذیلاً حافلاً'' (الاصابہ، ۱: ۳) کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ ابو علی الحسین الغسانی (م ۴۹۸ھ) کا ذیل۔ الاستیعاب کی ایک تلخیص محمد بن یعقوب الخلیلی نے اعلام الاصابۃ باعلام الصحابۃ کے نام سے کی۔ ساتویں صدی ہجری میں صحابہ ہی کے حالات میں عزالدین ابن الاثیر الجزری (م ۶۳۰ھ) نے اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ (طبع الوہبیہ ۱۲۸۶ھ) کے نام سے ایک نہایت مفید کتاب تالیف کی۔ اس میں تقریباً ساڑھے سات ہزار صحابہ کے نام و حالات بیان ہوئے ہیں، لیکن اس میں صحابہ کے ضمن میں متعدد نام ایسے شامل ہو گئے ہیں جو دراصل صحابی نہیں ہیں۔ کتاب میں کچھ اور سقم بھی ہیں؛ چنانچہ حافظ ذہبی نے تجرید اسماء الصحابۃ (مطبوعۂ حیدرآباد دکن، ۱۳۱۵ھ) کے نام سے اس کی تلخیص کی اور نہ صرف اس کے نقائص کو دور کیا بلکہ بعض حالات اور کچھ اسماء کا اضافہ بھی کیا، لیکن پھر بھی اس میں بہت سے صحابہ کا ذکر چھوٹ گیا؛ چنانچہ علامہ ابن حجر (م ۸۵۲ھ) نے الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (مطبوعۂ کلکتہ ۱۸۵۳ء ببعد؛ مصر ۱۳۲۳ھ؛ مصر ۱۳۵۸ھ) کے نام سے ایک جامع کتاب تالیف کی۔ صحابۂ کرام کے حالات ابن سعد (م ۲۳۰ھ) کی الطبقات الکبیر میں بھی ہیں۔ اس کتاب کا دوسرا نام طبقات الصحابۃ والتابعین بھی ہے۔ اس کی پہلی دو جلدیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات میں ہیں۔ اس کی ایک تلخیص انجاز الوعد المنتقی من طبقات ابن سعد کے نام سے کی گئی تھی۔ اسد الغابۃ کی تلخیص بدرالدین ابو ثنا بجبی (در الآثار و غرر الاخبار کے نام سے)، محمد بن محمد الکاشغری (م ۷۰۵ھ) اور امام نووی کتاب لدنی احمدی (روضۃ الاحباب کے نام سے) کی۔ ایک تلخیص ابن ابی طی یحیی بن حمیدۃ حلبی (م ۶۳۰ھ) نے کی تھی۔

چوتھی صدی کے آخر میں ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) نے کتاب الضعفاء والمتروکین اور اسماء الضعفاء والوضاعین تالیف کی۔ ان کے مخطوطے محفوظ ہیں۔ ابن الجوزی کی تنقید کا انداز سخت تھا اور کڑا بھی۔ الذہبی نے ابن الجوزی کی کتاب الضعفاء کی تلخیص کی اور پھر اس پر دو ذیل لکھے۔

ساتویں صدی کے مؤلفین میں حافظ نووی (م ۶۷۶ھ) کا مقام بہت بلند ہے۔ اسماء الرجال پر ان کی تالیفات تہذیب الاسماء (گوٹنگا ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۷ء)، المبہمات من رجال الحدیث (مخطوطہ محفوظ ہے) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ الذہبی کی تجرید اسماء الصحابۃ کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ ان کے علاوہ اسماء الرجال پر الذہبی کی ذیل کی تالیفات بھی قابل ذکر ہیں: (۱) تذکرۃ الحفاظ (مطبوعۂ حیدرآباد دکن، بدون تاریخ)؛ (۲) طبقات الحفاظ، جس کی تلخیص اور جس پر کچھ اضافہ علامہ سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے طبقات الحفاظ (گوٹنگا ۱۸۳۳ء) کے نام سے کیا اور ابن فہد المکی (م ۸۹۸ھ) نے ذیل لکھا؛ (۳) المشتبہ فی اسماء الرجال (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۸۱ء)، جس کا دوسرا نام مشتبہ النسبۃ بھی ہے؛ (۴) المغنی؛ (۵) الکاشف، ان دونوں کے مخطوطے محفوظ ہیں؛ الکاشف کا ایک ذیل ابوزرعہ نے ذیل الکاشف کے نام سے لکھا۔ خود الذہبی نے صحاح ستۃ کے مصنفین کی دوسری تالیفات کے ان رجال پر بھی کتاب لکھی جن کا ذکر کاشف میں نہیں ہے؛ (۶) میزان الاعتدال فی نقد الرجال، لکھنو

۱۸۸۴ع؛ ۱۳۰۱ھ؛ مصر ۱۳۲۵ھ)۔ علامہ ابن حجر نے لسان المیزان (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۱ھ) کے نام سے چھ جلدوں میں اس کی تلخیص کی، جس کی نظرثانی خود مؤلف کے کہنے پر السخاوی، صاحب الاعلان، نے کی اور اس پر کچھ اضافے بھی کیے تھے۔ ابن حجر نے خود تقویم اللسان اور تحریر اللسان کے نام سے لسان المیزان کی دو تلخیصیں لکھیں۔ میزان الاعتدال کا ایک ذیل سبط ابن العجمی برہان الدین ابراہیم بن محمد الحلبی (م ۸۴۱ھ) اور ایک شیخ عراقی نے لکھا۔ السیوطی نے ایک کتاب لکھی تھی: تردد اللسان علی المیزان۔ ابو الفداء عماد الدین ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے تکمیل فی معرفۃ الثقات و الضعفاء و المجاہیل کے نام سے کتاب لکھی، جس میں المزّی کی تہذیب اور الذہبی کی میزان کے مواد ہی کو نہیں سمیٹا بلکہ اس پر اضافہ بھی کیا ہے۔ اس صدی کے ایک مشہور محدّث محمد بن محمد بن سید النّاس الیعمری (م ۷۳۴ھ)، صاحب تحصیل الأصابہ فی تفضیل الصحابہ ہیں۔

نویں صدی کے مؤلّفین میں سے ابن حجر کا ذکر اوپر مفصّل جگہ ہو چکا ہے۔ انہوں نے ان رواۃ کا ذکر ایک علیحدہ کتاب میں لکھنا شروع کیا تھا جو تہذیب میں مذکور نہیں، لیکن وہ کتاب تمام نہ ہو سکی۔ اس صدی کے مؤلّفین میں سے ناصر بن احمد بن یوسف القزاری البشکری (م ۸۲۳ھ) کے متعلّق، جو ابن مزّنی کے نام سے مشہور ہیں، ابن حجر نے لکھا ہے کہ انہوں نے رواۃ حدیث کی تاریخ پر سو جلدوں میں ایک ضخیم کتاب لکھی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب دست بردِ زمانہ کی نذر ہو چکی ہے؛ مؤلّف نے ابھی اس کا مبیّضہ تیار نہیں کیا تھا۔ میں سمجھتا ہوں السّخاوی (م ۹۰۲ھ) اور السیوطی (م ۹۱۱ھ) پر اسماء الرجال پر لکھنے والوں کا دبستان مکمّل ہو جاتا ہے۔

اسماء الرجال پر عام انداز کی تالیفات کے علاوہ بعض محدّثین نے خاص خاص اسالیب اختیار کر کے ان پہلوؤں پر بھی کتب لکھی ہیں، مثلاً المؤتلف و المختلف، یعنی ملتے جلتے ناموں میں التباس کو دور کرنے کے لیے ذیل کے محدّثین نے تالیفات کیں: حافظ ابو الحسین الدارقطنی (م ۳۸۵ھ): المختلف و المؤتلف فی اسماء الرجال؛ خطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ): المؤتنف تکملۃ المختلف، جس پر ابن ماکولا العجلی (م ۴۸۷ھ) نے اضافہ کیا اور اپنی کتاب کا نام الاکمال فی المختلف و المؤتلف من اسماء الرجال رکھا (زیر طبع)۔ اس تالیف میں انہوں نے ابو محمّد عبدالغنی بن سعید الازدی (م ۴۰۹ھ) کی کتب المؤتلف والمختلف فی اسماء نقلۃ الحدیث (۱۳۲۷ھ) اور مشتبہ النسبۃ (پہلی کتاب کے ساتھ شائع ہوئی) سے بھی مدد لی، جو اس سے پہلے لکھی جا چکی تھیں۔ اس موضوع پر ابن ماکولا کی ایک اور کتاب بھی ہے: تہذیب مستمر الأوہام علی ذوی المعرفۃ و اولی الافہام (مخطوطہ محفوظ ہے)۔ پھر ابن نقطۃ (م ۶۲۹ھ) نے الکمال کا ذیل لکھا۔ اسی موضوع پر ابن نقطۃ نے التقیید لمعرفۃ رواۃ السنن و الأسانید کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ ابن نقطۃ کی کتاب کا ایک ذیل ابو حامد ابن الصابونی (م ۶۸۰ھ) کا اور ایک منصور بن سلیم بن العمادیۃ (م ۶۷۳ھ) کا: الذیل علی تذییل ابن نقطۃ علی الاکمال لابن ماکولا (مخطوطہ محفوظ ہے) کا ہے۔ پھر ان دونوں کی کتابوں پر علاء الدین المغلطائی (م ۷۶۲ھ) نے ایک ذیل لکھی، لیکن المغلطائی کی کتاب میں راویانِ حدیث کے علاوہ شعراء کے حالات بھی شامل ہیں۔ المختلف و المؤتلف کے نام سے حضرموت کے ابن الطحّان ابوالقاسم یحیٰی بن علی (م ۴۱۶ھ) اور ابو المظفر محمّد بن احمد ابی وردی (م ۵۰۷ھ) کی تالیفات بھی ہیں۔ کچھ لوگوں نے خاص خاص کتب

حدیث کے رجال کا ذکر کیا ہے، مثلاً ابو نصر احمد بن محمد الکلاباذی (م ۳۹۸ھ، اسماء رجال صحیح بخاری)، نیز ابوالولید الباجی اور پھر ابوبکر احمد بن علی ابن منجویہ (م ۴۲۸ھ، اسماء رجال صحیح مسلم) نے کتب لکھیں۔ بعد میں ابوالفضل محمد ابن طاہر (م ۵۰۷ھ) نے ابو نصر اور ابن منجویہ کی کتب کو جمع کیا۔ اس میں محمد بن طاہر کے کچھ استدراکات بھی ہیں۔ رجال الصحیحین پر ابوالقاسم ہبة اللہ بن الحسن الطبری (م ۴۱۸ھ)، ابو علی الحسین الغسانی (م ۴۹۸ھ، تقیید المہمل و التمییز المشکل فی رجال الصحیحین، حیدرآباد دکن ۱۳۲۲ھ) اور عبدالغنی البحرانی (م ۱۱۷۱ھ، قرة العین فی ضبط اسماء رجال الصحیحین، حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ) نے بھی کتابیں لکھیں۔ اس موضوع پر ابوالفضل بن طاہر اور الحاکم کی کتب بھی ہیں۔ الموطا کے اسماء الرجال پر محمد بن یحیی ابن حذّاء (م ۴۱۶ھ) اور ہبة اللہ بن احمد الاکفانی نے رجال الموطا کے نام سے اور اسعاف المبطا کے نام سے علامہ سیوطی نے تالیفات کیں۔ ابو علی الحسین الغسانی نے تسمیة شیوخ ابی داؤد لکھی (مخطوطہ محفوظ ہے)۔ رجال احمد پر ابو عبداللہ محمد بن علی الحسینی (م ۷۶۵ھ) نے الاکمال عن من فی مسند احمد من الرجال لکھی (مخطوطہ محفوظ ہے؛ براکلمان میں یہ نام اس طرح درج ہے: الاکمال فی ذکر من لہ روایة فی مسند الامام احمد بن حنبل)۔ پھر نور الدین الہیثمی نے ان رجال کا ذکر کیا جو الحسینی سے چھوٹ گئے تھے۔ ابن حجر نے رجال الاربعة، یعنی موطا، مسند الشافعی، مسند احمد، مسند ابی حنیفة، از الحسین بن محمد، پر تعجیل المنفعة بزوائد رجال الائمة الاربعة (حیدرآباد دکن ۱۳۲۴ھ) تالیف کی اور رجال موطا محمد (م ۱۸۹ھ) پر زین الدین القاسم ابن قطلوبغا (م ۸۷۹ھ) نے اور الطحاوی (م ۳۲۱ھ) کی شرح معانی الآثار کے رجال پر بدرالدین العینی نے۔ بعد میں مولوی محمد احمد حسن نے کشف الرواة فی احادیث المشکوٰة (مطبوعہ ہند ۱۳۰۵ھ) تالیف کی۔

اسماء المدلسین پر غالباً سب سے پہلی کتاب حسین بن علی بن یزید الکرابیسی صاحب الشافعی نے لکھی۔ اس کے بعد امام النسائی اور الدارقطنی نے۔ حافظ الذہبی نے ان پر ایک ارجوزہ لکھا تھا۔ بعد میں لوگ وقتاً فوقتاً ان ناموں میں اضافے کرتے رہے، مثلاً زین الدین عبدالرحیم العراقی (م ۸۰۶ھ)، ان کے بیٹے ولی الدین احمد بن عبدالرحیم ابوزرعة (م ۸۲۶ھ)، برہان الدین الحلبی ابراہیم بن محمد سبط ابن العجمی (م ۸۴۱ھ) اور ابن حجر نے تعریف اہل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس، جس کا دوسرا نام طبقات المدلسین بھی ہے (مطبع الحسینیة، ۱۳۲۲ھ)؛ نیز دیکھیے اسی مصنف کی دوسری مطبوعہ کتاب مراتب المدلسین۔ خاص کمزور رواة پر یحیی بن معین، ابوزرعة الرازی، البخاری، النسائی، الفلاس، ابن عدی، ابو حاتم بن حبان العقیلی، الدارقطنی، الحاکم، ابوالفتح الازدی، ابن السکن اور ابن الجوزی نے کتب تالیف کیں۔ تقریباً یہ سارا مواد الذہبی کی المیزان میں آ چکا ہے۔ الذہبی نے خاص کمزور رواة پر دو مستقل کتب بھی تالیف کی ہیں: ایک المغنی اور دوسری الضعفاء و المتروکین، جس کا خود ہی ایک ذیل بھی تیار کیا تھا۔

اساتذہ کے شیوخ پر مستقل معاجم لکھی گئیں۔ السخاوی نے الاعلان (ص ۱۱۸) میں لکھا ہے کہ میرے اندازے میں ایسی کتابیں ایک ہزار سے بھی زیادہ ہوں گی۔ ایسے مصنفین میں السلفی، قاضی عیاض، السمعانی، ابن النجار، المنذری، رشید الدین العطار، البرزالی، ابن العدیم، الطبرانی وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ السخاوی نے الاعلان (ص ۱۶۳ ببعد) میں تفصیل

کے ساتھ ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جنھوں نے صحابہ سے لے کر ان کے دور (۸۹۷ھ) تک فن اسماء الرجال پر کام کیا ہے؛ نیز اس کتاب میں (انگریزی ترجمہ، ص ۴۴۰) مختلف مدارج رکھنے والے وہ الفاظ بتائے ہیں جو محدّثین رجال کی جرح و تعدیل میں استعمال کرتے ہیں؛ اس کے لیے نیز دیکھیے نزھة النظر، مطبوعۂ کلکتہ، ص ۶۴ ببعد۔

''الموضح'' کے موضوع پر مستقل کتب بھی ملتی ہیں، یعنی ایسے رواۃ کا ذکر جو اپنے نام، کنیت، لقب وغیرہ میں سے کسی ایک سے مشہور ہوں، لیکن سلسلۂ سند میں ان کا وہ مشہور نام یا لقب وغیرہ نہیں بلکہ غیر مشہور نام یا لقب وغیرہ دیا گیا ہو۔

''من حدّث و نسِیَ'' یعنی کسی شخص نے کسی وقت کوئی روایت بیان کی لیکن بعد میں جب اس کے سامنے وہ روایت رکھی گئی کہ آپ نے یہ کہا تھا تو وہ اس کا بیان کرنا بھول چکا ہو۔ دارقطنی کی کتاب من حدّث و نسِیَ ایسے ہی رواۃ کے بارے میں ہے۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض راویوں یا ان کے آباء و اجداد کے نام یا کنیتیں یا لقب یا نسبتیں ملتی جلتی ہوتی ہیں تو اس سے بھی التباس پیدا ہوتا ہے ان التباسات سے بچنے کے لیے محدّثین نے مستقل کتب تالیف کی ہیں۔

محدّثین نے بڑی کاوش سے راویوں کے طبقات قائم کیے ہیں۔

اسماءالرجال پر شیعوں کے ہاں ذیل کے مصنفین خاص طور پر قابل ذکر ہیں: عبداللّٰہ بن حسین الشستری؛ ابو محمّد عبداللّٰہ بن جبلة الواقفی (م ۲۱۹ھ)؛ ابو جعفر احمد بن محمّد البرقی (م ۲۷۴ھ)؛ ابو عبداللّٰہ محمد بن الحسن المحاربی (م ۳۰۰ھ)؛ ابو عمرو محمد بن عمر الکشّی (م ۳۴۰ھ، معرفة اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ)؛ ابن بابویہ القمّی (م ۳۸۱ھ)؛ ابن الکوفی ابو العباس احمد بن علی بن احمد النجاشی الصیرفی (م ۴۵۰ھ؛ الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ)؛ عبد اللّٰہ بن محمد حسن بن عبد اللّٰہ المامقانی (م ۱۳۵۱ھ، تنقیح المقال فی علم الرجال ـ یہ کتاب رجال مامقانی کے نام سے بھی مشہور ہے؛ اس کی تعلیقات از محمّد تقی الشستری؛ تنقیح المقال کی فہرست بنام نتیجة التنقیح)؛ محمّد استرآبادی: منہج المقال فی احوال الرجال اور منتہی المقال کے نام سے ان دونوں کی تلخیص از ابو علی؛ حسن بن علی بن داؤد الحلّی؛ مرتضی بن محمد دزفولی؛ الخوانساری محمّد بن باقر۔

تراجم رجال کے فن نے آخر بہت وسعت اختیار کر لی اور تقریباً ہر فن کے رجال پر مستقل کتب لکھی گئیں، مثلاً طبقات القرّاء (عثمان الدانی، م ۴۴۴ھ)، طبقات المفسرین (السیوطی)، طبقات الصوفیة (ابو عبدالرحمٰن محمّد بن حسن، م ۴۱۲ھ)، طبقات الاولیاء (ابن الملقن، م ۸۰۴ھ)، طبقات الشعراء (ابن قتیبة، م ۲۷۶ھ)، طبقات الأدباء (ابن الأنباری، م ۵۷۷ھ)، طبقات الحکماء (ابن صاعد، م ۲۵۰ھ)، طبقات الحنفیة (ابن محمد القرشی، م ۷۷۵ھ)، طبقات المالکیة (ابن فرحون، م ۷۹۹ھ)، طبقات الحنابلة (ابو لیلٰی الفراء، م ۵۲۶ھ)، طبقات الشافعیة (ابن السبکی، م ۷۷۱ھ)، طبقات اللغویّین و النحاة (ابوبکر الزبیدی، م ۳۷۹ھ)، طبقات الاطبّاء (ابن ابی اصیبعة، م ۶۶۷ھ)، طبقات الخطّاطین (سیوطی) وغیرہ پر مستقل کتب تالیف ہوئیں؛ لیکن عموماً یہ رجال حدیث کی کتب نہیں، اس لیے ہم انھیں اصطلاحی طور پر اسماء الرجال کی کتب نہیں کہہ سکتے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی حاتم: الجرح والتعدیل (۱: ۳۸)، حیدر آباد دکن ۱۹۵۲ء؛ (۲) ابن الأثیر: اسدالغابة، دیباچہ؛ (۳) الذہبی: میزان الاعتدال، دیباچہ؛ (۴) وہی مصنف: تجرید اسماء الصحابة، دیباچہ؛ (۵) ابن حجر:

الاصابة فی تمییز الصحابة، دیباچہ اور اس کی طبع کلکتہ کے شروع میں شپرنگر کا مقدمہ؛ (۶) وهی مصنف: تہذیب التہذیب، دیباچہ؛ (۷) وهی مصنف: لسان المیزان، دیباچہ؛ (۸) وهی مصنف: تعجیل المنفعة، دیباچہ؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج مصنفین کے تحت؛ (۱۰) حاجی خلیفة: کشف الظنون، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج کتب کے تحت؛ (۱۱) الزرکلی: الاعلام، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج مؤلفین کے تحت؛ (۱۲) براکلمان، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج کتب و مؤلفین کے تحت؛ جن کتب کے مخطوطات کے محفوظ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اس کے لیے بھی براکلمان دیکھیے؛ (۱۳) ابو علی: منتہی المقال، مطبوعہ ۱۳۰۲ھ؛ (۱۴) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ اهل التاریخ، دمشق ۱۳۴۹ھ اور اس کا انگریزی ترجمہ از F. Rosenthal، لائڈن ۱۹۵۲ء۔

(عبدالمنّان عمر)

⊛ **اسمٰعیلؑ**: حضرت ابراہیمؑ کے فرزند ارجمند اور سب سے بڑے صاحبزادے۔ اسمٰعیل کا عبرانی مترادف ہے سمع ایل (سماع = سننا، ایل = اللہ؛ لفظی معنی: خدا کا سن لینا، اس لیے کہ اللہ تعالٰی نے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت ہاجرہ کی دعا سن لی)۔ حضرت اسمٰعیلؑ کو بھی منصب نبوت سے سرفراز فرمایا گیا (مریم [۱۹] : ۵۴، ۵۵)۔

علاوہ نبوت کے حضرت اسمٰعیلؑ کو ایک شرف تو یہ ملا کہ آپ اپنے والد بزرگوار حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ خانۂ کعبہ کی تعمیر میں شریک تھے، (۲ [البقرة] : ۱۲۷)، دوسرا یہ کہ جب حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں دیکھا کہ اپنے اکلوتے بیٹے کو اللہ کی خوشنودی کے لیے ذبح کر رہے ہیں تو حضرت اسمٰعیلؑ نے بلاتامّل اپنے آپ کو اس قربانی کے لیے پیش کر دیا، لہٰذا ان کا لقب ذبیح اللہ ہوا۔

حضرت اسمٰعیلؑ حضرت ہاجرہ کے بطن سے ہیں اور حضرت ابراہیمؑ کی سب سے پہلی اولاد (*Jewish Encyclopaedia*، ۶ : ۱۳۲۷، بذیل مادّہ)۔ جب ان کی ولادت ہوئی تو حضرت ابراہیمؑ کی عمر چھیاسی سال تھی (تکوین، ۱۶ : ۱۶)؛ آپ کے بھائی حضرت اسحٰقؑ، جو حضرت سارہ کے بطن سے تھے، آپ سے تیرہ چودہ برس چھوٹے تھے۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے دعاء کی تھی کہ مجھے صالح اولاد عطا کر؛ تو ہم نے انھیں ایک حلیم لڑکے کی بشارت دی (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۰۱)۔ یہ دعا قبول ہوئی اور "غلام حلیم" یعنی حضرت اسمٰعیلؑ پیدا ہوئے۔ بچپن اور عنفوان شباب کا زمانہ اپنے والد ماجد حضرت ابراہیمؑ کے زیر تربیت گزارا۔ روایت ہے کہ حضرت اسحٰقؑ پیدا ہوئے تو حضرت سارہ نے حضرت ابراہیمؑ کو مجبور کیا کہ حضرت ہاجرہ اور حضرت اسمٰعیلؑ کو ان سے الگ کر دیں، لہٰذا حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہ و حضرت اسمٰعیلؑ کو اس بے آب و گیاہ وادی یا بیابان (توراۃ میں پاران Paran = فاران) میں چھوڑ آئے، جہاں بعد میں مکۂ معظمہ آباد ہوا، گو خانۂ کعبہ کی موجودگی اس سے پہلے بھی ثابت ہے۔ عہدنامۂ عتیق، سفر تکوین، میں ہے: اسمٰعیل کے حق میں میں نے تیری دعا سنی۔ دیکھ! اسے میں برکت دوں گا اور برومند کروں گا اور اس کو بہت بڑھاؤں گا۔ اس سے بارہ سردار پیدا ہوں گے، میں اس کو بڑی قوم بناؤں گا (۱۷ : ۲۰) اور پھر یہ کہ "ابراہیم! غم نہ کر۔ سارہ کی بات مان لے۔ تیری نسل اسحٰق سے کہلائے گی۔ تیرے بیٹے خادمہ زادہ کو بھی ایک قوم بناؤں گا کہ یہ بھی تیری ہی نسل ہے" (۲۱ : ۱۳)۔ بالفاظ تکوین، خادمہ زادہ، یعنی حضرت اسمٰعیلؑ کے بارے میں یہ روایت کہ ان کی والدہ حضرت ہاجرہ ایک مصری کنیز تھیں، جنھیں فرعونِ مصر نے حضرت ابراہیمؑ کی خدمت میں پیش کیا تھا اور وہ

اسرائیلی الاصل نہیں؛ اسے ہی یہ روایت کہ حضرت سارۃ کو اپنی سوت حضرت ہاجرۃ اور ان کے بیٹے حضرت اسمٰعیلؑ سے پرخاش تھی اور وہ نہیں چاہتی تھیں کہ حضرت اسمٰعیلؑ اپنے والد ماجد کے وارث بنیں۔ مؤرخین اور مفسرین نے اس روایت کو طرح طرح سے بہ تفصیل یا بہ اختصار بیان کیا ہے اور یوں مختلف نتائج قائم کرتے چلے آئے ہیں، مثلاً یہ کہ (۱) حضرت اسمٰعیلؑ اپنی والدہ ماجدہ کے ساتھ بحالت شیرخوارگی ارضِ حجاز میں تشریف لائے یا اس وقت جب سن شعور کو پہنچ چکے تھے: (۲) اسرائیلی روایات نے اس سلسلے میں جس خطّے کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے مراد کیا واقعی سرزمین مکّہ ہے: (۳) ذبیح کون ہے؟ حضرت اسمٰعیلؑ یا حضرت اسحٰقؑ؟ قرآن مجید کا فیصلہ اس باب میں کیا ہے؟ عہد نامۂ عتیق کے بیانات کیا ہیں؟ تاریخ کیا کہتی ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ عہد نامۂ عتیق ہی خانوادۂ ابراہیمی کے متعلق معلومات کا قدیم ترین مأخذ ہے اور ہم اسے نظرانداز نہیں کر سکتے، لیکن یہاں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں: ایک تو یہ کہ عہد نامۂ عتیق میں برابر تحریف ہوتی رہی، جس کا یہود و نصارٰی کو بھی اعتراف ہے۔ ثانیاً قرآن مجید نے ان روایات سے مطلق اعتناء نہیں کیا۔ قرآن پاک (سورۃ الصّٰفّٰت) کا اشارہ تو صریحاً اس امر کی طرف ہے کہ حضرت ہاجرۃ سے حضرت سارۃ کی علیحدگی اس وقت ہوئی جب حضرت اسمٰعیلؑ سن رشد کو پہنچ چکے تھے، کیونکہ جب تک حضرت اسحٰقؑ کی ولادت نہیں ہوئی تھی اس علیحدگی کا جس کی طرف عہد نامۂ عتیق میں اشارہ کیا گیا ہے سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔ قرآن مجید نے اگرچہ حضرت اسمٰعیلؑ کا نام لے کر نہیں کہا کہ وہ حضرت اسحٰقؑ سے بڑے تھے، جیسا کہ عہد نامۂ عتیق میں صاف مذکور ہے، لیکن حضرت ابراہیمؑ کی دعا، جیسا کہ بحوالۂ ۳۷ : ۱۰۰، اوپر بیان ہو چکا ہے، حضرت اسمٰعیلؑ ہی کے لیے تھی۔ وہ جب سن شعور کو پہنچے اور حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں دیکھا کہ آپ انہیں ذبح کر رہے ہیں، پھر اس سلسلے میں ان کی باہم گفتگو ہو چکی تب کہیں حضرت اسحٰقؑ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے ”ہم نے اسے اسحٰقؑ کی بشارت دی، جو نبی ہوگا صالحین میں سے (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۱۲)۔ اسے ہی ایک دوسری جگہ حضرت ابراہیمؑ کہتے ہیں: ”حمد ہے اللہ کے لیے، جس نے بڑھاپے میں مجھے اسمٰعیلؑ اور اسحٰقؑ عطا کیے۔ بیشک میرا رب سننے والا ہے دعا کا“ (۱۴ [ابراہیم] : ۳۹)۔ بایں ہمہ توراۃ میں ہے: ”ابراہیم صبح کو اٹھا، روٹی اور پانی کا مشکیزہ ہاجرہ کو دیا اور اس کے کندھے پر رکھ دیا اور اسمٰعیل کو“ (تکوین، ۲۱ : ۱۴)۔ کندھے پر رکھنے کا اشارہ اگر مشکیزے اور حضرت اسمٰعیلؑ دونوں کی طرف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت ہاجرۃ کی حضرت سارۃ سے علیحدگی اس وقت ہوئی جب حضرت اسمٰعیلؑ ابھی شیرخوار تھے، لیکن پھر اسرائیلی روایات ہی کی رو سے حضرت اسحٰقؑ اس وقت پیدا ہوئے جب حضرت ابراہیمؑ بہت بوڑھے تھے اور حضرت سارۃ بھی اولاد سے مایوس ہو چکی تھیں (تکوین، ۱۸ : ۱۳ و ۲۱ : ۳)۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے جہاں کہیں حضرت اسمٰعیلؑ کا ذکر کیا ہے حضرت اسحٰقؑ سے پہلے کیا ہے۔ یوں بھی حضرت سارۃ کو حضرت اسحٰقؑ کی بشارت دی گئی تو یہ وہ زمانہ تھا جب حضرت ابراہیمؑ ارضِ فلسطین میں مقیم تھے اور حضرت اسمٰعیلؑ ارضِ حجاز میں آباد ہو چکے تھے۔ قرآن پاک میں ہے: ”کیا تجھے ابراہیم کے معزز مہمانوں کی بات پہنچی جب وہ اس کے گھر آئے

تو انہوں نے کہا سلام۔ اس نے کہا سلام ہو اے اوپرے لوگو۔ وہ جلدی سے لوٹا اپنے اہل میں اور لے آیا ایک بچھڑا تلا ہوا، ان کے سامنے رکھا اور کہا تم کیوں نہیں کھاتے۔ وہ اپنے جی میں ان سے گھبرا گیا۔ انہوں نے کہا خوف مت کر اور اسے بشارت دی ایک حلیم بیٹے کی تو سامنے آئی اس کی بیوی بولتی ہوئی؛ اس نے اپنا ماتھا پیٹا اور کہنے لگی میں عورت بانجھ بڑھیا'' (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۲۴ تا ۲۹)۔ عہدنامۂ عتیق میں غلام حلیم اور غلام علیم کے اس امتیاز کا کوئی ذکر نہیں جو قرآن مجید نے کیا ہے۔ بہر حال حضرت اسحٰقؑ کی بشارت کا زمانہ وہ ہے جب حضرت سارۃ اولاد سے مایوس ہو چکی تھیں (تکوین، ۱۸: ۱۱) اور اس کے برعکس جب حضرت اسمٰعیلؑ کی بشارت دی گئی تو یہ صورت نہیں تھی۔ سورۃ ۱۱ [ھود]: ۷۲ تا ۷۳ میں بھی حضرت سارۃ کی اس مایوسی کا ذکر موجود ہے: چنانچہ حضرت ابراہیمؑ کو حضرت اسحٰقؑ اور حضرت اسحٰقؑ کے بعد حضرت یعقوبؑ کی بشارت دی گئی تو حضرت سارۃ کہنے لگیں: ''ہائے میں -- کیا میں جنوں گی — میں تو بوڑھی ہوں اور میرا خاوند بھی بوڑھا ہو چکا ہے — یہ عجیب بات ہوگی۔'' اس پر حضرت ابراہیمؑ کے مہمانوں نے کہا: ''کیا تجھے اللہ کی بات پر تعجب ہے، اللہ کی رحمت اور برکت ہے گھر والوں پر بیشک وہ حمید و مجید ہے''؛ لیکن یہاں غور طلب امر یہ ہے کہ حضرت ہاجرۃ کی حضرت سارۃ سے علیحدگی اگر حضرت اسحٰقؑ کی پیدائش پر ہوئی، جیسا کہ عہدنامۂ عتیق کا بیان ہے (تکوین، ۲۱: ۱۴) تو یہ زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیرخوارگی کا نہیں ہو سکتا۔ مگر پھر احادیث میں بھی اس مطلب کی ایک روایت موجود ہے، گو غیر مرفوع اور بقول سید سلیمان ندوی اس کا تعلق اسرائیلیات سے ہے (سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، ج ۲، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء)، لہٰذا غیر معتبر۔ سید صاحب کے نزدیک (وہی حوالہ) اس سلسلے میں صحیح ترین روایت بھی غیر مرفوع ہے اور اس میں اور تالمود اور مدراش کی روایات میں معناً کوئی فرق نہیں۔ یہ وہ روایات ہیں جن پر ہم اعتبار نہیں کر سکتے، جیسا کہ مولوی حمید الدین الفراہی، صاحب نظام القرآن کا خیال ہے (دیکھیے جزوی ترجمہ مقدمۂ تفسیر نظام القرآن، بعنوان قربانی کی حقیقت)۔ قرآن مجید میں بہر حال ایسا کوئی اشارہ نہیں جس سے اس اسرائیلی روایت کی تائید ہوتی ہو، لہٰذا ہمارے لیے دیکھنے کی بات ہے تو یہ کہ اگر یہ زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیرخوارگی کا تھا تو حضرت سارۃ کی علیحدگی کی وجہ وہ نہیں ہو سکتی جو عہدنامۂ عتیق میں مذکور ہے۔ اندریں صورت یہ امر بھی ناقابل تسلیم ہوگا کہ حضرت ابراہیمؑ کا سفر حجاز محض اس علیحدگی کی وجہ سے پیش آیا؛ اس کے اسباب کچھ اور ہوں گے اور اپنی جگہ نہایت اہم؛ خواہ یہ سفر اس وقت کیا گیا جب اسمٰعیلؑ شیرخوار تھے (جیسا کہ روایات میں ہے) خواہ بحالت سن رشد۔ عہدنامۂ عتیق کے بیانات سے مقصود غالباً یہ ہے کہ اس سفر کی اہمیت کم کی جائے (چنانچہ دیکھیے ''دائرۃ المعارف یہود''، بذیل مادّہ)۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ حضرت ابراہیمؑ کی اس مہاجرت کا زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیر خوارگی کے دن ہیں، لیکن اس کی وجہ بہر حال وہ نہیں جو عہدنامۂ عتیق میں بیان کی گئی ہے۔ اس کے لیے ہمیں قرآن مجید سے رجوع کرنا پڑے گا، جس کی تاریخ بھی تائید کرے گی۔ دوسرا غور طلب امر یہ ہے کہ بالفاظ توراۃ حضرت اسمٰعیلؑ کو جس بیابان میں بسایا گیا کیا فی الواقع وہی سرزمین تھی جہاں آگے چل کر مکۂ معظمہ آباد ہوا۔ قرآن مجید کا اشارہ تو صریحاً اسی سرزمین کی

طرف ھے جہاں اللہ کا ''پاک گھر'' (یعنی خانۂ کعبہ) پہلے سے موجود تھا اور جس سے گویا اس سرزمین کی تعیین مزید ھو جاتی ھے ۔ سورہ ۱۴، [ابراھیم] : ۳۷ میں ھے : ''اے میرے رب میں نے اپنی اولاد میں سے ایک کو بسایا بن کھیتی کی زمین میں، تیرے پاک گھر کے پاس'' ۔ آئیے اب یہ دیکھیں کہ حضرت ابراھیمؑ حجاز کیوں تشریف لائے اور اس کے علاوہ بھی دور دور کے سفر کیوں اختیار کیے (عراق ان کا مولد ھے، شام و فلسطین، مصر اور جزیرۃ العرب میں ان کی تشریف آوری ثابت ھے، جزیرۃ العرب میں حضرت ھاجرۃ اور حضرت اسمٰعیلؑ آباد ھوے اور ارضِ فلسطین میں حضرت سارۃ اور حضرت اسحٰقؑ) ۔ یہ ایک ایسا سوال ھے جس کا جواب ھمیں قرآن مجید ھی سے ملے گا، اس لیے کہ عہد نامۂ عتیق نے اس کی جو توجیہ جس رنگ میں کی ھے واقعات سے اس کی تائید نہیں ھوتی ۔ سورہ ۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۸۳ میں جہاں حضرت ابراھیمؑ کا ذکر اس طرح شروع کیا گیا ھے : ''انھوں نے کہا بناؤ اس کے لیے ایک گھر اور ڈال دو اسے آگ کے ڈھیر میں ۔ پس انھوں نے اس کے ساتھ ایک داؤ کرنا چاھا تو ھم نے انھیں نیچا دکھایا'' وھاں حضرت ابراھیم کہتے ھیں ''میں اپنے رب کی طرف جاتا ھوں ۔ وہ میری رھبری کرے گا'' (۳۷ : ۹۹) ۔ ان آیات سے قطعی طور پر ثابت ھو جاتا ھے کہ حضرت ابراھیمؑ نے یہ سفر اس مخصوص اور عالم گیر دعوت کے لیے اختیار کیے جس کے لیے ان کی بعثت ھوئی ۔ یہ مقصد تھا متمدن دنیا میں دینِ حق کی تبلیغ اور اشاعت، جیسا کہ منصبِ نبوت کا اقتضا تھا (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ۷ : ۱۳۵، نیز البغوی: معالم التنزیل، انھیں صفحات کے تحت میں)؛ لہٰذا ارضِ حجاز میں ان کی مہاجرت، خانۂ کعبہ کی از سرِ نو تعمیر، ایک امّت اور ایک رسول کے ظہور کی دعا، ان سب کا تعلّق اسی مقصد سے تھا جسے دوسرے لفظوں میں دعوتِ ابراھیمی سے تعبیر کیا جاتا ھے ۔ حضرت اسمٰعیلؑ بھی اس دعوت میں شریک بلکہ اپنے والد بزرگوار کے، جنھیں امامتِ عالم کا رتبہ ملا، جانشین تھے اور یہ وہ امر تھا جس کی حضرت ابراھیمؑ نے دعا بھی کی تھی (قرآن مجید، ۲ [البقرة] : ۶) ۔ رھی توراۃ کی یہ روایت : ''سو وہ چلی گئی (یعنی حضرت ھاجرۃ بروایتِ مذکورِ بالا، جب مشکیزہ ان کے کندھے پر رکھا گیا) اور بئر سبع کے بیابان میں آوارہ پھرنے لگی اور . . . خدا اس لڑکے کے ساتھ تھا ۔ وہ بڑا ھوا اور بیابان میں رھنے لگا ۔ خدا اس بچے کے ساتھ ھوگا ۔ وہ بیابان میں رھا اور تیر انداز ھوا ۔ وہ فاران کے بیابان میں رھا'' (تکوین، ۲۱ : ۲۰، ۲۱) تو یہاں بھی بیابان (یا فاران) کا اشارہ اسی سرزمین کی طرف ھے جہاں مکّۂ معظّمہ آباد ھوا ۔ قرآن مجید نے اس بیابان (فاران) کو 'وادیِ غیر ذی زرع' کہا ھے اور اس کا اطلاق جغرافی اور تاریخی جس پہلو سے دیکھیے مکّۂ معظّمہ ھی کی سرزمین پر ھوتا ھے، اس لیے کہ الفاظ ''عِنْدَ بَیْتِکَ الْمُحَرَّمِ'' سے اس کی مزید وضاحت ھو جاتی ھے ۔ بایں ھمہ عیسائی اور یہودی مصنّفین کو اصرار ھے کہ یہ بیابان یا فاران کوہِ سینا سے مصر کی جانب مغرب میں یا شاید کوہِ سینا کے دامن میں واقع تھا ۔ وہ بھولتے ھیں کہ ظہورِ اسلام سے بہت پہلے شمالی اور وسطی عرب کے قبائل اپنا سلسلۂ نسب حضرت اسمٰعیلؑ سے ملا چکے تھے اور اسی لیے عرب المستعربۃ کہلاتے تھے بمقابلۂ عرب العاربۃ، جن کا تعلّق جنوبی عرب سے ھے ۔ یہ اصطلاحیں یونہیں وضع نہیں ھو گئی تھیں ۔ ان کا سرچشمہ ایک تاریخی حقیقت ھے، لہٰذا بیابان (فاران) کا اشارہ سرزمینِ مکّہ ھی کی طرف ھے، جسے اس وقت 'وادیِ غیر ذی زرع' ھی سے تعبیر کیا جا سکتا تھا،

اس لیے کہ جس طرح عرب کے معنی بیابان کے ہیں، جسے عرب کہا گیا تو آگے چل کر ۔ بعینہ مکّہ معظّمہ بھی، جس کا پرانا نام بکّہ ہے (قرآن مجید میں بھی یہ نام آتا ہے جیسے دوسری صدی میلادی میں بھی اسے مکورابا کہا جاتا تھا)، بعد میں آباد ہوا۔ حجاز کی اصطلاح بھی آگے چل کر وضع ہوئی۔ یہیں بالفاظ توراۃ اللہ نے حضرت اسمٰعیلؑ کو برومند کیا، بڑھایا اور ان کی اولاد میں بارہ سردار پیدا ہوئے (تکوین، ۱۷ : ۲۰)۔ یہیں وہ آزمایش پیش آئی جس کے متعلق قرآن مجید میں ہے کہ جب وہ غلام حلیم جس کی حضرت ابراہیمؑ کو بشارت دی گئی تھی ان کے ساتھ دوڑنے بھاگنے کے قابل ہوا تو انھوں نے کہا: ''اے بیٹے! میں نے خواب میں دیکھا ہے میں تمھیں ذبح کر رہا ہوں۔ سو بتا تیری کیا رائے ہے؟ اس نے کہا اے میرے باپ، وہ کیجیے جس کا آپ کو حکم ملا ہے۔ ان شاء اللہ آپ مجھے صابر پائیں گے'' (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۰۲، ۱۰۳)۔ ان آیات کا اشارہ ظاہر ہے قطعی طور پر غلام حلیم، یعنی حضرت اسمٰعیلؑ، کی طرف ہے اور یہ اس وقت کی بات ہے جب ابھی حضرت اسحٰقؑ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے؛ چنانچہ قرآن مجید نے ان کے متعلق بشارت دی تو اس واقعے کا ذکر کرنے کے بعد (۳۷ : ۱۱۲)۔ پھر اس سلسلے میں کہ حضرت اسمٰعیلؑ ہی ذبیح ہیں ایک دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے: ''اور اسمٰعیل اور ادریس اور ذوالکفل یہ سب اہل صبر میں سے تھے''، یہاں صبر کا اشارہ حضرت اسمٰعیلؑ کے ان الفاظ کی طرف ہے جو اپنے والد ماجد کا خواب سن کر انھوں نے کہے تھے کہ ''اللہ نے چاہا تو آپ مجھے صابر پائیں گے'' (۲۱ [الأنبیاء] : ۸۵)۔

لیکن تعجب ہے کہ قرآن مجید کے ان واضح ارشادات کے باوجود کہ ذبیح اللہ ہونے کا شرف حضرت اسمٰعیلؑ ہی کو حاصل ہے کچھ ایسی روایات بھی ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں۔ اس معاملے میں الطّبری سب سے پیش پیش ہے؛ لیکن الطّبری نے اپنے استنباط کی بنا قرآن مجید کے بجائے تاریخ پر رکھی؛ جیسا کہ اسرائیلی روایات کے مطابق مؤرخین کو پہنچی تھی اور یوں امّت کی متفقہ رائے کے معاملے میں کہ ذبیح حضرت اسمٰعیلؑ ہیں اس نے ایک غلط موقف اختیار کیا۔ متأخرین میں حافظ ابن کثیر نے اس مسئلے پر روایۃً اور درایۃً نہایت سیر حاصل بحث کی اور بدلائل ثابت کیا ہے کہ الطّبری کا یہ خیال کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں کسی طرح بھی صحیح نہیں۔ وہ لکھتے ہیں (تفسیر، ص ۱۵۳) اس قسم کے بہت سے اقوال کعب احبار سے ماخوذ ہیں۔ یوں بھی جب ان روایات میں تفحّص اور تجسّس سے کام لیا گیا تو باستثنائے الطّبری، جس کی قطعی رائے حضرت اسحٰقؑ کے حق میں ہے، مفسّرین و محدّثین نے یا تو اس مسئلے میں مخالف اور موافق دونوں رائیں پیش کر دیں یا پھر قطعی طور پر حضرت اسمٰعیلؑ ہی کو ذبیح ٹھہرایا؛ لیکن یہاں قابل لحاظ امر یہ ہے کہ اس اختلاف کا حقیقی سرچشمہ روایات ہیں نہ کہ قرآن مجید۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب طرح طرح کی مختلف اور متضاد روایتیں سامنے آئیں اور خیالات میں انتشار پیدا ہوا تو تفاسیر میں بھی اس واقعے نے جس میں اختلاف کی کوئی گنجایش نہیں تھی ایک مسئلے کی شکل اختیار کر لی۔ بعینہ اسرائیلی روایات کی چھان بین کیجیے اور علمی نقطۂ نظر سے انھیں تاریخ کی کسوٹی پر رکھیے تو یہود و نصاریٰ کے اس دعوے کی تائید نہیں ہوتی کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں۔ زمانۂ حال میں سید سلیمان ندوی (ارض القرآن، ج ۲، بذیل مادّہ) نے مختصرًا اور مولینا حمید الدین الفراہی نے

الرّای الصحیح فی من ھو الذبیح میں اس مسئلے پر بڑی مدلّل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ حضرت اسمٰعیلؑ ہی ذبیح ہیں؛ (دیکھیے قربانی کی حقیقت اور اس کی تاریخ)۔

حاصل کلام یہ کہ قرآن مجید نے ان امور کی صراحت نہایت واضح الفاظ میں کر دی ہے کہ (۱) حضرت اسمٰعیلؑ ہی حضرت ابراہیمؑ کے سب سے بڑے صاحبزادے ہیں اور تورات کو بھی اس سے اتفاق ہے؛ (۲) وہی غلامِ حلیم ہیں، جن کی بشارت دی گئی اور جن کے لیے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت ہاجرہ نے دعاء کی تھی، لہٰذا ان کا نام ہوا اسمٰعیلؑ (شماع یل)؛ (۳) وہ حضرت اسحٰقؑ سے کہ غلام علیم ہیں تیرہ چودہ برس بڑے تھے؛ (۴) وہی ذبیح ہیں اور (۵) وہی ارضِ حجاز میں آباد ہوئے اور تعمیرِ کعبہ اور اس سے جو مقاصد وابستہ ہیں ان کی تکمیل میں اپنے والد محترم حضرت ابراہیمؑ کے شریک۔ قرآن مجید نے اس دوسرے شرف کی وضاحت بھی بالتفصیل کر دی ہے: ''اور جب ابراہیم بیت (اللّٰہ) کی بنیادیں اٹھاتے تھے اور اسمٰعیلؑ — اے رب ہمارے! تو اسے قبول کر ہم سے، بیشک تو سننے والا، جاننے والا ہے — اے ہمارے رب! ہمیں اپنا فرمان بردار بنا اور ہماری اولاد سے ایک امّت پیدا کر، جو تیری فرمان بردار ہو اور ہمیں ہمارے مناسک سکھا اور ہماری توبہ قبول کر! بیشک تو توّاب اور رحیم ہے — اے ہمارے رب! ان میں ایک رسول مبعوث کر جو ان پر تیری آیات تلاوت کرے، انہیں کتاب و حکمت سکھائے اور پاک کرے، بے شک تو عزیز و حکیم ہے'' (۲ [البقرہ]: ۱۲۷ تا ۱۲۹) اور پھر آیت ماقبل (۱۲۵) میں ہے: ''اور ہم نے عہد لیا ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ سے کہ میرے گھر کو پاک رکھیں طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں، رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے''۔ ہمیں معلوم ہے کہ اللّٰہ تعالٰی نے خانۂ کعبہ کو مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ اَمْنًا ٹھیرایا، یعنی نوعِ انسانی کا مرکز اور مامن، جسے جبھی معمور کیا گیا تو اس لیے کہ دعوتِ ابراہیمی کا — جس میں حضرت اسمٰعیلؑ بھی شریک تھے — ایک مقصد یہ بھی تھا کہ دنیا بھر کے انسانوں کو ایک مرکز پر جمع کر دیں تاکہ وہ اس مقدس گھر کو جس کی تطہیر کا فریضہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کے سپرد ہوا بطورِ مثال سامنے رکھتے ہوئے ایک ایسا نظامِ معاشرت قائم کریں جو امنِ عالم اور صلح و آشتی کا ضامن ہو اور جس سے وہ سب تفریقات اور امتیازات مٹ جائیں جو اصلاً باطل اور سرچشمۂ فتنہ و فساد ہیں۔ یہی تعلیم تھی حضرات انبیاء علیہم السّلام کی اور یہی روح ہے ملّتِ ابراہیمی کی جس کے بغیر ناممکن ہے کہ اس امت واحدہ کی (جو بحیثیتِ نوعِ انسانی بالقوّہ موجود ہے) تشکیل ہو سکے، جو شرط ضروری ہے حفظِ نوع اور اس کی اخلاقی اور مادّی ترقی کی؛ لہٰذا جب حضرت اسمٰعیلؑ نے خانۂ کعبہ کے جوار میں سکونت اختیار فرمائی تو رفتہ رفتہ مکّۂ معظّمہ بھی آباد ہونے لگا اور پھر آیندہ صدیوں میں نہ صرف تجارت اور حکومت بلکہ اس عالمگیر تحریک کا مرکز بن گیا جس کی ابتداء حضرت ابراہیمؑ نے کی تھی اور جسے حضرت اسمٰعیلؑ نے جاری رکھا۔ سورۂ مریم میں ان کے اسی منصب اور اسی دعوت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے (۱۹ : ۵۴): وہ وعدے کا سچا (اس وعدے کا کہ حضرت ابراہیمؑ اللّٰہ تعالٰی کا حکم بجا لائیں وہ انہیں صابر پائیں گے) اور رسول اور نبی تھا؛ اس نے اپنے اہل و عیال کو صلوٰۃ و زکوٰۃ کا حکم دیا (کہ دینِ اسلام کی روح اور بنیادی ارکان ہیں)؛ وہ اپنے رب کے ہاں پسندیدہ تھا (اور ایسا کیوں نہ ہوتا جب انہوں نے رضائے الٰہی کے لیے اپنی جان تک پیش کر دی)۔ حضرت اسمٰعیلؑ نے بنو جرہم

میں شادی کی۔ یہ وہ قبیلہ ہے جو حرم کعبہ کے آس پاس آباد تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں اولاد دی اور انہیں برومند کیا، یہاں تک کہ ان کی نسل شمالی عرب میں پھیل گئی اور عرب عاربہ، یعنی قدیم اور یمن میں بسنے والے عربوں کے مقابلے میں عرب مستعربہ، یعنی آباد کار عربوں، کی اصطلاح وضع ہوئی۔ ان کے متعلق اسے عہد نامہ بتائے ہے بڑی خوشگوار ڈھنگ سے کہی گئی ہے۔ حضرت اسمٰعیل۳ کے بارہ بیٹے ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کا وعدہ بھی یہی تھا کہ ان کی نسل سے بارہ سردار پیدا ہوں گے (تکوین، ۱۷: ۲۰)۔ ان میں نبطیوں کا مورث اعلیٰ، جنھوں نے شمالی عرب میں سلطنت قائم کی — اور قیدار (یا قیدمان) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ قیدار ہی سے بواسطۂ عدنان ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلۂ نسب حضرت اسمٰعیل۳ تک پہنچتا ہے۔

مآخذ: قرآن مجید، کتب حدیث اور تفاسیر کے علاوہ دیکھیے بالخصوص (۱) ابن کثیر: تفسیر القرآن، ۷: ۵۵، تا ۶۰، مطبع منار قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۲) حمید الدین الفراہی: مقدمۂ تفسیر نظام القرآن اور اس میں مقالہ 'الرأی الصحیح فی من هو الذبیح'، اردو ترجمہ، بعنوان قربانی اور اس کی حقیقت، از امین احسن اصلاحی، مکتبۂ تعمیر انسانیت، لاہور؛ (۳) سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۲: ۴ تا ۹، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۵ء؛ (۵) ابن خلدون: تاریخ، طبع امیر شکیب ارسلان، ج ۱، مکتبۃ التجاریہ، فاس و تطوان ۱۹۳۶ء؛ (۶) الیعقوبی: تاریخ، ج ۱، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۷) ابن الأثیر: تاریخ الکامل، ج ۱، مطبعۃ ازہریہ، مصر ۱۳۰۱ھ؛ (۸) *The Holy Bible*، انگریزی نسخہ، کیمبرج یونیورسٹی پریس، کتاب تکوین، ابواب ۱۸، ۲۰، ۲۱؛ (۹) *Jewish Encyclopaedia*، ج ۶، بذیل مادّہ؛ (۱۰) البغوی: معالم التنزیل، تفسیر سورۃ الصّٰفّٰت۔

(سیّد نذیر نیازی)

اسمٰعیل: پہلے ترکوں کا ایک قلعہ تھا اور اب بسارابیا Bessarabia کی روسی حکومت کے ایک ضلع کا صدر مقام، جو دریاے ڈینیوب Danube کی شاخ کیلیا Kilia کے بائیں کنارے پر، چھوٹی جھیلوں یالپوخ Ialpuch اور کُتلابوخ Katlabuch کے درمیان واقع ہے۔ اس کی آبادی [جنگِ عظیم سے پہلے] تقریباً ۳۰۰۰۰ (۱۸۹۷ء میں: ۳۱۲۹۳) تھی۔ [۱۹۳۰ء میں آبادی ۳۲۶۲۲ تھی — اسمٰعیل کا رقبہ بڑھ گیا۔ کہا جاتا ہے کہ] اس کا نام اسمٰعیل مولداوی (Moldavian) زبان کا سمرل Smeul، سمیل Smil یا سمئیل Smeil، نیز سمعیل Simil صقلبی (Slav) زبان کے لفظ زمی (zmij) سے نکلا ہے، جس کے معنی سانپ یا اژدہا کے ہیں اور جو مالدیویا کے شہزادوں کے القاب میں سے ایک لقب تھا۔ ترکوں کی عوامی اشتقاقیات کے مطابق اس لفظ کی نسبت قپودان اسمٰعیل نامی ایک مسلمان فاتح سے بیان کی جاتی ہے، جس نے ۱۴۸۴ء میں بایزید ثانی کے عہد میں اس شہر پر قبضہ کیا تھا۔

معلوم نہیں کہ اس شہر کی بنیاد کب پڑی، لیکن کہا جاتا ہے کہ کسی زمانے میں اس پر اہلِ جینوا کا قبضہ تھا۔ اس شہر کو ترکوں کے زمانے میں بطور ایک قلعے کے اہمیت حاصل ہوئی، جو اس لیے بنایا گیا تھا کہ ایک طرف تو ان بجاق تاتاریوں کو کچلا جا سکے جنھیں ۱۵۶۹ء میں وہاں آباد کیا گیا تھا اور دوسری طرف یہ روسیوں کی پیش قدمی کے خلاف مورچے کا کام دے، اس لیے کہ عسکری نقطۂ نظر سے اس کا محلّ وقوع بڑا اہم تھا۔ ایک تو یہ شمال کی سمت سے دبروجہ Dobruja پر دھاوا بولنے کے لیے بہترین مقام تھا اور دوسرے جلاتز Galatz، خوطین Khotin، بندر Bender اور کیلیا Kilia سے آنے والی سڑکیں یہاں آ کر ملتی

تھیں۔ جب ۱۷۷۰ء میں روسیوں نے پہلی جنگ ترکیہ و روس میں اسمٰعیل کے قلعے پر بغیر جنگ کے قبضہ کر لیا تو ترکوں نے غیر ملکی انجینئروں کی مدد سے شہر کی جو ۱۷۷۴ء میں صلحنامۂ کوچک قینارجہ Küčük Kainardje کی رُو سے انھیں واپس مل چکا تھا، دریاے ڈینیوب کے بائیں کنارے پر مضبوط قلعے کی شکل میں تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ یہ ایک فوجی قلعہ (اردو قلعہسی) یا بالفاظ دیگر دفاعی طور کی مستقل چھاؤنی تھی، جہاں فوج کی ایک بڑی تعداد رکھی جا سکے۔ یہ قلعہ ناقابلِ تسخیر خیال کیا جاتا تھا، لیکن ۱۱ (۲۲) دسمبر ۱۷۹۰ء ہی کو روسیوں نے سُووروف Suvorov کی قیادت میں سر عسکر ایدوسلی محمّد پاشا کی نہایت دلیرانہ مدافعت کے باوجود اسے فتح کر لیا۔ تین دن کے قتل عام میں چوبیس ہزار ترک، جن میں یہاں کی ساری مسلم آبادی شامل تھی، شہید ہوے، نو ہزار قید ہوے اور صرف ایک شخص زندہ بچا، جو دریاے ڈینیوب پار کر کے یہ دردناک خبر لے کر پہنچا۔ اس جنگی کارنامے نے، جسے بائرن Byron اور جرزاون Djerzhavin نے بڑے پسندیدہ انداز سے [اپنے اشعار میں] سراہا ہے، یورپ میں سخت سنسنی پھیلا دی۔ قسطنطینیة میں اس کا اثر یہ ہوا کہ وہاں انقلاب برپا ہو گیا اور وزیر اعظم کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

۱۷۹۱ء میں صلحنامۂ یاسی Jassy کے مطابق اسمٰعیل کا قلعہ پھر ترکوں کو واپس دے دیا گیا اور انھوں نے ایک بار پھر اس کے استحکامات درست کر لیے (سلیم ثالث کے طغرے والے وہ عالی شان پتھر جو اس بات کے شاہد ہیں کہ یہ قلعہ ۱۷۹۴-۱۷۹۵ء میں واپس دیا گیا تھا، اب اُدیسا (Odessa) کے عجائب گھر میں محفوظ ہیں): لیکن ۱۸۰۹ء میں اسمٰعیل پھر روسیوں کے قبضے میں چلا گیا اور ۱۸۱۲ء میں صلحنامۂ بخارسٹ Bucharest کی رُو سے انھیں کے قبضے میں رہا؛ چنانچہ بہت سے آبادکار یہاں آ کر آباد ہو گئے، مثلاً روسی تارک الوطن اور فرقہ پرست (sectarians) خاص طور پر راسکولینیک Raskolniki، روماتری، یونانی، بلغاروی، ارمنی، یہودی اور جپسی (gipsies) وغیرہ۔ ۱۸۱۰ء میں جنرل تشکوف Tutchkov نے اسمٰعیل سے تھوڑے ہی فاصلے پر اپنے نام پر شہر تشکوف کی بنیاد رکھی، جو آہستہ آہستہ اتنا پھیلا کہ اسمٰعیل کے ساتھ مل کر ایک ہی شہر بن گیا۔ ۱۸۵۶ء میں صلحنامۂ پیرس کی رُو سے قلعۂ اسمٰعیل کی دیواروں کو گرا دینے کے بعد اور اس میں بسارابیا کا کچھ حصّہ بھی شامل کر کے اس کا الحاق ملداویا Moldavia کے ساتھ کر دیا گیا۔ یوں یہ علاقہ رومانیہ والوں کے قبضے میں رہا، تا آنکہ آخری جنگ ترکیہ و روس کے دوران میں ۱۴ اپریل ۱۸۷۷ء کو روسیوں نے اسے پھر فتح کر لیا اور بالآخر معاہدۂ برلن کی رُو سے یہ مستقل طور پر ان کے قبضے میں آ گیا۔

اب اس قلعے کے چند کھنڈر ہی باقی ہیں۔ ایک زمانہ تھا کہ جنگ و جدل کے حوادث (مثلاً تاتاروں کی غارت گری) کے باوجود یہ شہر مچھلی، پھل اور اناج کی تجارت کا ایک اہم مرکز تھا اور بڑا آباد تھا۔ اس خالص تاتاری آبادی کے برخلاف جو اس شہر کے اردگرد تھی یہاں کی آبادی ہمیشہ مخلوط رہی، لیکن جنگوں اور بسارابیا کی سابقہ آبادی کے جبری اخراج کی وجہ سے اُسے بہت نقصان پہنچا۔ جہازی باربرداری کی سہولتیں حاصل نہ ہونے کے باوجود ان دنوں یہاں کی تجارت کو پھر فروغ حاصل ہو رہا ہے۔

مآخذ: (۱) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، قسطنطینیة

۱۳۱۰ھ، ۵: ۱۰۶؛ (۲) تاریخ جودت: طبع ثانی، قسطنطینیہ ۱۳۰۹ھ، ۳: ۲۲۶ و ۵: ۹۳؛ (۳) Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۵: ۱۹۳، ۶: ۸۰۰ ببعد، ۷: ۶۰۰؛ (۴) A. Zashčuk: *Bessarabskaja Oblast*، در *Materialy dlja geografi i statjistjiki Rossii*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۲ء؛ (۵) A. Nakko: *Istoria Bessarabii s drewnjeishikh wremjën*، Odessa ۱۸۷۳ء؛ (۶) N. Orlow: *Shturm Izmaila Suworowym y 1790 godu*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۰ء؛ (۷) P. N. Batjushkow: *Bessarabia.*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۲ء؛ (۸) *Istoričeskoje opisaniye Starjistjičeskoje opisaniye Bessarabii .. ili Budjaka s 1822 po 1828 g. Izdaniye Akkarmanskago Zemstwa*، آکیرمن Akkarman ۱۸۹۹ء؛ (۹) Mogiljanskij: *Materialy dlja geografi i statjistjiki Bessarabii*، Kishinev ۱۹۱۲ء۔

(منزل THEODOR MENZEL)

⊗ **اسمٰعیل اوّل**: (تاریخ ولادت: ۸۹۲ھ / ۱۴۸۷ء؛ تخت نشینی: ۹۰۵ھ / ۱۴۹۹ء؛ وفات: ۹۳۰ھ / ۱۵۲۴ء) دولت صفویہ کا بانی، جس سے گویا سامانیوں کے بعد ایرانی قومیت کا از سرِ نو آغاز ہوا، گو ایک دوسرے، یعنی اسلامی رنگ میں اور وہ بھی ایک فاطمی۔ عربی خاندان اور چند ایسے ترکی قبائل کی بدولت جو اس خاندان کے عقیدت مند تھے، جیسا کہ آگے چل کر ظاہر ہو جائے گا۔ گویا برعکس سامانیوں کے ایرانی قومیت کے اس احیاء میں خالص ایرانیوں کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اسمٰعیل کے مورثِ اعلٰی شیخ صفی الدین (م ۱۳۳۴ء)، جن کا سلسلۂ نسب امام موسیٰ کاظم سے ملتا ہے، شیخ زاہد گیلانی (م ۱۳۰۰ء) کے مرید اور داماد تھے۔ انہوں نے اردبیل میں سکونت اختیار کی اور اپنی خانقاہ میں تصوّف کی تعلیم دیتے رہے۔ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ ان کے عقائد میں بجز اہلِ بیت کی محبت کے شیعی عقائد کی کوئی خاص جھلک نظر نہیں آتی۔ شیخ موصوف نے اپنی زندگی ہی میں خاصی شہرت حاصل کر لی تھی اور اربابِ حکومت بھی انہیں عزّت و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے، لہٰذا ان کا سلسلہ بھی روز افزوں وسعت حاصل کرتا چلا گیا، جس کی پیشوائی یکے بعد دیگرے ان کے خاندان میں منتقل ہوتی رہی۔ رفتہ رفتہ اگر ایک طرف محبتِ اہلِ بیت نے شیعیت کا رنگ اختیار کیا تو دوسری جانب علاوہ دینی وجاہت کے اس خاندان نے دنیوی اعتبار سے بھی اس حد تک جاہ و اقتدار حاصل کر لیا کہ شیخ جنید کے زمانے میں، جو شیخ صفی الدین کے چوتھے جانشین تھے، اسے اچھی خاصی فوجی طاقت حاصل ہو گئی اور شیخ سلسلہ بھی شیخ کے بجائے شاہ کہلانے لگے؛ چنانچہ شیخ جنید کی شادی بھی دیار بکر کے آق قیونلو تاجدار اوزون حسن کی ہمشیرہ سے ہو گئی، جس سے ان کے بیٹے شیخ حیدر پیدا ہوے۔ ان کی شادی آگے چل کر اپنے ماموں اوزون حسن کی بیٹی سے ہوئی۔ شیخ جنید کے مریدوں میں سے اس وقت کوئی دس ہزار سپاہی ان کے پرچم تلے جمع تھے؛ علاوہ ازیں انہیں اوزون حسن کی تائید بھی حاصل تھی۔ یہ دیکھ کر ترکمان فرمانروا جہان شاہ نے، جو شروان شاہ کے نام سے مشہور ہے اور اس زمانے میں آذربیجان، عراق عرب اور عراق عجم پر حکومت کر رہا تھا، ان سے لڑائی چھیڑ دی، جس میں شیخ جنید مارے گئے۔ ان کے بیٹے اور جانشین شیخ حیدر کا بھی شروان شاہ سے لڑائی میں یہی انجام ہوا (۲۰ رجب ۸۹۳ھ / ۳۰ جولائی ۱۴۸۸ء)۔ ان کے دوسرے بیٹے شاہ اسمٰعیل کی عمر اس وقت صرف ایک سال تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے وہ اپنے بھائی اور بیٹوں سمیت موت کے گھاٹ اتار دیے

جائیں گے، اس لیے کہ اوزون حسن کے جانشین بھی ان کے دشمن ہو گئے تھے؛ لیکن ان کے مریدوں کی جاں نثاری نے انہیں دشمنوں کے ہاتھ سے محفوظ رکھا۔ تیرہ برس گزر گئے، جس میں انہیں بڑی جاں جوکھوں سے کئی ایک جگہوں میں پناہ لینا پڑی۔ اپنی عمر کے تیرھویں سال میں بالآخر شاہ اسمٰعیل نے مریدوں کو ساتھ لے کر لاہیجان۔ اردبیل کا رخ کیا۔ جیسے جیسے سفر کی منزلیں طے ہوئیں مریدوں اور جاں نثاروں کی تعداد بڑھتی گئی۔ اردبیل سے شاہ اسمٰعیل نے بحیرۂ خزر کا رخ کیا تا آں کہ ۱۵۰۰ء کے موسم بہار میں ان سات ترکی قبائل (استاجلو، تکلو، بہارلو، ذوالقدر، شاملو، قاچار، افشار) کی بدولت، جو خاندان صفوی کے پشت پناہ رہے، اتنا بڑا لشکر تیار ہو گیا کہ شاہ اسمٰعیل نے شروان شاہ فرخ یسار سے جنگ چھیڑ دی اور پہلے ہی معرکے، یعنی گرجستان کے شہر گلستان کی لڑائی میں اسے شکست فاش دی۔ شروان شاہ مارا گیا اور اسمٰعیل نے بڑی بے رحمی سے اپنے باپ کے قاتلوں سے بدلہ لیا۔ باکو فتح کرنے کے بعد اسمٰعیل آذربیجان کی طرف بڑھا تو آق قویونلو افواج نے اسے روکنے کی کوشش کی، مگر انہیں بھی ہزیمت اٹھانا پڑی اور اسمٰعیل نے اوّل ارزنجان اور پھر تبریز پر فاتحانہ قبضہ کر لیا، جہاں اس کی رسم تاج پوشی بڑی دھوم دھام سے ادا کی گئی اور علاوہ "شاہ" کے اس نے "خاقان اسکندر شان" اور "شاہ دین پناہ" کے القاب اختیار کیے۔

تخت نشینی کے بعد اسمٰعیل نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ ایک اعلان کے ذریعے شیعہ (امامیہ) مذہب کو ریاست کا سرکاری مذہب قرار دیا، حالانکہ تبریز میں اس وقت سنّی مسلمانوں کی اچھی خاصی تعداد موجود تھی اور اس لیے ڈر تھا کہ اس اعلان سے صفوی طاقت کو نقصان پہنچے گا؛ لیکن اعیان سلطنت کے مشورے کے باوجود اسمٰعیل اپنے فیصلے پر قائم رہا۔ اس اعلان سے جہاں دولت عثمانیہ میں بددلی کی لہر دوڑ گئی، وہاں ایران کے مختلف حصے بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ یہ در حقیقت طوائف الملوکی کا وہ زمانہ تھا جس کی ابتدا تیمور کی وفات کے بعد ہوئی اور جس میں اس کی وسیع سلطنت کئی ایک خودمختار فرماں رواؤں میں بٹ گئی۔ خراسان اور بلخ میں تیموری شہزادے حکمران تھے اور دیار بکر میں آق قویونلو۔ اسی طرح عراق (عرب و عجم)، یزد، قندھار، کرمان اور کاشان کے علاوہ بعض دوسرے علاقوں میں بھی خودمختار حکومتیں قائم تھیں۔ ۱۵۰۳ء سے لے کر ۱۵۱۴ء تک شاہ اسمٰعیل نے ایک ایک کر کے اپنے حریفوں کو شکست دی اور طوائف الملوکی کا خاتمہ کر دیا؛ یوں بغداد اور دیار بکر سے لے کر ہرات تک سارے علاقے صفویوں کے قبضے میں آ گئے۔ ۱۵۰۶ء اور ۱۵۱۰ء کے درمیان اس نے ہمدان، بغداد، لورستان اور فارس کے صوبے فتح کیے اور پھر مغربی اور شمال مغربی ایران پر قبضہ کر لیا۔ ان علاقوں، یعنی مغرب میں اپنے حریفوں کو شکست دینے کے بعد اس نے مشرق کا رخ کیا۔ ہرات میں سلطان حسین حکومت کر رہا تھا۔ فرغانہ میں ایک اور تیموری دعوے دار سلطنت، یعنی بابر — جس نے آگے چل کر ہندوستان میں مغل سلطنت قائم کی — اپنے تخت و تاج کے لیے لڑ رہا تھا، گو اس کے مخالفوں نے بالآخر اسے فرغانہ سے نکال باہر کیا۔ اسمٰعیل چاہتا تھا کہ خراسان میں بھی جبراً شیعی عقائد پھیلا دے۔ بابر نے بھی، کہ سنّی المذہب تھا، اس معاملے میں مداہنت برتی، حتیٰ کہ اسمٰعیل اور بابر تیموریانِ ہرات کے خلاف متحد ہو گئے، لیکن فوج کشی کی نوبت نہیں آئی، اس لیے کہ انہی دنوں میں شیبانی خان ازبک نے سمرقند اور بخارا پر

قبضہ کر لیا (۱۵۰۰ء) اور پھر خراسان پر حملہ آور ہو کر (۱۵۰۶ء) بجز بابر اور بدیع الزمان کے تیموری خاندان کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا (بدیع الزمان نے شاہ اسمٰعیل کے ہاں پناہ لی اور بابر نے افغانستان میں)۔ اب ایک طرف اسمٰعیل تھا، جو ایران کو جبراً شیعہ بنا رہا تھا اور اس کے ہاتھوں سنّیوں پر بڑے بڑے مظالم ہوے؛ چنانچہ ۱۵۱۲ء میں اس نے قرشی میں ان کے قتل عام کا حکم دیا، جس میں بڑے بڑے سنّی علماء مارے گئے؛ دوسری جانب شیبانی خان تھا — بڑا راسخ الاعتقاد سنّی۔ ناممکن تھا ان دونوں میں تصادم نہ ہوتا۔ بالآخر ۱۵۱۰ء میں مرو کے قریب ایک بڑا خون ریز معرکہ پیش آیا، جس میں شیبانی خان مارا گیا اور گو اسمٰعیل نے فتح حاصل کی، لیکن بجز انتقامی جذبات کی تسکین کے اس کامیابی سے کوئی نتیجہ نکلا تو یہ کہ اس کا زبردست سنّی حریف اسے ایران میں ایک مستقل شیعی حکومت قائم کرنے سے نہ روک سکا، حتی کہ باوجود اختلافِ عقائد کے ازبک اور صفوی پھر ایک دوسرے کے خلاف کبھی یوں صف آرا نہیں ہوے کہ ایک دوسرے کا خاتمہ کر دے۔ بہرحال شیبانی خان کی موت کے باوجود وسط ایشیا میں صدیوں تک ازبک سلطنت قائم رہی۔ دوسری طرف دولتِ عثمانیہ کی جانب سے جو خطرہ لاحق تھا وہ نہایت سنگین تھا۔ عثمانی ترکوں کا ستارہ اس وقت عروج پر تھا۔ ان کے دبدبے، طاقت اور سطوت کی یہ کیفیت تھی کہ سلطان سلیم نے سنّی دنیا میں اپنی خلافت کا اعلان کیا تو اس کے خلاف کسی کو آواز بلند کرنے کی جرأت نہیں ہوئی۔ ایران میں اسمٰعیل کے ہاتھوں سنّیوں پر جو گزر رہی تھی اس سے ترک نہایت خفا تھے۔ اس پر قیامت یہ ہوئی کہ ایشیاے کوچک میں شیعوں نے بغاوت کر دی، جسے بڑی سختی سے فرو کیا گیا اور انتقاماً ہزارہا شیعہ قتل کر دیے گئے۔ اسلام کی سیاسی طاقت کو ان واقعات سے جو ضعف پہنچا اس کا اہلِ یورپ نے بھی اعتراف کیا ہے۔ بالآخر وہ دن بھی آ گیا جب دونوں طاقتیں ایک دوسرے سے ٹکرائیں۔ تبریز سے بیس فرسنگ کے فاصلے پر چالدران میں ایک زبردست جنگ کے بعد اسمٰعیل نے بری طرح سے شکست کھائی۔ ترکی لشکر آگے بڑھ کر تبریز پر قابض ہو گیا، جہاں سلطان سلیم نے کوئی ایک ہفتہ قیام کیا اور اپنی فتح کی خوشی میں ہر طرف نامہ و پیغام ارسال کیے۔ ان لڑائیوں میں چونکہ فرقہ دارانہ تعصب کام کر رہا تھا اس لیے شاہ اسمٰعیل کی طرح ترکوں نے بھی مفتوحین پر تشدد کیا۔ بایں ہمہ سلطان سلیم کی اس فتح کی نوعیت ایک حد تک ویسی تھی جیسی اسمٰعیل کی شیبانی خان پر، اس لیے کہ اگرچہ شاہ اسمٰعیل کے دل پر اس شکست کا مرتے دم تک اثر رہا اور اس کی شگفتہ مزاجی غم و اندوہ سے بدل گئی (صرف یہی نہیں بلکہ اس نے ایک معذرت نامہ بھی سلطان سلیم کی خدمت میں بھیجا)، لیکن اس کے باوجود ترکوں کی فتح و نصرت ایران میں شیعی حکومت کے قیام کو روک نہ سکی، بعینہٖ جیسے اسمٰعیل کی فتح کے باوجود ترکستان میں سنّی حکومت قائم رہی۔ معلوم ہوتا ہے تاریخ کا کچھ ایسا ہی فیصلہ تھا کہ شمالی مغربی ایشیا کی سرزمین آئندہ چند صدیوں تک ترکستان کی سنّی (ازبک)، ہندوستان کی نیم شیعہ، نیم سنّی (مغلیہ)، ایران کی شیعی (صفوی) اور دولتِ عثمانیہ میں بٹی رہے۔ اس سلسلے میں ایک افسوسناک امر یہ بھی ہے کہ یہ شیعی سنّی نزاع نہ صرف اسلام کی سیاسی طاقت کے لیے مہلک ثابت ہوا بلکہ یہی نزاع تھا جس کی بدولت دولِ یورپ کو ایران اور ترکی کے معاملات میں مداخلت کرنے کا موقع ملا، گو بہت

آگے چل کر۔ بہر حال یہ شاہ اسمٰعیل تھا جس نے ایک باقاعدہ اور سوچے سمجھے ہوے منصوبے کے ماتحت یہ کوشش کی کہ لیو Leo دہم اور میکسملین Maximilian اوّل سے دوستانہ تعلّق قائم کرے ۔ ۱۵۱۴ء، یعنی چالدران کی شکست، کے بعد اس نے چارلس Charles پنجم کو بھی اپنے ساتھ ملانا چاہا تاکہ دونوں متّحد ہو کر اپنے مشترکہ دشمن (دولت عثمانیہ) سے انتقام لیں، لیکن اس وقت ان سفارتوں سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا.

چالدران کی لڑائی نے اگرچہ اسمٰعیل کو الجزیرہ اور ارمینیا کے مغربی حصّوں سے محروم کر دیا تھا لیکن ۱۵۱۵ء میں اس نے گرجستان کو پھر سے واپس لے لیا اور یوں اس شکست کی تھوڑی بہت تلافی کر لی۔ سلطان سلیم کے نام اس کا معذرت نامہ بھی بےنتیجہ رہا اور پھر باوجودیکہ دولتِ عثمانیہ ازبکوں کو صفویوں کے خلاف اکساتی رہی اور مرو اور چالدران کی لڑائیوں کے بعد یہ طاقتیں ایک دوسرے سے ٹکراتی رہیں تاہم ان میں کوئی فیصلہ کن معرکہ پیش نہیں آیا.

شاہ اسمٰعیل نے اڑتیس سال کی عمر میں وفات پائی اور اردبیل میں اپنے خاندانی قبرستان میں دفن ہوا۔ اس کے جانشین (اور سب سے بڑے بیٹے) شاہ طہماسپ کی عمر اس وقت دس سال تھی۔ صفوی خاندان کی تاریخ کا وہ بڑا خوبصورت اور قیمتی مخطوطہ، جو اب لینن (پطرو) گراڈ Petrograd کے شاہی کتب خانے میں محفوظ ہے، اس کتب خانے سے لایا گیا تھا جو شاہ صفی الدین کے مقبرے سے ملحق ہے.

مآخذ: (۱) خواند میر: حبیب السیر، ج ۳/ ۴: ۲۳ ببعد؛ (۲) Le P. Raphael du Mans: Estat de la Perse en 1660، پیرس ۱۸۹۰ء، ص ۲۶۳ تا ۲۷۶؛ (۳) P. Horn، در Grundr. der iran. philol.، ۲: ۵۷۹ تا ۵۸۲؛ (۴) Malcolm: The History of Persia، ۱: ۳۲۰ تا ۳۲۸؛ (۵) Dubeux: La perse، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۳۵۳ ببعد؛ (۶) P. M. Sykes: History of Persia، لنڈن ۱۹۱۵ء، ۱: ۲۳۱ ببعد؛ (۷) A. Müller: Der Islam etc.، ۲: ۳۲۸ تا ۳۵۴، ۳۵۷ تا ۳۶۰؛ [(۸) احوال شاہ اسمٰعیل (ایک قدیم مجہول المؤلف نسخہ)، جو ڈاکٹر رانا کے پاس ہے].

(سیّد نذیر نیازی)

اسمٰعیل ثانی: ایران کا صفوی [بادشاہ]۔ * شاہ طہماسپ اوّل کا بیٹا اور جانشین ۔ ۱۵ صفر ۹۸۴ھ/ ۱۴ مئی ۱۵۷۶ء کو شاہ طہماسپ کی وفات کے بعد اس کے بیٹے حیدر مرزا نے ترکی قبیلہ اُستاجلو کی مدد سے تخت غصب کرنے کی کوشش کی، لیکن اُس کی تخت نشینی کے اگلے ہی روز اُسے اُس کی بہن پری خانم کی اطلاع پر گرفتار کر لیا گیا اور اس شورش کے دوران میں قتل کر دیا گیا جس میں اُستاجلو اور افشار مل کر قزلباشوں سے لڑے تھے۔ اسمٰعیل کو، جسے ظالم اور سنگ دل ہونے کی بناء پر اس کے باپ نے ولی عہد بنانے سے انکار کر دیا تھا اور ساڑھے اُنیس سال سے قہقہہ کے قلعے میں محبوس تھا، قزلباشوں نے قید سے نکالا اور ۲۷ جمادی [الاولی] ۹۸۴ھ/ ۲۲ اگست ۱۵۷۶ء کو اس کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اسمٰعیل اتنا طامع اور حریص تھا کہ جو تحائف اس کی خدمت میں پیش کیے جاتے تھے اُنھیں اپنے خزانے میں رکھ لیتا تھا اور ان کے بدلے میں کسی کو کوئی انعام نہ دیتا تھا۔ وہ اپنی معمّر ماں کے پاس جانے میں بھی غفلت برتتا تھا، جو شاہ عبدالعظیم کی مسجد میں خلوت نشین ہو گئی تھی۔ اس طرح اس کی کل رعایا اس سے متنفّر ہو گئی۔ اس نے ۹۸۵ھ/ ۱۵۷۷ء میں شاہی خاندان کے شہزادوں کو بہ بہانہ تراش کے قتل کرا دیا کہ وہ ترکی درویشوں کی مدد سے اس کے خلاف

بغاوت کی تیاری کر رہے ہیں۔ اس نے شیعوں کو ان اکابر پر تبرّا کرنے سے منع کیا جن کی سُنّی تعظیم کرتے ہیں۔ اپنے آپ کو عادل کے لقب سے موسوم کرانے کا اسے بڑا شوق تھا، حالانکہ حقیقۃً وہ اس لقب کا ہرگز مستحق نہ تھا۔ دو سال سے کچھ اوپر حکومت کرنے کے بعد [رمضان] ۹۸۵ھ / نومبر ۱۵۷۷ء میں وہ اپنے دارالسلطنت قزوین میں کوئی کُشتہ کھا لینے کی وجہ سے بعارضۂ صرع فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) رضا قلی خان: روضۃ الصفاء ناصری، ج ۸ (صفحوں کے اعداد درج نہیں)؛ (۲) P. Horn، در *Grundriss der iran. philol.*، ۲ : ۵۸۳؛ (۳) Malcolm: *History of Persia*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۱ : ۳۳۵ ببعد؛ (۴) P. M. Sykes: *Hist. of Persia*، ۲ : ۲۵۳؛ (۵) مُلّر A. Müller: *Der Islam*، ۲ : ۳۶۱ ببعد۔

(CL. HUART)

* **اسمٰعیل**: بن احمد، ابو ابراہیم، ماوراء النہر کا ایک سامانی امیر، جس نے اپنے خاندان میں سلطنت کی بنیاد رکھی، شوال ۲۳۴ھ / ۲۸ اپریل تا ۲۶ مئی ۸۴۹ء میں بمقام فرغانہ پیدا ہوا۔ ۲۶۰ھ / ۸۷۴ء سے ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء تک وہ اپنے بھائی نصر کی طرف سے بخارا کا گورنر رہا۔ اپنے بھائی کی وفات پر ماوراء النہر کا امیر بن جانے اور ۲۸۰ھ / ۸۹۳ء میں خلیفہ کی جانب سے اس عہدے پر مستقل ہو جانے کے بعد بھی وہ بخارا ہی میں مقیم رہا۔ اسی سال اس نے طراز (آج کل کا اولیا اتا، رک بآں) تک یلغار کی، اس شہر کو فتح کر لیا اور وہاں کے سب سے بڑے گرجے کو مسجد بنا دیا۔ ماوراء النہر میں اس کی عمرو بن اللیث صفّاری کے ساتھ جنگ کے لیے دیکھیے مادّۂ عمرو بن اللیث۔ اگرچہ خلیفہ [المسلمین] نے اسمٰعیل کی معزولی کا اعلان اور اس کا صوبہ عمرو کے حوالے کر دیا تھا لیکن لڑائی کا نتیجہ برآمد ہونے پر اس نے فاتح کے حق میں اپنے اطمینان کا اظہار کیا۔ خراسان میں محمد بن زید، امیر طبرستان، صفاریہ کے ملک پر اپنا حق وراثت جماتا تھا۔ اسمٰعیل کے سپہ سالار محمد ابن ہارون نے نہ صرف اسے خراسان سے نکال باہر کیا بلکہ طبرستان بھی فتح کر لیا؛ مگر اس کے بعد اس نے اپنے آقا کے خلاف بغاوت کر دی اور سفید رنگ — جو مسلمہ حکومت کے باغیوں کا رنگ تھا — اختیار کر کے (الطبری، ۳ : ۲۲۰۸) رے پر قبضہ کر لیا۔ اسمٰعیل کو اس باغی سپہ سالار کی سرکوبی کے لیے بذاتِ خود میدان میں اترنا پڑا۔ اس کی شکست کے بعد رے اور قزوین کو سامانی حکومت میں شامل کر لیا گیا اور یوں مغرب میں اس کی سرحدیں حتمی طور پر قائم ہو گئیں (۲۸۹ھ / ۹۰۲ء)۔ ۲۹۱ھ / ۹۰۳ء میں متعدّد ترکی اقوام کا حملہ دیگر مسلم ممالک کے رضاکاروں کی مدد سے پسپا کیا گیا (الطبری، ۳ : ۲۲۴۹)۔ اسمٰعیل کی تاریخ وفات ۱۴ صفر ۲۹۵ھ / ۲۴ نومبر ۹۰۷ء بتائی جاتی ہے۔ اس کا مقبرہ بخارا میں، جسے اس نے سامانی سلطنت کا دارالحکومت بنا دیا تھا، آج بھی موجود ہے، لیکن اس کی صحّت وقوع عمارت کے کتبوں سے ثابت ہوتی ہے نہ لوح مزار سے۔

مآخذ: (۱) نرشخی، طبع شیفر Schefer، ص ۷۵ ببعد؛ (۲) میر خواند: *Histoire des Samanides*، متن فارسی وغیرہ، طبع M. Defremery، پیرس ۱۸۴۵ء، ص ۶ ببعد، ۱۱۷ ببعد؛ (۳) بارٹولڈ W. Barthold: *Turkestan v epokhu mongol'skago nashestviya*، ۲ : ۲۳۰ ببعد۔

(W. BARTHOLD بارٹولڈ)

اسمٰعیل: بن بلبل، ابو الصَّقْر، المعتمد کا وزیر۔ ابو الصقر کو ۲۶۵ھ / ۸۷۸-۸۷۹ء میں المعتمد کا وزیر مقرر کیا گیا؛ لیکن اصلی حاکم المعتمد کا بھائی المُوَفّق تھا۔ آغاز صفر ۲۷۸ھ / مئی ۸۹۱ء

میں یہ افواہ عام ہوئی کہ الموفق، جو ان دنوں سخت بیمار تھا، بغداد میں وفات پا گیا ہے۔ بغداد میں اس کے بیٹے ابوالعباس (جو آگے چل کر خلیفہ المعتضد بنے) کے طرف داروں کی بڑی ایک طاقت ور جماعت موجود تھی۔ جب ابوالصقر نے خلیفہ المعتمد کو مع اہل و عیال مدائن سے بغداد لا کر الموفق کے محل میں رکھنے کے بجائے خود اپنے محل میں رکھا تو ابوالعباس کے طرف داروں کو یقین ہو گیا کہ ابوالصقر اس کمزور اور بے حقیقت خلیفہ کی طرف داری کرے گا۔ اس بنا پر انھوں نے زبردستی ابوالعباس کو، جسے ۲۷۶ھ/۸۸۹ء میں باپ کی نافرمانی کے جرم میں بند کر دیا گیا تھا، محبس سے رہا کر دیا۔ ادھر جب ابوالصقر کو اس بات کا علم ہوا کہ الموفق ابھی زندہ ہے تو ابوالصقر کے بہت سے ساتھیوں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا۔ اس بیچارے کو الموفق کے پاس پناہ لینا پڑی اور اس کا گھر بار لوٹ لیا گیا۔ جب ماہ صفر میں الموفق کی وفات ہو گئی تو ابوالصقر کو قید کر لیا گیا اور اس کے تمام مکانات لوٹ لیے گئے۔

مآخذ: (۱) الطبری، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر (طبع تورنبرگ Tornberg)، ۷: ۲۷۴، ۲۹۳، ۳۰۶ ببعد؛ (۳) ابن الطقطقی: الفخری (طبع درنبورغ Derenbourg)، ص ۳۴۴ تا ۳۴۷؛ (۴) المسعودی: مروج (مطبوعۂ پیرس)، ۸: ۱۰۵ ببعد، ۲۱۱، ۲۵۸ ببعد؛ (۵) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۲: ۴۲۶ ببعد۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **اسمٰعیل بن سُبُکتگین**: اسمٰعیل غزنہ کے امیر سبکتگین کا چھوٹا بیٹا تھا، جو الپتگین کی ایک دختر کے بطن سے پیدا ہوا۔ شعبان ۳۸۷ھ/اگست ۹۹۷ء میں سبکتگین نے بستر مرگ پر اسے اپنا جانشین نامزد کر دیا اور اپنے تمام امرا سے اس کا حلف وفاداری لے لیا۔ اسمٰعیل بلخ میں تخت نشین ہوا۔ اس کے بڑے بھائی محمود [رک بآن] نے، جو سامانی والی بخارا کی جانب سے "صاحب جیوش خراسان" تھا، اس سے مفاہمت کی کوشش کی اور اسے غزنہ کے عوض صوبۂ بلخ یا خراسان پیش کیا، لیکن اسمٰعیل نے انکار کر دیا اور محمود نے غزنہ پر چڑھائی کر دی۔ اس کا اسمٰعیل سے مقابلہ ربیع الاول ۳۸۹ھ/مارچ ۹۹۹ء میں غزنہ کے میدان میں ہوا۔ اسمٰعیل کو شکست ہوئی اور وہ ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گیا۔ اسمٰعیل کی حکومت محض سات ماہ رہی۔ محمود نے اس کے ساتھ نہایت نرمی کا سلوک کیا۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد اسمٰعیل نے محمود کو قتل کرنے کی سازش کی، مگر اس سازش کا انکشاف ہو گیا اور اسمٰعیل کو پوری حراست میں رکھنے کی غرض سے جوزجانان بھیج دیا گیا، جہاں اس نے امن سے اپنی زندگی کے دن پورے کیے۔ اسمٰعیل ایک ادبی ذوق رکھنے والا کمزور طبع انسان تھا۔ اس نے عربی اور فارسی میں متعدد مختصر رسائل تصنیف کیے اور نظمیں لکھیں۔ وہ ایک دین دار مسلمان تھا اور کہا جاتا ہے کہ اپنے مختصر عہد حکومت میں خلفائے راشدہ کی پیروی کرتے ہوئے نماز جمعہ کی امامت وہ خود ہی کیا کرتا تھا۔

مآخذ: (۱) العُتبی: تاریخ یمینی، مطبوعۂ لاہور، ص ۱۰۱ تا ۱۱۸؛ (۲) ابن الاثیر، طبع تورنبرگ Tornberg، ۹: ۱۰۳ تا ۱۰۵؛ (۳) حمداللہ مستوفی: تاریخ گزیدہ، ص ۳۹۳؛ (۴) روضۃ الصفاء (نولکشور پریس)، ۴: ۷۳۳-۷۳۴۔

(محمد ناظم)

اسمٰعیل بن شریف: مولای، سلطان مراکش، خاندان علوی یا شرفائے فلالی کا، جسے حسنی [ان شرفوں کے سلسلۂ نسب کے لیے رک بآن] بھی کہتے ہیں، دوسرا بادشاہ۔

سلطان مولای الرشید کی وفات پر مراکش کی مملکت کا شیرازہ بکھر گیا۔ مولای اسمٰعیل، جو مکناسۃ کا عامل اور متوفی سلطان کا بھائی تھا، مکناسۃ میں سلطان مسلم کر لیا گیا۔ اس نے فوراً دارالحکومت فاس پر، جس نے اس کی مخالفت کا اعلان کر دیا تھا، چڑھائی کر دی اور اس پر قبضہ کر لیا۔ فاس میں اس کی سلطانی کا اعلان ۱۶ ذوالحجۃ ۱۰۸۲ھ / ۱۴ اپریل ۱۶۷۲ء کو کیا گیا۔ اس وقت وہ چھبیس برس کا تھا۔

اس کے خلاف تین حریف میدان میں اتر آئے: (۱) اس کا بھائی مولای الحُرّانی، تافیلالت میں؛ (۲) اس کا بھتیجا احمد بن مُحْرِز، جس کے سلطان ہونے کا اعلان مراکش اور سُوس میں کیا گیا اور (۳) شمال مغرب میں بے قاعدہ چھاپہ ماروں کا سردار الخضر غیلان۔ الجزائر کی ولایت کے ترک ان کی مدد پر تلے ہوئے تھے کیونکہ انھیں اس بات کا خوف تھا کہ کہیں المغرب کے مغرب میں ایک مضبوط حکومت قائم نہ ہو جائے؛ اسی لیے انھوں نے وہاں شورش پیدا کرنے کی کوشش کی۔ مولای اسمٰعیل نے ابتداء میں تو اپنے بھتیجے احمد بن محرز کو مراکش کے شہر سے باہر نکالا اور پھر غیلان کو فاس کے شمال میں شکست دے کر موت کے گھاٹ اتروا دیا؛ لیکن احمد بن محرز نے پھر جنوبی علاقوں اور بلادِ اطلس Atlas کو ابھارا اور حصولِ امن کی غرض سے اسمٰعیل کو مجبوراً اپنے بھتیجے کو اطلس کے جنوبی علاقوں کا اور اپنے بھائی الحرّانی کو تافیلالت کا امیر تسلیم کرنا پڑا۔

یہ خانہ جنگی — جو پانچ سال تک جاری رہی — ابھی پوری طرح ختم نہ ہونے پائی تھی کہ دِلا کے مرابطون کے ایک فرد محمّد الحاج الدلائی نے الجزائر کے ترکوں ہی کی مدد سے تادِلۃ کے علاقے اور مغربی مراکش کے صوبوں میں ایک خوفناک بغاوت برپا کر دی؛ لیکن اس کی بربر فوج کے قدم اسمٰعیل کی تربیت یافتہ فوج، بالخصوص توپخانے، کے مقابلے میں نہ جم سکے۔ مولای اسمٰعیل نے فتح پانے کے بعد لوگوں کو مرعوب کرنے کے لیے انھیں دہشت زدہ کر دیا؛ چنانچہ دس ہزار سے زائد لوگوں کے تو سر قلم کرا دیے اور ہزاروں جنگی قیدیوں کو عیسائی غلاموں کے ساتھ مکناسۃ میں، جسے اس نے اپنا فوجی مستقر قرار دیا تھا، اپنا محل تعمیر کرنے پر لگا دیا۔ اسی زمانے میں غرب اور ریف کے علاقوں میں ہزارہا جانیں طاعون کا شکار ہو کر تلف ہو گئیں (۱۰۹۰ھ / ۱۶۷۹ء)۔

بربروں کی بغاوت کی سرکوبی کے لیے متشدّدانہ حکمتِ عملی پر عمل کرنے نیز وبا کے پھیلنے کی بدولت مولای اسمٰعیل کو کسی حد تک دم لینے کی مہلت ملی۔ اس سے فائدہ اٹھا کر اس نے ایک باقاعدہ فوج تیار کر لی۔ اس نے سابق حبشی غلاموں کو بھرتی کر کے ان کی شادیاں کرائیں، جاگیریں عطا کیں، اسلحہ کے استعمال کی تربیت دلوائی اور اس طرح مشہور "عبید بخاری کی سیاہ محافظ فوج [الحرس الاسود]" تیار کی، جس نے آگے چل کر پورے مراکش میں اس کی سیادت قائم کر دی۔

اس کے ساتھ ہی بظاہر تو کٹّر مذہبی جماعت کو خوش کرنے، لیکن در حقیقت بندرگاہوں میں ترکوں اور اہلِ یورپ کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے اور بحری قزاقوں کا اثر و رسوخ زائل کرنے کے لیے، اس نے "مجاہدون"، یعنی "رضاکارانِ دین"، کے دستے منظم کیے۔ ان مؤخرالذّکر دستوں نے، جن کی جمعیت نہایت احتیاط سے منتخب کیے ہوئے کئی سو عبیدیوں پر مشتمل تھی، یورپی مقبوضات کے خلاف ایک مسلسل اور غیر منظم جنگ شروع کر دی۔ انھوں نے اچانک حملہ کر کے المعمورۃ، یعنی موجودہ المہدیّۃ، ہسپانویوں سے چھین لیا۔ یہاں

ایک سو سے زائد توپیں مولای اسمٰعیل کے ہاتھ لگیں (۱۶۸۱ء)۔ انہوں نے طنجة میں انگریزوں کو اس قدر ہراساں کیا کہ وہ قلعے کے سنگی پشتے اور دوسرے استحکامات کو بارود سے اڑا کر شہر خالی کر گئے (۱۶۸۴ء) (قب ڈیوس Davis: *The History of the Second Queen's Royal Regiment*، لنڈن ۱۸۸۳ء، ۱: ۱۱۸ ببعد)۔ مجتہدوں کے متواتر حملوں کی تاب نہ لا کر لاراش Larache نے بھی مجبوراً ۱۶۸۹ء میں ہتھیار ڈال دیے، علی ہذا ۱۶۹۱ء میں اصیلا Azila نے، لیکن ملیلة اور سبتة کو فتح کرنے کی تمام کوششیں ناکام رہیں۔ مولای اسمٰعیل نے یہ کوشش بھی کی کہ ہسپانیہ کے خلاف لوئی Louis چہاردہم اس کی مدد کرے، لیکن یہ بھی بے کار ثابت ہوئی اور نتیجةً کچھ عرصے کے لیے فرانسیسیوں کی تجارت کو دھچکا لگا.

لیکن ۱۶۹۷ء میں صلح نامۂ رزوک Ryswick کی بدولت اپنے دشمنوں کے مقابلے میں لوئی چہاردہم کا وقار بہت بڑھ گیا۔ اب مولای اسمٰعیل نے ترکانِ الجزائر کے مقابلے میں، جو بلادِ اطلس میں شرفاے فاس کے خلاف ہونے والی تمام سازشوں میں شریک تھے، لوئی سے اتحاد کرنا چاہا۔ اس پر فرانس، تونس کے بے اور سلطانِ فاس کے مابین موافقت قائم ہو گئی۔ سلطانِ فاس نے تو اسے مصاہرت کے ذریعے اور بھی مستحکم کرنا چاہا؛ چنانچہ شہزادی د کونتی de Conti سے شادی کرنے کی درخواست کی (قب Planet: *Mouley Ismaïl et la Princesse de Conti*، پیرس ۱۸۹۳ء)۔ اگرچہ یہ آخری منصوبہ ناکام رہا، تاہم اس اتحاد سے فرانس کو سلا، تِطوان اور سَبتی میں بہت سے تجارتی مفاد حاصل ہو گئے۔ سلطان کے محلوں، سڑکوں اور قلعوں کی تعمیر کی نگرانی فرانسیسی کرتے تھے اور بعض اوقات کچھ افراد (مثلاً پلے Pillet) اس کے توپ خانے کے ساتھ بھی جاتے تھے۔ سلطان نے اس اتحاد سے فائدہ اٹھاتے ہوئے فرانس کی مدد سے، جہاں کے سوداگر اس کے لیے اسلحہ اور بارود مہیا کیا کرتے تھے، ترکوں کے خلاف فوجی کارروائیاں کیں، لیکن مراکش کی فوجوں کی سست روی کے باعث سلطان وہ فائدے نہ اٹھا سکا جن کی اسے توقع تھی۔ اس نے ترکوں کو یہاں تک موقع دے دیا کہ وہ قسطنطینہ (Constantine) کے قریب اس کے حلیف تونس کے بے کو شکست دے دیں۔ اس کے بعد ترکانِ الجزائر اس قابل ہو گئے کہ ۱۷۰۱ء میں اپنی پوری قوت کے ساتھ مجتمع ہو کر اہلِ مراکش سے المغرب میں نبرد آزما ہوں اور انہیں پسپا کر دیں.

ترکوں کے خلاف اگرچہ مولای اسمٰعیل کو اپنی مہمّات میں نسبةً کم کامیابی حاصل ہوئی، تاہم ان کی بدولت وہ اس قابل ہو گیا کہ اپنی سرحدوں پر امن و امان قائم کر کے اپنے استحکامات کی تعمیر و تجدید کر لے۔ اس نے جبلِ بنو یعلٰی میں حصن رِجادة تعمیر کرایا، جہاں سے وادی شریف کی بلند وادی اور عرب قبائل کی مرتفع زمینیں دکھائی دیتی تھیں۔ اس نے اَنجاد کے میدان میں حصنِ عیون سِیدی مَلوک اور طُریفة کے علاقے میں حصنِ سلوان تعمیر کروایا۔ اس طرح اس نے اپنی شمال مشرقی سرحدوں سے باہر جانے والے راستے مسدود کر دیے۔ ہر قبیلے کے علاقے میں قلعے تعمیر ہونے سے ملک میں امن و امان قائم ہو گیا، بالخصوص مرابطوں تو، جو ترکوں کے فطرةً حلیف تھے، بالکل قابو میں آ گئے اور انہیں جو مراعات اور امتیازات حاصل تھے وہ اور ان کی عظمت اب شرفاء کی طرف منتقل ہونے لگی۔ شرفاء نے بتدریج مذہبی عناصر کی قیادت اپنے ہاتھ میں لی اور ان میں اخوّتیں اور دینی برادریاں قائم کر کے انہیں منظم کرنا شروع کر دیا۔ ادھر اسمٰعیل نے فوجی منطقے قائم کر کے

اپنے غلبہ و اقتدار کی تکمیل کی۔ تازہ Taza کی دراتی دیواروں کی از سرِ نو تعمیر علی الخصوص قابلِ توجہ واقعہ ہے۔ یہ شہر مشرقی حصّے میں فوجی نقل و حرکت کا مرکز بن گیا۔ اڑھائی ہزار عبیدوں پر مشتمل محافظ فوج نے درۂ تازہ کے راستے مغربی مراکش اور مشرقی مراکش کے درمیان کا سلسلۂ آمد و رفت قائم کیا۔ اس فوج کا یہ کام بھی تھا کہ اس گھاٹی کے شمال میں ریف کے اور جنوب میں وسطی اطلس کے بربروں کو قابو میں رکھا جائے۔

اس انتظام اور ان تعمیرات کے اخراجات کے لیے اسمٰعیل نے اس طرح روپیہ حاصل کیا کہ ایک طرف تو اپنی بندرگاہوں کی تجارت پر اجارہ‌داری قائم کر لی اور دوسری طرف ان قبائل پر مسلسل حملے جاری رکھے جن کی وفاداری مشکوک تھی۔ اجارہ داری قائم کرنے سے محض خزانہ ھی بھرپور نہیں ھوا بلکہ گھوڑوں اور ھتھیاروں کی خلافِ قانون آمد و رفت بھی مسدود ھو گئی۔

لیکن پچاس سال حکومت کرنے کے بعد اپنی سلطان نے — حسنِ تدبیر سے کہیے یا دہشت انگیزی سے — اپنے ممالک میں پوری طرح امن و امان قائم کیا ھی تھا کہ اس کے بیٹوں کی باھمی رقابت نے اس کی تمام امیدوں پر پانی پھیر دیا۔ اس نے اپنی تمام تدابیر ترکانِ الجزائر کو کچلنے پر مرکوز کر رکھی تھیں، لیکن اس کا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ھو سکا اور عین اس وقت جب نیابتِ الجزائر اپنے داخلی مناقشات کے باعث پارہ پارہ ھونے کو تھی اور کچھ عجب نہ تھا کہ اسے اپنا مقصدِ حیات حاصل ھو جاتا وہ ۲۷ رجب ۱۱۳۹ھ / ۳۰ مارچ ۱۷۲۷ء کو وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا مولای احمد الذھبی اس کا جانشین ھوا۔

مآخذ: (۱) القادری: نشر المثانی، فاس ۱۳۰۹ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) الوفرانی: نزھۃ الحادی، طبع Houdas، پیرس ۱۸۸۸ - ۱۸۸۹ء، متن: ص ۳۰۰ تا ۳۰۹، ترجمہ: ص ۵۰۰ ببعد؛ (۳) الزیانی: الترجمان، طبع Houdas، ص ۳۲ تا ۵۵؛ (۴) السلاوی: کتاب الاستقصاء، قاھرۃ ۱۳۱۲ھ، ۴: ۳۱ تا ۵۰؛ (۵) Mouëtte: *Histoire des Conquestes de Mouley Archy et de Mouley Ismail son frère*، پیرس ۱۶۸۳ء؛ (۶) F. de Meneces: *Historia de Tangere*، لزبن ۱۷۳۲ء، ص ۲۷۷ ببعد؛ (۷) Seran de la Tour: *Mahomet, fils de M. Ismael*، جنیوا ۱۷۴۹ء؛ (۸) Pidoux de Saint Olon: *Estat de l'empire de Maroc*، پیرس ۱۶۹۵ء، ص ۶۰ تا ۷۳ و مواضع کثیرہ؛ (۹) ابوراس: *Voyages extraordinaires*، مترجمہ Arnaud، الجزائر ۱۸۸۵ء، ص ۱۱۹ ببعد، ۱۲۳ ببعد؛ (۱۰) Chénier: *Recherches historiques sur les Maures*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۳: ۲۶۲ تا ۳۲۲؛ (۱۱) Godart: *Description et Histoire du Maroc*، پیرس ۱۸۶۰ء، ص ۵۰۱ ببعد؛ (۱۲) Mercier: *Hist. de l'Afrique Septentrionale*، ۳: ۲۷۳ ببعد؛ (۱۳) کور Cour: *Etablissement des Dynasties des Chérifs*، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۱۹۳ تا ۲۱۸۔

(A. Cour کور)

اسمٰعیل بن عبّاد: دیکھیے ابن عباد۔

اسمٰعیل: بن عبدالرشید بن شیخا خان بن حبیب بن یوسف بن شاہ مالک بن سلطان بن محمد ابن یلنجی بن ذوسا بن نارا چندہ، لڑشاہ کی اولاد میں سے تھا اور اُجین کا ایک عالم مستعلی (بوھرہ) شیخ، ۱۱۸۲ھ / ۱۷۶۹ء یا ۱۱۸۳ھ / ۱۷۷۰ء میں فوت ھوا۔ وہ اور اس کا بیٹا ھبۃ اللہ دونوں بوھرہ عالم اجلّ وجیہ الدین لقمان جی (م ۱۱۷۳ھ / ۱۷۶۰ء) کے شاگرد تھے۔ حلقۂ مشایخ کی سازشوں سے بیزار ھو کر انھوں نے فرقۂ ھبتیّہ (ھبۃ اللہ کی طرف منسوب) کے نام سے ایک نئی تحریک کا آغاز کیا، جسے راسخ الاعتقاد بوھروں نے جبر و تشدّد کا نشانہ

بنانا۔ کسی دیوانے نے بیٹے کی ناک کاٹ ڈالی؟ چنانچہ باپ بیٹے دونوں کے لیے ''مجدوع'' کا عرف استعمال ہونے لگا (حالانکہ باپ کی ناک نہیں کٹی تھی)۔ اسمٰعیل بن عبدالرشید کئی مذہبی کتابوں کا مصنف تھا، لیکن اس کی سب سے گراں بہا تصنیف اسمٰعیلی ادب کی مفصّل فہرستِ کتب ہے، جو ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۶۰ء سے پہلے مرتب ہوئی اور عام طور پر فہرست المجدوع کے نام سے مشہور ہے، لیکن اس کا اصل نام المجدوع فی فہرست الکتب ہے۔ یہاں ضمناً یہ بات بھی بتائی جا سکتی ہے کہ فرقۂ ہبتیہ کے پیرو ابھی تک اُجّین میں موجود ہیں اور بعض اسمٰعیلی تصانیف کے نسخے اسمٰعیل کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے اس کے اخلاف کے گھرانوں میں محفوظ ہیں.

(W. IVANOW)

اِسْمٰعِیْل بن القاسم: دیکھیے ابو العتاھیۃ.

اِسْمٰعِیْل: بن نوح، ابو ابراہیم المُنْتَصِر، جو خاندان سامان سے تھا۔ ۳۸۹ھ / ۹۹۹ء میں جب اُس کے خاندان پر زوال آیا تو اسے قید کر کے فرغانہ کے شہر اُوزگند میں لے جایا گیا۔ وہاں سے وہ بھیس بدل کر بھاگ جانے میں کامیاب ہو گیا اور کئی سال تک ترکی فاتحین کے ساتھ ماوراء النہر کی حکومت دوبارہ حاصل کرنے کے لیے لڑتا بھڑتا رہا۔ جب اسے آخری شکست ہو گئی تو اُس نے صرف آٹھ جاں نثاروں کے ساتھ راہ فرار اختیار کی اور دریاے جیحون کے اس پار آ گیا۔ [یکم] ربیع الاول ۳۹۵ھ / ۱۶ دسمبر ۱۰۰۴ء یا [یکم] ربیع الثانی ۳۹۵ھ / ۱۲ [کذا، ۱۵] فروری ۱۰۰۵ء میں ایک عربی قبیلے کے شیخ نے اسے مَرو میں قتل کر ڈالا؛ قب اصل ماخذ کا مجموعہ، در بارٹولڈ W. Barthold: *Turkestan v epokhu mongol'skago nashestviya*، ۲ : ۲۸۲ ببعد.

(W. BARTHOLD بارٹولڈ)

اسمٰعیل پاشا: خدیو مصر (۱۸۳۰ - ۱۸۹۵ء)، ابراہیم پاشا [رک بآن] کا دوسرا بیٹا، ۱۸۳۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم پیرس میں ہوئی اور اس کے چچا سعید پاشا [رک بآن] نے اسے پاپاے روم، نپولین ثالث اور سلطان ترکی کے پاس متعدد سفارتی مہمّوں پر بھیجا۔ ۱۸۶۱ء میں اس نے سوڈان میں ایک بغاوت فرو کی اور دو سال بعد وہ والی مصر کی حیثیت سے اپنے چچا کا جانشین ہوا۔ محمد علی [رک بآن] کی اولاد میں یہ پہلا شخص ہے جو خدیو کے لقب سے ملقّب ہوا۔ یہ لقب اسے ۱۸۶۷ء میں سلطان عبدالعزیز [رک بآن] نے عطا کیا، جس کی تسکین و مسرت کا سامان وہ ایک سال قبل فراہم کر چکا تھا اور وہ یوں کہ مصر ترکی کو جو خراج دیا کرتا تھا اس کی رقم تین لاکھ چھہتر ہزار پونڈ سے بڑھا کر اس نے سات لاکھ بیس ہزار پونڈ کر دی تھی اور اس کے انعام میں اسے قانونِ وراثت میں یہ ترمیم کرنے کی اجازت مل گئی تھی کہ آیندہ جانشینی کا حق باپ کے بعد براہِ راست اس کے صلبی بیٹے کو ملے گا نہ کہ ترکوں کے دستور کے مطابق خاندان میں سب سے بڑی عمر والے مرد کو۔ ۱۸۷۳ء میں سلطان کے ایک اور فرمان کی رُو سے خدیو کو کئی اعتبار سے خود مختار بادشاہ بنا دیا گیا.

اسمٰعیل کے خیالات میں بڑی وسعت تھی۔ اس کا ذہن بہت سی اصلاحی تدابیر سے معمور تھا۔ اس نے چنگی کے دستور کو نئی طرز پر ڈھالا؛ ڈاک خانے کا نظام قائم کیا؛ قاھرۃ، اسکندریۃ اور سویز میں گیس، پانی اور دیگر سہولتیں رائج کیں؛ شکرسازی کی صنعت شروع کی اور ریلوے اور تار کی لائن کی توسیع، گودیوں اور بندرگاھوں کی تعمیر اور آب پاشی کے لیے نئی نہروں کی کھدائی سے تجارتی ترقی کے سامان مہیا کیے۔ اس نے تعلیم کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے مصر میں لڑکیوں کے اوّلین مدارس

جاری کیے اور فوجی افسروں کی تربیت کے لیے دارالفنون (polytechnic school) نیز ایک طبّی کالج قائم کیا۔ اس کی تخت‌نشینی کے وقت مصر میں کل ایک سو پچاسی پبلک سکول تھے، لیکن اس کے عہد میں ان کی تعداد بڑھ کر چار ہزار آٹھ سو سترہ ہو گئی۔ ۱۸۶۹ء میں اس نے نہر سویز کا افتتاح بڑی شان و شوکت سے کیا۔ اس تقریب میں آسٹریا کے شہنشاہ، ملکۂ یوجینی Eugénie اور دیگر شہزادوں نے شرکت کی۔ اس موقعے سے اس نے یہ فائدہ اٹھایا کہ اب اس کا شمار شاہانِ یورپ کی صف میں ہونے لگا۔ ۱۸۷۵ء میں دیوانی مقدمات میں قدیم قنصلی نظامِ عدلیہ کے بجائے مخلوط عدالتوں کا دستور جاری کیا۔

اس نے مصر کی نہج پر سوڈان کو بھی ترقی دینے اور وہاں غلاموں کی تجارت کا انسداد کرنے کی کوشش کی۔ ۱۸۶۵ء میں اس نے سلطانِ ترکی سے ایک فرمان حاصل کر لیا تھا، جس کی رُو سے سواکن اور مصوع کا نظم و نسق بھی اس کے سپرد کر دیا گیا تھا اور اس کے بعد (۱۸۷۰ تا ۱۸۷۵ء) اس نے اپنا اقتدار بحیرۂ احمر کے ساحل پر سویز سے لے کر رأس غردفوی Guardafui تک وسیع کر لیا۔ ۱۸۷۴ء میں اس نے دارفور Darfur [رک بآن] پر فوجی چڑھائی کی اور غلاموں کے تاجر زُبیر پاشا [رک بآن] کی افواج کو شکست دے کر اس علاقے کو اپنے ملک میں شامل کر لیا؛ لیکن اہل حبشہ کی مزاحمت کی وجہ سے مشرق کی طرف مزید پیش‌قدمی نہ ہو سکی۔

مصر کی ترقی کی یہ تمام تدابیر بہت مہنگی ثابت ہوئیں۔ خدیو نے رفاہِ عامہ، نیز اپنے ذاتی طمطراق پر خرچ کرنے کے لیے بڑے کھلے دل سے روپیہ قرض لیا اور صرف کیا؛ چنانچہ ۱۸۷۶ء میں مصر کے ذمے غیر ملکی سرمایہ داروں کا قرض دس کروڑ پونڈ تک پہنچ چکا تھا اور ملک اس قدر قلاش ہو گیا تھا کہ اس کے معمولی ذرائعِ آمدن نظم و نسق کی نہایت اہم ضروریات کے لیے بھی مکتفی نہ رہے تھے۔ جب اس نے دیکھا کہ یورپ کی منڈیوں سے اب مزید قرض نہیں مل سکتا تو اس نے ۸ اپریل ۱۸۷۶ء کو سرکاری ہنڈیوں کی ادائگی ملتوی کر دی۔ اس پر دولِ یورپ نے قرض‌خواہوں کی حمایت میں دخل اندازی کرتے ہوئے ملکی قرض پر ایک کمیشن مقرر کر دیا اور [مالیات پر] دوہری نگرانی (dual control) نافذ ہو گئی، جس کی رُو سے ایک انگریز افسر کو مالیات کا اور ایک فرانسیسی افسر کو ملک کے مصارف کا محاسبِ اعلٰی (controller general) مقرر کیا گیا۔ ۱۸۷۸ء میں ایک تحقیقاتی کمیشن نے خدیو کی صرفِ خاص کی وسیع جائدادِ غیر منقولہ بھی اسی قسم کی نگرانی میں دے دی اور اسمٰعیل کو ایک آئینی وزارت قبول کرنا پڑی، جس میں نُوبار پاشا [رک بآن] کی زیرِ صدارت انگریز اور فرانسیسی وزراء بھی شامل تھے؛ لیکن فروری ۱۸۷۹ء میں ایک فوجی شورش کے دوران میں، جس کی قیادت عرابی پاشا [رک بآن] کے ہاتھ میں تھی، اسمٰعیل پاشا نے نُوبار کو معزول کر دیا۔ دو ماہ بعد اس نے یورپی وزراء بھی برخاست کر دیے اور انگلستان اور فرانس کی حکومتوں کے اس مطالبے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ فرانسیسی اور برطانوی وزراء کو بحال کیا جائے۔ ۲۶ جون ۱۸۷۹ء کو اسے تخت سے اتار دیا گیا، جس کے چار روز بعد وہ قاہرۃ سے نیپلز روانہ ہو گیا، جہاں شاہِ اطالیہ نے اسے ایک مکان سکونت کے لیے دے دیا۔ بعد ازآں وہ قسطنطنیہ چلا گیا، جہاں ۲ مارچ ۱۸۹۵ء کو اس نے وفات پائی۔

مآخذ: (۱) N. Ronchetti: *L'Egypte et ses progrès sous Ismail-Pacha*، مارسیلز ۱۸۶۸ء؛ (۲) V. E. Dor: *L'instruction publique en Égypte*، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۳) Edwin de Leon: *The Khedive's*

Egypt، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۴) [P. Van Bemmelen] : L'Egypte et l'Europe, par un ancien juge mixte، لائڈن ۱۸۸۲ء؛ (۵) R. Buchta : Der Sudan unter ägyptischer Herrschaft، لائپزگ ۱۸۸۸ء؛ (۶) D. A. Cameron : Egypt in the Nineteenth Century، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۷) J. C. McCoan : Egypt under Ismail، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۸) J. Charles-Roux : L'Isthme et le Canal du Suez، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۹) L. Bréhier : L'Egypte de 1789 à 1900، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۱۰) E. Dicey : The Story of the Khedivate، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۱۱) C. de Freycinet : La Question d' Égypte، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۱۲) Sir A. Colvin : The Making of Modern Egypt، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۱۳) Earl of Cromer : Modern Egypt، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) E.E. Farman : Egypt and its betrayal، نیویارک ۱۹۰۹ء؛ (۱۵) جرجی زیدان : تراجم مشاهیر الشرق، طبع ثانی، قاهرة ۱۹۱۰ء، ۱ : ۳۰ تا ۴۸؛ (۱۶) Hermann Winterer : Ägypten، برلن ۱۹۱۵ء؛ (۱۷) A. Hasenclever : Gesch. Ägyptens im 19. Jahrhundert 1798-1914 (Halle a. S.) ۱۹۱۷ء)، باب ۴؛ نیز دیکھیے (۱۸) ابراهیم حلمی : The Literature of Egypt and the Soudan، لنڈن ۱۸۸۶ء تا ۱۸۸۸ء، ۱ : ۳۲۶ تا ۳۳۷ (بذیلِ مادّۂ اسمٰعیل).

(T. W. ARNOLD آرنلڈ)

اسمٰعیل پاشا : ملقّب بہ نشانجی، ترکی سلطان سلیمان ثانی کا صدرِ اعظم، جو صوبۂ انقرہ کے موضع آیاش کا باشندہ تھا ۔ پہلے پہل وہ سلطان کا چوق‌دار (چوغہ اٹھانے والا) مقرّر ہوا ۔ اس کے بعد اسے روم‌ایلی بگلربیگ کا منصب دے کر اس خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا ۔ ۱۰۸۹ھ / ۱۶۷۸ء میں وہ طغرانویسوں میں ملازم ہو گیا اور جب سلطان محمّد چہارم کے عہد میں بے چینی پھیلی تو اسے وزیر کا عہدہ مل گیا (۱۰۹۸ھ / ۱۶۸۷ء) ۔ سلیمان ثانی کی تخت نشینی کے موقع پر ینگی چریوں کی بغاوت کے دوران میں سیاوش پاشا قتل کر دیا گیا، جس پر اسمٰعیل پاشا کو وزیر اعظم بنا دیا گیا؛ لیکن وہ اس عہدے پر صرف انیس دن فائز رہا اور اس کے بعد یکم رجب ۱۰۹۹ھ / ۲ مئی ۱۶۸۸ء کو اسے معزول کر کے قوابہ کے قلعے میں بند کر دیا گیا ۔ تھوڑے ہی دن بعد اسے روڈس Rhodes میں جلاوطن کر دیا گیا ۔ رومیلی (روم‌ایلی) کے بیگلر بیگ زین العابدین پاشا کے وارثوں نے، جسے اسمٰعیل پاشا کے حکم سے بے گناہ قتل کیا گیا تھا، اس پر مقدمہ چلایا اور رجب ۱۱۰۱ھ / اپریل ۱۶۹۰ء میں، جب کہ اس کی عمر ستّر سال تھی، اسے وزیر اعظم کوپرولو مصطفی پاشا کے حکم سے قصاص کے قانون کے مطابق قتل کر دیا گیا ۔ اگرچہ اسمٰعیل اپنی جوانی کے زمانے میں نرم مزاج تھا لیکن اپنا اقتدار منوانے کے سلسلے میں وہ روز بروز ظالم اور متشدّد ثابت ہوتا گیا ۔ فوجوں کی کمان اپنے ہاتھ میں لینے کے بجائے اس نے نہایت نالائق لوگوں کو چن چن کر جرنیل بنایا، مثلاً باغی یگن عثمان پاشا ۔

مآخذ : (۱) سامی بیگ : قاموس الاعلام، ۲ : ۹۴۸؛ (۲) عثمان‌زادہ احمد تائب : حدیقة الوزراء، ص ۱۱۳؛ (۳) راشد : تاریخ، ۲ : ۳۹، ۱۱۹؛ (۴) ہامر v. Hammer : Gesch. des osman. Reiches، ۶ : ۵۰۶، ۵۰۹ ببعد، ۵۵۳ ۔

(CL. HUART ہوار)

اسمٰعیل حقّی : ایک ترکی ادیب اور مؤرخ، ادیبان، رسالۂ مکتب کا مدیر، قدیم ایشیائی دبستان کا اعتدال پسند حامی اور توپ خانے کا ایک سابق افسر ۔ چند ایک نظموں، کہانیوں، ترجموں اور مجلاّت میں شائع‌شدہ مقالات کے علاوہ ادبی تاریخ کے موضوع پر ایک مسلسلۂ رسائل بھی اس کے قلم سے نکلا ہے ۔

۱۳۰۸ھ / ۱۸۹۰ - ۱۸۹۱ء میں اس کی نظموں کا مجموعہ سودائے حزان یا خود تحسر ("عصبی حزن" یا "دیر شباب") ہ تقریباً عام پر آیا، دو رنگی تہائی، جو فرانسیسی ادبیات کے زیر اثر لکھی گئی ہیں، بعنوان "انکی حقیقت ("دو سچ") مجلّۂ رواق کتابخانہ میں حسب روداد ترکی، شمارہ ۵ (۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء - ۱۸۹۴ء) میں شائع ہوئیں۔ رسالۂ مذہب میں طبائعیز کے عنوان سے Octave Feuillet کی تصنیف *Roman d'un jeune homme pauvre* کا ترجمہ شائع ہوا۔ اس نے Lamartine کی تصانیف *Raphaël* اور *Graziella* کا ترجمہ بھی کیا۔ اہمیت کے اعتبار سے اس کے ابحاث ادبیہ کہیں بڑھ کر ہیں، کیونکہ عثمانی ادب میں اس قسم کی تصانیف کچھ زیادہ تعداد میں نہیں ملتیں۔ اس کی کتاب اون دردونجی عصر تُرک محررلری ("چودھویں صدی کے ترکی مصنفین") کی چار جلدوں (۱۳۰۸ھ / ۱۸۹۰ء تا ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء) میں وہ احمد مدحت افندی، اکرم بے، جودت پاشا اور شمس الدین سامی بے کا ذکر کرتا ہے۔ اس کی کتاب معاصر شاعرلر مز ("ہمارے ہم عصر شعراء") کا صرف پہلا حصّہ ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء میں شائع ہو سکا، جس میں اس نے نابی زادہ ناظم بے، علی روحی بے، امیر ہمایوں بیگ اور معلم جودی افندی کا نمونۂ کلام پیش کیا ہے۔ اس کی کتاب عثمانلی مشاہیر ادبیاسی ("عہد عثمانی کے مشہور ترین مصنف") کی اشاعت بھی پہلی جلد: معلّم ناجی (۱۳۱۱ھ) کے بعد بند ہو گئی۔ اس کی کتاب منتخبات تراجم مشاہیر بھی پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکی۔ حقی نے میر علی شیر اور چغتائی شعراء کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ ۱۹۰۷ء میں اس نے روس کی ایک نہایت ضخیم تاریخ پال Paul اوّل کے عہد تک لکھی، جو ایک فرانسیسی مأخذ *Nouvells du Nord ou Histoire de* *Russie*] ("تاریخ عثمان تا تاریخ روس") پر مبنی تھی۔

مآخذ: (۱) اس کی ادبی تصانیف کے علاوہ چند سرسری بیانات کے لیے دیکھیے (۱) Horn: *Türkische Moderne*، ص ۵۱؛ (۲) Gordlewski: *Očerki po novoj osmanskoj literature*، ماسکو ۱۹۱۲ء، ص ۲۱ تا ۱۱۶۔

(Theodor Menzel منزل)

اسمعیل حقی: شیخ اسمٰعیل حقی البروسوی ب الاُسکوداری، عہد آل عثمان کے ایک نامور ترکی عالم اور ناصرِ حق، ان کا شمار کثیر التصانیف صوفیہ میں ہوتا ہے۔ وہ ۱۰۶۳ھ / ۱۶۵۲ - ۱۶۵۳ء میں رومِ ایلی کے مقام ایدوس Aidos میں پیدا ہوئے، جہاں ان کے والد قسطنطینیہ کی تعلیم آسودگی کے بعد گوشہ نشین ہو گئے تھے۔ ابتدائے عمر ہی میں انہیں جلوتی شیخ فضل اللہ عثمان کی تعلیم و تربیت سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ ادرنہ میں انہیں علم کے اعلیٰ مدارج اور جلوتی طریقۂ تصوّف سے آشنا کیا گیا۔ تیس برس کی عمر میں انہوں نے بروسہ میں تالیف و تصنیف کا سلسلہ شروع کر دیا، جس کے بڑے مفید نتائج برآمد ہوئے۔ بعض رسائلِ تصوّف کی بنا پر علماء ان کے خلاف ہو گئے اور ان کے اصرار پر انہیں رودوستو Rodosto میں جلا وطن کر دیا گیا۔ شوقِ جہاں نوردی نے، جو بہت سے مسلمان صوفیوں کا شعار رہا ہے، انہیں کہیں بھی مستقل طور پر مقیم نہیں ہونے دیا؛ اس پر مستزاد یہ کہ علماء کا مذہبی جنون بھی ان کے لیے کچھ کم اذیت رساں نہ تھا۔ مکّۂ [معظمہ] میں دو سال تک حج کے لیے قیام کرنے اور اُسکوب Üsküb، دمشق اور اُسکودار میں خاصی مدت ٹھیرنے کے بعد انہوں نے بالآخر بروسہ میں سکونت اختیار کر لی۔ یہاں انہوں نے ۱۱۳۵ھ میں ایک مسجد اور خانقاہ بنوائی اور ۱۱۳۷ھ / ۱۷۲۴ - ۱۷۲۵ء میں وفات پا گئے۔ ان کی تاریخ وفات ۱۱۲۷ھ بھی بتائی جاتی

ہے، لیکن یہ ان کی متعدد کتابوں کی تاریخ تصنیف کے مطابق نہیں بیٹھتی۔

حقی نے ایک سو سے زیادہ مذہبی کتابیں اور رسائل تصوف لکھے۔ انھیں آج بھی بڑی قدر کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور ان میں سے چند ایک چھپ بھی چکے ہیں۔ ان کی اہم ترین تصانیف حسب ذیل ہیں: روح البیان (بولاق ۱۲۷۶ھ/ ۱۸۵۹-۱۸۶۰ء، چار جلدوں میں)، قرآن [مجید] کی مشہور تفسیر؛ روح المثنوی، شرح مثنوی جلال الدین رومی(۲) اور فرح الروح ("روح کی خوشی")، یازجی اوغلو محمد بن صالح بن کاتب کی محمدیہ کی شرح، بولاق ۱۲۵۲ھ و ۱۲۵۸ھ، قسطنطینیہ (طبع سنگی) ۱۲۵۸ھ۔ مندرجہ ذیل تصانیف کا بھی اکثر ذکر کیا جاتا ہے: شرح الاربعین حدیث، قسطنطینیہ ۱۲۵۳ھ، طبع ملا علی الحافظ؛ کتاب مجد الباهرة اور رشحات عین الحیات (۱۲۹۱ھ)؛ تحفۂ اسماعیلیہ (۱۲۹۲ھ)؛ شرح الکبائر، ۱۲۲۷ھ/ ۱۸۱۲ء؛ شرح شعب الایمان، ۱۳۰۵ھ اور آخر میں شرح پند نامۂ عطار۔

مآخذ: (۱) معلّم ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۵۸ تا ۵۹؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ۲: ۹۵؛ (۳) ھامر پرگشتال Hammer-Purgstall: *Gesch. der Osmanischen Dichtkunst*، ۴: ۱۳۵ تا ۱۳۷؛ (۴) فلوگل Flügel: *Die arab., pers. u. türk. Handschr. ... zu Wien*، ۳: ۱۳۳، ۱۵۰، بعض ۳۷۸ تا ۳۸۲۔

(Theodor Menzel مِنزل)

⊗ **اسمٰعیل شہید، شاہ**: مولانا شاہ محمد اسمٰعیل ابن شاہ عبدالغنی بن شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر کے بھتیجے، ۱۲ ربیع الثانی ۱۱۹۳ھ/ ۲۹ اپریل ۱۷۷۹ء کو پیدا ہوئے (حیاتِ ولی؛ حیات طیبہ؛ ولی اللہ)۔ ایک روایت میں تاریخ ولادت ۲۸ شوال ۱۱۹۶ھ/ [۶ اکتوبر] ۱۷۸۱ء بتائی گئی ہے (اا، لائیڈن، طبع اول، ۲: ۵۹۰، لیکن اس کا مآخذ معلوم نہیں ہو سکا۔ والدہ کا نام ایک روایت میں فاطمہ (حیاتِ ولی) اور دوسری میں فضیلت النساء بنت مولوی علاءالدین (شاہ اسمٰعیل شہید، انگریزی) مرقوم ہے۔ آخری روایت کے مطابق مولانا شاہ اسمٰعیل مقام پھلت، ضلع مظفرنگر، اپنے ننھیال میں پیدا ہوئے۔

قرآن مجید کے علاوہ انھوں نے صرف و نحو کی معمولی درسی کتابیں اپنے والد ماجد سے پڑھیں۔ آٹھ سال کی عمر میں حافظ قرآن ہو گئے (حیاتِ ولی)۔ ۱۶ رجب ۱۲۰۳ھ/ ۱۳ اپریل ۱۷۸۹ء کو شاہ عبدالغنی نے وفات پائی تو شاہ عبدالقادر نے یتیم بھتیجے کو بیٹا بنا کر اس کی تعلیم و تربیت خود سنبھال لی (آثار الصنادید، طبع اوّل؛ اتحاف النبلاء)۔ دوسری روایت کے مطابق شاہ عبدالعزیز نے ہونہار بھتیجے کو اپنے سایۂ عاطفت میں لے لیا (حیاتِ ولی)۔

شاہ عبدالقادر نے اپنی زندگی ہی میں کل جائداد شرعی حصص کے مطابق اپنی اکلوتی صاحبزادی بی بی زینب اور اپنے بھائیوں کے نام کر دی تھی۔ شاہ اسمٰعیل کو چونکہ بیٹے کی طرح پالا تھا اس لیے اپنی صاحبزادی اور بھائیوں کی اجازت سے کچھ حصہ ان کے نام بھی کر دیا تھا اور اپنی نواسی بی بی کلثوم ان کے نکاح میں دی تھی (ارواحِ ثلاثہ)۔

شاہ اسمٰعیل اوائل حال میں مطالعۂ کتب کی طرف چنداں التفات نہ فرماتے تھے۔ شاہ عبدالقادر کی خدمت میں سبق کے لیے حاضر ہوتے تو بے پروائی کے باعث یاد نہ رہتا کہ سبق کہاں سے شروع کرنا ہے۔ کبھی بعد کی عبارت پڑھنے لگتے؛ شاہ عبدالقادر ٹوکتے تو کہہ دیتے کہ اس مطلب کو آسان سمجھ کر نہیں پڑھا۔ اگر وہ مقام مشکل بھی ہوتا تو اس کی تشریح میں ایسی تقریر کرتے کہ اعلی و ادنی حیرت‌زدہ رہ جاتے۔ بعض اوقات ماقبل سے شروع کر دیتے؛ شاہ عبدالقادر متنبہ فرماتے تو ایسے شبہات

وارد کر دیتے کہ فاضل استاد کو ان کے رفع کرنے میں خاصی زحمت اٹھانا پڑتی (آثار الصنادید)۔

خداداد استعداد کی بنا پر پندرہ سولہ سال کی عمر میں منقول و معقول کی تحصیل سے فارغ ہو گئے۔ ذہانت کی دھوم شہر بھر میں تھی۔ اکثر دقیقہ سنج اہلِ کمال امتحاناً سرِ راہ کوئی مشکل مسئلہ پوچھ لیتے تو کتابوں کی اعانت کے بغیر ایسی تشریح فرماتے کہ پوچھنے والوں کو خجالت ہوتی (آثار الصنادید)۔ جوہرِ ذکاوت بہت غیرمعمولی تھا؛ مشکل عبارتوں کو جلد سے جلد سمجھ کر مغزِ سخن تک پہنچ جاتے۔ ان کی ذہانت کی حکایتیں اہلِ علم کی ہر محفل کے لیے باعثِ زینت تھیں (اتحاف النبلاء)۔

تعلیم سے فارغ ہوتے ہی شاہ اسمٰعیل نے اصلاح و ارشاد کا کام شروع کر دیا۔ وہ جہاں کسی بدعقیدہ اور بدعمل گروہ کی خبر پاتے وعظ و نصیحت کے لیے بے تکلف وہاں پہنچ جاتے۔ ہفتے میں دو دن جمعے اور سہ شنبہ کو جامع مسجد میں وعظ فرماتے (حیاتِ ولی؛ آثار الصنادید)۔ ہزاروں سامعین ان وعظوں کو شوق و توجہ سے سنتے۔ درمیانی وقفے میں بعض گمراہ لوگ مختلف اصحاب کے دل میں شبہات پیدا کر دیتے۔ شاہ صاحب آیندہ وعظ کے آغاز میں بطریقِ تمہید چند کلمات ایسے فرما دیتے جن میں ہر شخص کے شبہ کا جواب ہوتا۔ تقریر کا یہ عالم تھا کہ عالِم اور عامی اُن کے ارشادات سے یکساں مستفید ہوتے۔ ان کے وعظ و نصیحت کی برکت سے اعلامِ سنّت کا آوازہ ہر شخص کے کان تک پہنچ گیا، شرک و بدعت کی بنیاد منہدم ہو گئی، خلقِ خدا نے سنّتِ نبوی کے اختیار اور بدعات کے ترک کی توفیق پائی۔ جامع مسجد میں نمازِ جمعہ کے لیے اس کثرت سے نمازی جمع ہونے لگے جیسے عیدگاہ میں نمازِ عیدین کے لیے جمع ہوا کرتے ہیں (آثار الصنادید)۔ لوگوں کی اتنی بڑی تعداد ہدایت یاب ہوئی کہ موافق و مخالف دونوں کو اس کا اعتراف ہے۔ اسلام کی جو رونق نظر آ رہی ہے یہ شاہ اسمٰعیل اور مولوی عبدالحیؒ ہی کی جدّ و جہد کا ثمرہ ہے۔ یہ دونوں بزرگ اپنے شیخ سیّد احمد شہید کے وزیر تھے۔ حق یہ ہے کہ احیاے اسلام کے لیے کام کرنے والے ایسے آدمی سرزمینِ ہند نے بارہ سو سال میں پیدا نہیں کیے (اتحاف النبلاء)۔

بعض سوانح نگاروں نے ابتدائی دور کی ورزشوں کے ذکر میں خاصے مبالغے سے کام لیا ہے (حیاتِ طیّبہ)۔ ممکن ہے شاہ صاحب نے وقت کے رواج کے مطابق تیراکی، شہسواری، تیراندازی، تفنگ زنی وغیرہ سیکھ لی ہو، لیکن ان بیانات کا استناد محلِّ نظر ہے۔ اسی طرح سکھوں کے ساتھ مسلمانانِ پنجاب کا حال معلوم کرنے کے لیے جس دورے کا مفصّل ذکر کیا گیا ہے (حیاتِ طیبہ)، معاصر روایات میں اس کا سُراغ نہیں ملتا۔

۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء میں سیّد احمد بریلوی نواب امیر خان سے الگ ہو کر دہلی پہنچے تو پہلے مولوی عبدالحیؒ نے پھر شاہ اسمٰعیل نے نماز کی دو رکعتیں بہ حضورِ قلب سیّد صاحب کی اقتدا میں ادا کر کے بیعت کر لی (مخزنِ احمدی؛ منظورہ؛ وقائع)؛ اس وقت سے سیّد صاحب کا دامن یوں مضبوط تھام لیا کہ جیتے جی نہ چھوڑا اور زندگی کے بقیہ اوقات کا بیشتر حصہ سیّد صاحب ہی کی معیت میں گزار دیا۔ اگرچہ ان کا خاندان عوام کا مرجعِ احترام تھا، لیکن وہ اپنے شیخ کی کفش برداری کو سرمایۂ افتخار سمجھتے تھے۔ کمالِ ادب کا یہ عالم تھا کہ سیّد صاحب کے روبرو نقشِ بدیوار بنے رہتے۔ کبھی کبھی بیماری کے غلبے سے نشست و برخاست کی طاقت بھی سلب ہو جاتی، تاہم سیّد صاحب کا حکم ملتے ہی مہمّاتِ جنگ کے انصرام کے لیے بے درنگ تیار ہو جاتے (وصایا الوزیر)۔

سیّد صاحب نے اصلاحِ مسلمین اور تنظیمِ جہاد کی غرض سے جتنے دورے کیے شاہ اسمٰعیل برابر ان میں شریک رہے۔ سیّد صاحب کے ایماء سے جہاد فی سبیل اللہ کی تبلیغ شروع کی تو ان کی صیقلِ تقریر سے مسلمانوں کا آئینۂ باطن مجلّا ہو گیا۔ وہ چاہنے لگے کہ ان کے سر راہِ خدا میں کٹیں اور جانیں لوائے دینِ محمدیؐ کی سربلندی کے لیے قربان ہوں (آثار الصنادید)۔

سیّد صاحب نے نکاحِ بیوگان کا اجراء کیا تو شاہ اسمٰعیل کی بیوہ ہمشیرہ، جو عمر میں ان سے بڑی اور حدِ یاس کو پہنچ چکی تھیں، ان کا نکاح بہ غرضِ احیاے سنّت مولوی عبدالحیؒ سے کر دیا۔ وصایاہ الوزیر)۔ سفرِ حج (اواخر شوّال ۱۲۳۶ھ تا اواخر شعبان ۱۲۳۹ھ) میں مع والدہ و ہمشیرہ سیّد صاحب کے ساتھ تھے؛ والدہ نے مکّۂ مکرّمہ میں وفات پائی (وقائع؛ وصایاہ الوزیر)۔ سیّد صاحب نے جمادی الآخرۃ ۱۲۴۱ھ میں بہ قصدِ جہاد دارالحرب ہند سے ہجرت کی تو شاہ صاحب مہاجرین و مجاہدین کے پہلے قافلے میں شریک تھے (وقائع؛ منظورۃ وغیرہ)۔

دورانِ قیامِ سرحد میں وعظ و تذکرہ، دعوت و اعلام، دفاع و اقدام، تدبیر و سیاست وغیرہ تمام مشاغل میں وہ پیش پیش رہے۔ مجاہدانہ کارناموں کے لیے دیکھیے مادّۂ احمد شہید، سیّد۔ جن کارناموں میں شاہ اسمٰعیل کو درجۂ امتیاز حاصل ہوا ان کی اجمالی کیفیت یہ ہے: (۱) مقام ہنڈ میں بہ سلسلۂ امامتِ جہاد علماء و خوانین سے تمام مذاکرات شاہ صاحب ہی نے کیے تھے؛ (۲) جنگ شیدو میں وہ سیّد صاحب کی علالت کے باعث ان کے ساتھ ہاتھی پر سوار تھے۔ دُرّانیوں کے فرار کے بعد سکھوں نے سیّد صاحب کا تعاقب کیا تو شاہ صاحب نے ہاتھی کو میدانِ جنگ سے باہر نکال کر سیّد صاحب کو گھوڑے پر سوار کرایا اور ایک جماعت کے ہمراہ روانہ کر دیا۔ سکھوں کو ان کے تعاقب سے باز رکھنے کے لیے خود ہاتھی ہی پر سوار رہے اور بعد میں سیّد صاحب سے جا ملے؛ (۳) ہزارہ میں محاذِ جہاد کی ابتدائی تنظیمات انہیں نے کیں؛ (۴) شنکیاری کی جنگ میں تھوڑے سے رفیقوں کے ساتھ سکھوں کے بہت بڑے گروہ کو شکست دے کر بھگا دیا۔ شاہ صاحب کی قبا غنیم کی گولیوں سے چھلنی ہو گئی اور ہاتھ کی چھنگلیا پر سخت زخم لگا۔ شاہ صاحب اس چھنگلیا کو مزاحاً اپنی انگشتِ شہادت کہا کرتے تھے؛ (۴) بیعتِ اقامتِ شریعت کے لیے اڑھائی ہزار علماء و خوانین کو شاہ صاحب ہی نے پیشِ نظر مقصد پر متّفق الرّاے کیا تھا؛ (۵) تھوڑے سے غازیوں کے ساتھ ہنڈ کا مستحکم قلعہ مسخّر کر لیا اور اس میں غنیم کی جانب سے صرف دو جانوں کا نقصان ہوا؛ (۶) زیدہ کی جگہ میں صرف سات سو غازیوں (تین سو ہندوستانی، چار سو مُلکی) کے ساتھ یار محمّد خان پر فتح پائی، جس کے پاس دس ہزار فوج اور سات توپیں تھیں، اس جنگ میں صرف دو غازی شہید ہوے؛ (۷) پائندہ خان تنولی کو شکست دے کر امب و عشرہ پر قبضہ کر لیا؛ (۸) مایار کی جنگ میں تین ہزار غازیوں کے ساتھ، جن میں بیشتر مُلکی تھے، آٹھ ہزار دُرّانیوں کو شکستِ فاش دی؛ (۹) فتحِ پشاور کے بعد سلطان محمّد دُرّانی سے صلح کی گفتگو میں سیّد صاحب نے شاہ صاحب ہی کو مختار بنایا تھا (منظورۃ؛ وقائع وغیرہ)۔

۲۴ ذوالقعدۃ ۱۲۴۶ھ / ۶ مئی ۱۸۳۱ء کو شاہ صاحب نے بالاکوٹ میں شہادت پائی۔ آخری وقت کی کیفیت یہ بتائی گئی ہے کہ سر یا کنپٹی پر گولی کا خفیف زخم تھا، ڈاڑھی خون سے تر ہو گئی تھی، سر ننگا تھا، بھری ہوئی بندوق کندھے پر تھی اور ننگی تلوار ہاتھ میں۔ ایک ہجوم میں گھس گئے پھر کسی نے انہیں زندہ نہ دیکھا۔ جنگ کے

بعد نعش سید صاحب کی شہادت گاہ سے تقریباً نصف میل پر قصبۂ بالاکوٹ کے شمال میں سنبڑ نالے کے پار ملی۔ وہیں انہیں دفن کیا گیا۔

جلالت علم کی یہ شان تھی کہ شاہ عبدالعزیز نے ایک خط میں انہیں ''حجۃ الاسلام'' لکھا۔ ایک مرتبہ فرمایا: ''جن لوگوں نے میرے عہد شباب کا عالم دیکھا ہے انہیں اس کا نمونہ دیکھنا ہو تو اسمٰعیل کو دیکھ لیں''۔ شاہ اسمٰعیل اور شاہ اسحٰق (نواسۂ شاہ عبدالعزیز) کو خاص عطیۂ الٰہی قرار دیتے ہوئے یہ آیۂ مبارکہ پڑھا کرتے تھے: الحمد للّٰہ الذی وھب لی علی الکبر اسمٰعیل و اسحٰق (۱۴ [ابراہیم]: ۳۹ = ہر تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے مجھے بڑھاپے میں اسمٰعیل اور اسحٰق عطا کیے)۔ وہ اپنے زمانے میں سب سے زیادہ ذکی، دین حق میں سب سے بڑھ کر محکم اور سنت کے سب سے بڑے حافظ تھے (ابجد العلوم)۔

خدمت دین میں انہماک اس پیمانے پر پہنچ گیا تھا کہ کھانے اور لباس کی بھی کبھی پروا نہ کی۔ سفرِ حج میں کلکتے پہنچے اور منشی امین الدین وکیلِ کمپنی ان سے ملنے کے لیے آئے تو لباس اتنا معمولی پہن رکھا تھا کہ منشی صاحب کو یقین نہ آیا کہ شہرۂ آفاق شاہ اسمٰعیل یہی ہیں (وقائع احمدی)۔

قرآن مجید کے سوا کبھی کوئی کتاب پاس نہ رکھی۔ علماء مسائل پوچھنے کے لیے آتے تو گھوڑے کو کھریرا کرتے ہوئے بے تکلف جواب دیتے جاتے (ارواحِ ثلاثہ)۔ ہر مسئلے کو آیات و احادیث سے مستند فرماتے۔ جزئیاتِ فقہ اس انداز میں بیان کرتے کہ مشہور و نامور فقیہ سن کر دنگ رہ جاتے (حیاتِ ولی)۔

سید صاحب نے سواری کے لیے ایک گھوڑا دے رکھا تھا، لیکن عادت تھی کہ پیدل چلتے اور اپنے گھوڑے پر کسی دوسرے کو سوار کرا دیتے۔ نیت یہ ہوتی کہ خدا کا کام ہے؛ اپنے جسم کو جتنی مشقت میں ڈالیں گے اتنا ہی ثواب ہوگا (وقائع احمدی)۔ ہمیشہ عزیمت کا عملی نمونہ پیش فرماتے۔ اگرچہ جسم کمزور تھا، لیکن ایک موقع پر بھاری زنبورک چند رفیقوں سے اٹھوائی اور اصرار فرمایا کہ میرے کندھے پر رکھ دو، حالانکہ زنبورک کندھے پر رکھتے ہی پاؤں لڑکھڑانے لگے (منظورہ)؛ پہاڑ کی چڑھائی میں چند قدم پر دم پھول جاتا تو کسی پتھر پر بیٹھ کر وعظ شروع کر دیتے اور راہ حق میں مشقتیں اٹھانے کی فضیلتیں بیان کرتے؛ سانس درست ہو جاتا تو پھر چڑھائی شروع کر دیتے (منظورہ)۔

بالاکوٹ میں ایک مرتبہ نماز پڑھاتے ہوئے دو رکعتوں میں پوری سورۂ بنی اسرائیل پڑھی۔ سید جعفر علی نقوی لکھتے ہیں کہ اس نماز میں جو لذت حاصل ہوئی وہ عمر بھر کسی دوسری نماز میں کسی امام کے پیچھے حاصل نہ ہوئی (منظورہ)۔ سید صاحب سے اگرچہ انتہائی عقیدت تھی اور ان کا ادب بھی بہت کرتے تھے لیکن شرعی اور جماعتی معاملات میں اپنی رائے اس بے باکی سے ظاہر کرتے کہ خود سید صاحب نے ایک مرتبہ اعتراف کیا کہ امرِ حق کے اظہار میں ایسی بے باکی میں نے اپنے بھانجے سید احمد علی کے سوا کسی میں نہیں دیکھی (منظورہ)۔

کتابت کی مشق نہ تھی (منظورہ)۔ ایک مرتبہ دہلی کے مشہور خطاط میر پنجہ کش نے پوچھا کہ خوش خطی کیوں نہ سیکھی؟ فرمایا: اتنا ہی کافی ہے کہ لکھا ہوا سمجھ میں آ جائے، باقی فضول ہے (ارواح ثلاثہ)۔ صرف ایک بیٹا شاہ محمد عمر یادگار چھوڑا۔ اس کی عمر حالتِ جذب میں گزری اور ۱۲۶۸ھ / ۱۸۵۱ - ۱۸۵۲ء میں لاولد فوت ہوا۔ غرض شاہ اسمٰعیل اپنے کمالات کے باعث ربِّ

ذوالجلال کی قدرت کا ایک نمونہ تھی (آثار الصنادید)۔

تصانیف: سید صاحب سے وابستگی کے بعد شاہ اسمٰعیل کی زندگی اصلاح و ارشاد اور دعوت و انتظام جہاد کے لیے وقف ہو گئی اور تصنیف و تالیف کا موقع بہت کم ملا، تاہم بھی ان کی تصانیف مشہور علماء کے مقابلے میں باعتبار تعداد و اہمیت بطور خاص قابل قدر ہیں۔ ان کی سرسری کیفیت یہ ہے:

(۱) ردّ الاشراک (عربی): یہ شرک اور غیر مشروع مراسم کے رد میں آیات و احادیث کا مجموعہ ہے۔ اس کے دو باب ہیں۔ نواب صدیق حسن خان نے اسے ایک رتبہ لطف الثمر کے ساتھ شائع کیا تھا اور احادیث کی تخریج کر کے اس کا نام الادراک بتخریج احادیث ردّ الاشراک رکھا تھا۔ یہ رسالہ الگ بھی شائع ہو چکا ہے [نیز دیکھیے براکلمان، ۲: ۸۵۳ (اس میں محمد اسمٰعیل پڑھیں بجائے محمد بن اسمٰعیل اور محمد صدیق حسن خان پڑھیں بجائے محمد صدیق خان)]۔

(۲) تقویۃ الایمان (اردو): ان آیات و احادیث کے پہلے حصے کا تشریحی اردو ترجمہ ہے جو ردّ الاشراک میں جمع ہو چکی تھیں۔ یہ کتاب اب تک لاکھوں کی تعداد میں چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ اس کے ایڈیشنوں کا شمار نہیں ہو سکتا۔ راقم کے علم کے مطابق پہلی مرتبہ مطبع دارالاسلام، دہلی نے ۱۸۴۷ء میں شائع کی تھی۔ اس کا انگریزی ترجمہ مولوی شہامت علی نے غالباً ۱۸۵۲ء میں شائع کیا تھا۔ ردّ الاشراک کے دوسرے حصے کا تشریحی اردو ترجمہ مولوی محمد سلطان نے تذکیر الاخوان کے نام سے چھپایا تھا۔

(۳) منصب امامت (فارسی) [ناتمام]: مسئلۂ امامت کے متعلق جامع اور محققانہ رسالہ ہے، جو صرف ایک مرتبہ چھپا۔ اس کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

(۴) ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت و الضریح (فارسی) [ناتمام]: اسے مطبع فاروقی، دہلی نے ۱۲۹۷ھ میں مع ترجمۂ اردو شائع کیا تھا۔ بعض مشہور علماء کی رائے ہے کہ ردّ بدعات میں اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی۔ یہ کتاب دوبارہ ۱۳۵۹ھ میں کتب خانۂ شرفیہ، دہلی نے نئے اردو ترجمے کے ساتھ شائع کی۔

(۵) رسالۂ یک روزی (فارسی): تقویۃ الایمان پر مولانا فضل حق خیرآبادی نے چند اعتراضات کیے تھے۔ شاہ صاحب نے ایک مجلس میں ان کا جواب مرتب فرما دیا۔ ۵ ذوالحجۃ ۱۲۴۱ھ کو اس کی تصنیف ہوئی، جب شاہ صاحب ہجرت بہ غرض جہاد کے سلسلے میں شکارپور پہنچے ہوئے تھے۔ یہ رسالہ ایضاح الحق، طبع اوّل، کے ساتھ شائع ہوا تھا۔

(۶) رسالۂ اصول فقہ (عربی): در ذکر قیاس۔

(۷) تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں وہ احادیث جمع کر دی گئی ہیں جن سے رفع یدین کا اثبات ہوتا ہے۔ یہ کئی مرتبہ بین السطور اردو ترجمے کے ساتھ شائع ہو چکا ہے [اتحاف، ص ۲۴]۔

(۸) مفید الجواب در اثبات رفع الیدین: اس کا ذکر صرف اتحاف النبلاء [ص ۲۴] میں ہے۔ موضوع نام سے ظاہر ہے۔

(۹) عبقات (عربی): یہ حقائق تصوف میں ہے۔ صرف ایک مرتبہ چھپا، اب کمیاب ہے۔

(۱۰) صراط مستقیم (فارسی): اس کتاب کا مضمون سید احمد شہید کا ہے۔ صرف پہلا باب شاہ اسمٰعیل نے مرتب فرمایا [دیکھیے *JASB*]۔

(۱۱) رسالۂ منطق: اس کا ذکر سر سید احمد خان نے آثار الصنادید میں کیا ہے۔

(۱۲) مثنوی سلک نور (ناتمام): یہ چھپ

چکی ہے۔

علاوہ بریں شاہ صاحب کا ایک لمبا قصیدہ نعت میں اور ایک قصیدہ سیّد احمد شہید کی تعریف میں موجود ہے، جس کے متفرق اشعار بعض کتابوں میں چھپ چکے ہیں۔ خطبوں، تقریروں اور مناظروں کا حد و شمار نہیں۔ فضائلِ جہاد میں بعض خطبے نواب صدیق حسن خان نے ایک مجموعۂ خُطَب میں شائع کر دیے تھے۔ نواب مرحوم پر جب انگریزوں کا عتاب نازل ہوا تو یہ مجموعۂ خُطَب تلف کر دیا گیا۔ شاہ صاحب کے متعدّد مکاتیب بھی موجود ہیں۔ سیّد صاحب کے مکاتیب اور اعلام نامہ‌جات بھی شاہ صاحب ہی کے لکھوائے ہوئے ہیں اگرچہ ان کا مضمون سیّد صاحب بتا دیتے تھے۔

مآخذ: (۱) مرزا حیرت دہلوی: حیات طیّبہ (اردو)، دہلی ۱۸۹۵ء؛ (۲) سر سید احمد خان: آثار الصنادید (اردو)، طبع اوّل، دہلی؛ (۳) نواب صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء (فارسی)، کانپور ۱۲۸۸ھ، ص ۴۱۹ ببعد؛ (۴) وہی مصنف: اَبجد العلوم (عربی)، بھوپال ۱۲۹۵ھ؛ (۵) اَرواحِ ثلاثہ (اردو)، سہارنپور ۱۳۷۰ھ؛ (۶) محمد جعفر تھانیسری: تواریخ عجیبہ یا سوانح احمدی (اردو)، دہلی ۱۸۹۱ء، ساڈھورہ ۱۹۱۴ء؛ (۷) نواب وزیر الدولہ، والیِ ٹونک: وصایا الوزیر علی طریق البشیر و النذیر (فارسی)؛ (۸) سید محمد علی بریلوی (ہمشیرہ‌زادۂ سید احمد شہید): مخزنِ احمدی (فارسی)، طبع ۱۲۹۹ھ؛ (۹) جعفر علی نقوی: منظورة السعداء معروف بہ تاریخ احمدی (فارسی)، (خطی، در دانش‌گاہ پنجاب)؛ (۱۰) نواب وزیر الدولہ: وقائع احمدی (اردو)، خطی (نسخے رائے بریلی اور ٹونک میں اور نگارندۂ مقالہ کے پاس)؛ (۱۱) سید ابوالحسن علی ندوی: سیرت سید احمد شہید (اردو)، ج ۱، لکھنؤ ۱۹۳۹ء؛ (۱۲) W. W. Hunter: *The Indian Musalmans*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۱۳) رحیم بخش: حیات ولی، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) رحمٰن علی: تذکرۂ علمای ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء؛ ص ۱۷۹؛ (۱۵) محمد اسمٰعیل گودھروی: ولی اللہ (جامعۂ ملیّہ پریس، دہلی)؛ (۱۶) شاہ اسمٰعیل شہید (انگریزی و اردو) (مقالات دوم اسمٰعیل شہید، شائع کردہ قومی کتب‌خانہ، لاہور)۔

(غلام رسول مہر)

★ **اسمٰعیل عاصم افندی**: دیکھیے چلبی زادہ۔

★ **اسمعیلیة**: ایک شہر، جو نہر سویز کے تقریباً وسط میں واقع ہے۔ اسے ۱۸۶۳ء میں نہر کی کھدائی کے دوران میں بسایا گیا تھا اور اس کا نام خدیو اسمٰعیل کے نام پر [اسمٰعیلیة] رکھا گیا تھا۔ جب تک کھدائی کا کام جاری رہا اس شہر کی بڑی اہمیت رہی، لیکن نہر کی تکمیل کے بعد بہت جلد اس کا انحطاط شروع ہو گیا۔ اب چند برس سے قاھرة اور ڈاک کے جہازوں کے درمیان سلسلۂ حمل و نقل جاری ہونے سے یہاں پھر خوش‌حالی کے کچھ آثار نظر آنے لگے ہیں۔ اس شہر کو ریل کے ذریعے پورٹ سعید، قاھرہ اور سویز کے ساتھ ملا دیا گیا ہے اور یہاں اچھے ہوٹل اور حمّام وغیرہ موجود ہیں۔ شہر کے گرد کھیت اور باغات ہیں اور جنوب کی طرف جھیل تِمساح واقع ہے۔ [۱۹۳۷ء میں اس کی آبادی ۲۹۳۹۷ تھی۔]

مآخذ: محمد ابن الخانجی: منجم العمران فی المستدرک علی معجم البلدان، قاھرة ۱۳۲۵ھ، ۱: ۲۶۰ ببعد؛ (۲) Baedeker: *Egypt*، لنڈن ۱۸۹۸ء، ص ۱۶۸۔

(L. H. Weir)

★ **اسمعیلیه**: ایک شیعی فرقہ، جو اس نام سے اس لیے مشہور ہے کہ اس کے نزدیک امام جعفر الصادق[رضا] [رک بآں] کے بعد ان کے فرزند اکبر اسمعیل امام ہوئے نہ کہ امام موسیٰ کاظم، جیسا کہ امامیہ (قب اثنا عشری) کا عقیدہ ہے۔ گویا اسمٰعیل ساتویں امام ہیں اور اسی لیے اسمٰعیلیہ کو سبعیہ بھی کہا جاتا ہے۔ البتہ کتب تاریخ میں ان کا

ذکر بعض اور ناموں کے ماتحت بھی آیا ہے۔ ان میں قدیم‌ترین نام قرامطہ ہے، پھر دروزیہ اور باطنیہ کا مشہور ہوا۔ بحالت موجودہ وہ فارس میں مریدینِ آغا خان محلّاتی، وسط ایشیاء میں مُلّائی یا مولائی اور ہندوستان میں خوجے (نزاری) اور [داؤدی یا سلیمانی] بوھرے (مستعلیان) وغیرہ کہلاتے ہیں۔

۱۔ اسمٰعیلی تحریک کی تاریخ: یہ جو کہانیاں مشہور ہیں کہ اسمٰعیلی عقائد کلیۃً بزور عبداللہ بن میمون القدّاح کے اختراع کردہ ہیں، جس نے چالاکی سے یہ منصوبہ گھڑا تھا کہ اسلام کی جڑ کاٹ کر اس کی جگہ زردشتیوں کا بول بالا کیا جائے، تو یہ سب من گھڑت باتیں ہیں، جو عباسیوں کے دعوی خلافت کو درست ثابت کرنے کے لیے ان کے طرف‌داروں نے پھیلائیں۔ اصل میں یہ فرقہ اس گروہ سے تعلّق رکھتا تھا جس میں مسیحِ منتظر کی قائل سبھی برادریاں شامل تھیں اور یہ برادریاں دوسری صدی ہجری / آٹھویں میلادی کے وسط میں ہر جگہ موجود تھیں۔ اس فرقے نے حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ایک خاص فرد کو مہدیِ موعود قرار دیا اور یہ لوگ واقفہ کے نام سے مشہور ہوے، یعنی وہ جنھوں نے اماموں کے لگاتار سلسلے کو ایک خاص شخص تک پہنچا کر ٹھیرا دیا (وقف)۔ اسمٰعیلیوں کے ہاں اس سلسلے کے آخری امام محمّد ابن اسمٰعیل بن جعفر ہیں جو امام جعفرؒ کی وفات (تقریبًا ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) کے تھوڑے دن بعد غائب ہو گئے۔ کہا جاتا ہے کہ اسمٰعیل امام جعفر صادقؒ کی وفات سے پانچ سال پہلے ہی ۱۴۳ھ / ۷۶۰ - ۷۶۲ء میں مدینۂ منوّرہ میں وفات پا گئے تھے اور بقیع کے قبرستان میں دفن ہوے اور حضرت امام جعفر نے متعدد گواہوں کے ذریعے اس امر کی شہادت لے رکھی تھی کہ ان کے بیٹے کا انتقال ہو گیا ہے۔ اسمٰعیل کے حامیوں نے یہ ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کا دعوٰی تھا کہ امام جعفر کی وفات (تواح ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) سے پانچ سال بعد بھی اسمٰعیل زندہ تھے۔ ایک سو سال سے کچھ زیادہ مدّت تک یہ فرقہ جنوبی عراق، عرب، شام اور یمن میں پھیلتا رہا۔ اس کے بعد ۲۷۷ھ / ۸۹۹ء کے لگ بھگ اس نے اپنے قائد [احمد بن قرمط] کی نسبت سے قرامطہ کے نام سے شہرت حاصل کی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ۲۶۰ھ / ۸۷۴ء میں اثناعشری اماموں کا سلسلہ ٹوٹ گیا تو ۲۸۰ھ/۸۹۵ء [کذا؟ ۸۹۳ء] کے قریب اس فرقے کے عقائد میں ایک تبدیلی عمل میں آئی، جس کی رُو سے اس نے پھر امامت کے تسلسلِ دائمی کا اثناعشری عقیدہ اختیار کر کے یہ عقیدہ ترک کر دیا کہ محمّد بن اسمٰعیل امامِ غائب مہدیِ موعود ہو کر واپس آئیں گے۔ اس تبدیلی کی وجہ سے وہ قرامطہ سے، جنھوں نے اس کی شدّ و مدّ سے مخالفت کی، علیحدہ ہو گئے۔ اس نئے عقیدے کو فاطمیوں نے اختیار کیا اور اس کے حق میں ایک پرزور تحریک شروع کر دی۔ ۲۹۷ھ / ۹۰۹ء میں انھوں نے شمالی افریقہ میں اپنی خلافت کی بنیاد ڈال دی۔

بہر حال تیسری صدی ہجری / نویں صدی میلادی کے اواخر تک اسمٰعیلی فرقہ بخوبی منظم ہو چکا تھا۔ ایران، یمن اور شام میں اس کی جڑیں مضبوطی سے جم چکی تھیں اور شمالی افریقہ میں بھی سرعت کے ساتھ پھیلتا جا رہا تھا۔ المہدی اور دیگر فاطمی خلفاء سے سب واقف ہیں (دیکھیے اُن کے ناموں کے تحت اُن کی تاریخ)۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی میں اس عقیدے کی تبلیغ و اشاعت بڑے زور سے کی گئی اور پانچویں صدی کے وسط تک اسمٰعیلی بحر اوقیانوس سے لے کر عالمِ اسلام کے بعیدترین مشرقی علاقوں، یعنی

ماوراء النہر، بدخشان اور ہندوستان میں خوب مستحکم ہو چکے تھے۔ ایران میں انہیں بالخصوص استحکام حاصل تھا؛ چنانچہ صوبہ جات بحر خزر، آذربیجان، رَے، قُومِس، اصفہان، فارس، خوزستان، کرمان، خراسان (بشمولیت طُوس و مَرو)، قُہستان، بدخشان اور ماوراء النہر میں ان کے نشر و تبلیغ کے اہم مراکز موجود تھے۔ ایران ہی میں چوٹی کے اسمٰعیلی فلاسفہ پیدا ہوئے، جنہیں حقیقی معنوں میں ان کے اصول و عقائد باطنیہ (esoteric) کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے، جیسے ابوحاتم رازی [وفات چوتھی / دسویں کے وسط میں]، ابو یعقوب سجستانی (م بعد از ۳۸٦ھ / ۹۹٦ء)، حمید الدین کرمانی (توفی ۴۱۲ھ / ۱۰۲۱ء) اور المؤیّد الشیرازی (م ۴۷۰ھ / ۱۰۷۷ء)۔

اسمٰعیلی تحریک کو ایک خطرناک سیاسی تحریک قرار دے کر ہر جگہ مخالفت و استبداد کا نشانہ بنایا جاتا تھا، لیکن اس کے اس قدر محیّر العقول کامیابی کے بعد اتنی تیزی سے گر جانے کی وجہ یہ امر ہے۔ اس کے لیے جو بات سب سے زیادہ مضر ثابت ہوئی وہ اس کے سرداروں کے طبقے کا باہم اختلاف تھا، یہاں تک کہ خود اُن کے اماموں کے خاندان میں بھی نفاق پایا جاتا تھا۔ سب سے پہلا قابل ذکر نفاق، جس کی اہمیت فقط مقامی تھی، حاکمیہ، یعنی دُروز (Druzes) [رَكَ بآں] کا تھا، جن کا عقیدہ یہ ہے کہ الحاکم (۴۱۱ھ / ۱۰۲۰ء) کی وفات نہیں ہوئی؛ چنانچہ وہ اُس کی واپسی کی آس لگائے بیٹھے ہیں۔ اس کے بعد نزاریوں کا نفاق ہوا، جو ایک بڑی مصیبت ثابت ہوا۔ ۱۸ ذوالحجۃ ۴۸۷ھ / ۲۹ دسمبر ۱۰۹۴ء کو المستنصر [رَكَ بآں] کی وفات پر اس کا بڑا بیٹا نزار تختِ سلطنت سے محروم کر دیا گیا اور اس کی جگہ اس کا بھائی المستعلی [رَكَ بآں] سپہ سالارِ اعلٰی کی مدد سے اس پر قبضہ کر لیا تھا۔ مصر کے اسمٰعیلی حلقوں نے اس واقعے کی طرف سے بے توجہی برتی۔ نزار کو حریف کے مقابلے طرف دار نہ مل سکے۔ وہ گرفتار ہو گیا اور اس کے بھائی کے حکم سے اسے (اس کے بیٹے سمیت) قید خانے میں قتل کر دیا گیا۔ جب یہ خبر ایرانی بلاد میں پہنچی تو سارے مشرق میں اس کے خلاف سخت ناراضی اور بے چینی پھیلی اور یہ لوگ اسمٰعیلی جمہور (جماعت سے) علیحدہ ہو گئے اور اپنا تعلق فقط نزار کی اولاد کے ساتھ قائم رکھا۔

مصر کے فاطمی اماموں کا سلسلہ ختم ہونے پر مصر کے مستعلی اسمٰعیلیوں میں بھی اسی قسم کے تفرقے رونما ہوئے۔ الآمر کے قتل (۵۲۴ھ / ۱۱۳۰ء؛ اسمٰعیلی ماخذ کی رو سے ۵۲٦ھ / ۱۱۳۲ء) پر اس کا کمسن بچہ، الطّیب (جس کے وجود کے بارے میں مؤرخین نے کافی شک و شبہہ کا اظہار کیا ہے) کہیں چھپا دیا گیا۔ مصر کے چار آخری فاطمی خلفاء خود بھی اپنے آپ کو اماموں میں شمار نہ کرتے تھے اور خطبہ القائم کے نام سے، جو امام موعود تھا اور یوم آخر میں ظاہر ہوگا، پڑھا جاتا تھا۔ مستعلیوں کا، جو بنی فاطمہ کی روایات کے پیرو ہیں، اب تک یہ اعتقاد ہے کہ الطّیب کے جانشین امام اپنی زندگیاں کسی بہت ہی خفیہ مقام میں بسر کر رہے ہیں اور ''وقت آنے پر'' اپنے آپ کو ظاہر کر کے رہیں گے۔

مستعلیوں کا انتظامی مرکز یمن میں منتقل ہو گیا اور یہیں سے ان کی ساری جماعت میں اُن کے داعی مطلق ہدایات و احکام جاری کرتے تھے۔ مصر اور شمالی افریقہ سے اسمٰعیلی مذہب حیرت انگیز سُرعت کے ساتھ غائب ہوا۔ یمن میں بھی ۵۰۰ سال تک یہ بے حیثیت رہا؛ لیکن ہندوستان میں واقعات نے اور ہی رنگ اختیار کیا۔ یہاں کی

ابتدائی [اسمعیلی] نوآبادی آبادیوں / سترھویں صدی کے اوائل میں بہت وسیع ہو گئی تھی۔ اس کی اہمیت ابتدائی جماعت کے مقابلے میں کہیں زیادہ بڑھ چکی تھی، جس کی وجہ سے ضروری ہو گیا کہ داعیوں کی قیامگاہ ہندوستان میں منتقل کر دی جائے۔ اس تبدیلی کے ساتھ ایک نیا افتراق پیدا ہو گیا، جس کی بناء مذہبی پیشواؤں کی باہمی رقابت پر تھی۔ چھبیسویں داعی داؤد بن عجب شاہ کی وفات (۹۹۹ھ / ۱۵۹۱ء) کے بعد، جو احمدآباد میں واقع ہوئی، اکثریت (داؤدی) داؤد بن قطب شاہ کی تابع فرمان ہو گئی اور اسے اپنا ستائیسواں داعی تسلیم کر لیا؛ لیکن یمنی جماعت (سلیمانی) سلیمان بن حسن سے وابستہ ہو گئی (دونوں شاخوں کے داعیوں کے ناموں کے لیے دیکھیے آصف علی اصغر فیضی: *A Chronological List of the Imams and Da'is of the Musta'lian Ismailis*، در JBBRAS، ۱۹۳۴ء، ص ۴۵ تا ۶۵)۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے چھوٹے چھوٹے افتراقات ہوئے، لیکن ان کی کوئی اہمیت نہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ داؤدیوں اور سلیمانیوں میں حقیقی اصولی اختلاف کوئی نہیں۔

نزاری: اسمعیلی روایات کے مطابق، جن میں صداقت کا ایک معتدبہ عنصر موجود معلوم ہوتا ہے، نزار کا فرزند الہادی اپنے باپ کے ساتھ ہی قیدخانے میں قتل کر دیا گیا، لیکن اس کے شیرخوار بیٹے المہتدی کو وفادار خدام ایران میں بمقام الموت لے آئے اور وہاں اسے حسن بن صباح نے ایک بہت ہی خفیہ جگہ میں حفاظت کے ساتھ پرورش کیا۔ جب ۵۵۷ھ / ۱۱۶۲ء میں اس کی وفات ہو گئی تو اس کا فرزند القاہر باحکم اللہ حسن (نزاریوں کے روایتی نسب نامے میں، جو آج کل رائج ہے، اس کی جگہ دو اماموں کے نام دیے ہیں: قاہر اور حسن) علانیہ طور پر تخت‌نشین ہو گیا اور ۱۷ رمضان ۵۵۹ھ / ۸ اگست ۱۱۶۴ء کو اس نے قیامت کبری (قیامۃ القیامۃ) کے قائم ہو جانے کا اعلان کیا۔ اس نے اپنے متبعین پر باطنی عبادت فرض کی اور ان کی ظاہری اہمیت کو کم کر دیا، کیونکہ نجات یافتہ لوگوں کے لیے، جو روحانی جنت میں داخل ہو چکے ہیں، عبادت کی یہی شکل موزوں ہے۔ مؤمنوں کی یہی روحانی بہشتی حالت، از روئے گمانِ اغلب، اس نہایت مشہور اساطیری باغ کی اصل بنیاد ہے جسے جنت کے نمونے پر حسن بن صباح نے اپنے مریدوں کو فریب دینے کے لیے الموت کی بےآب و گیاہ چٹانوں پر بنایا تھا۔

الموت کے دیگر چار خداوندوں، یعنی علاء الدین (یا ضیاء الدین)، جلال الدین، علاء الدین ثانی اور رکن الدین خورشاہ کی تاریخ کسی حد تک معلوم ہے (اس کا بہترین خلاصہ E. G. Browne: *Literary History of Persia*، ۲: ۴۵۳ تا ۴۶۰ میں ملتا ہے)۔ شام میں نزاریوں کی کثیر تعداد موجود تھی اور انہوں نے اپنے ہوشیار قائد رشیدالدین سنان (۵۵۷ھ / ۱۱۶۲ء تا ۵۸۸ھ / ۱۱۹۲ء) کی سرکردگی میں صلاح الدین کی جانب سے صلیبی محاربین کے خلاف لڑائیوں میں خاصا حصہ لیا (قب Stan. Guyard: *Un Grand Maître des Assassins*، در JA، ۱۸۷۷ء، ص ۳۲۴ تا ۴۸۹)۔

رکن الدین خورشاہ کا بیٹا شمس الدین محمد ابھی بچہ ہی تھا کہ اسے بڑی احتیاط کے ساتھ چھپا دیا گیا۔ وہ اور اس کے جانشین یا تو مکمل طور پر مستور رہتے تھے اور یا پھر صوفی شیوخ کی صورت میں سامنے آتے تھے، جن کی اس زمانے میں بہت کثرت تھی۔ روایت کے مطابق ان میں سے کئی ایک بڑے بڑے عہدوں پر سرفراز ہوئے؛ انہیں صوبوں کی گورنری ملی اور ان کے اور صفوی بادشاہوں کے درمیان شادیاں ہوئیں، لیکن اب تک ان کے

بارے میں بہت کم تفصیلات اور تاریخیں معلوم ہو سکی ہیں۔

بعض ماخذ میں ذکر آیا ہے کہ شمس الدین کے بعد اس کے جانشین مؤمن شاہ اور اس کا بیٹا قاسم شاہ ہوے، لیکن سرکاری تذکرۂ انساب میں ان کا نام نہیں ملتا۔ ان کے علاوہ حسبِ ذیل اشخاص مسندنشین ہوے: قاسم شاہ دوم، اسلام شاہ اوّل، اسلام شاہ دوم، مستنصر باللہ دوم، عبدالسّلام، غریب میرزا (نیز المعروف بہ مستنصر باللہ سوم)، بوذر علی، مرادعلی (غالبًا دسویں / چودھویں صدی کے آخر میں)، ذوالفقارعلی (گیارھویں / سولھویں صدی کے آغاز میں)، نورالدّہر علی (تقریبًا ۱۰۵۶ھ / ۱۶۴۶ء)، خلیل اللہ اوّل، عطاء اللہ نزار (م ۱۱۳۴ھ / ۱۷۲۲ء)، سیّدعلی حسن بیگ (ابو الحسن علی)، جو نادر شاہ کا ہم عصر ہے) قاسم علی شاہ، سیّد حسن علی (= باقر علی) نے تیرھویں صدی ہجری کے اوائل / اٹھارھویں صدی میلادی کے اواخر میں وفات پائی؛ اس کا جانشین اس کا بیٹا خلیل اللہ دوم ہوا، جو ۱۲۳۲ھ / ۱۸۱۷ء میں مارا گیا۔ اس کے بیٹے حسن علی شاہ کی شادی فتح علی شاہ قاجار کی ایک بیٹی سے ہوئی اور وہ کرمان کا گورنر مقرّر ہوا، لیکن تھوڑے دن بعد درباری سازشوں کے باعث اُسے بھاگ کر ہندوستان آنا پڑا، جہاں ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۱ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کا جانشین علی شاہ ہوا، جس نے بمبئی میں سکونت اختیار کی اور ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۵ء میں وفات پا گیا۔ اس کے فرزند سلطان محمّد شاہ، آغا خان، کا ۱۹۵۷ء میں انتقال ہوا اور ان کا پوتا کریم خان [ابن شہزادہ علی خان] ان کا جانشین ہوا۔

ہندوستان کے نزاری یا خوجے [رکّ باں] تقریبًا آٹھویں / چودھویں صدی میں ہندو سے مسلمان ہوے۔ ان کی مذہبی کتابیں سندھی اور گجراتی میں ہیں۔ ان کی ہیئت ایرانیوں کے مقابلے میں کسی حد تک ہندوانی معیار پر پوری اترتی ہے اور ان کے ہاں بعض ہندوانہ مذہبی اور فلسفیانہ اصطلاحات بھی بحال رکھی گئی ہیں۔

۲۔ اسمٰعیلیوں کی موجودہ تقسیم: نزاری آج کل حسبِ ذیل علاقوں میں موجود ہیں: شام میں حما کے قریب؛ ایران میں خراسان اور کرمان کے صوبوں میں؛ افغانستان میں جلال آباد کے شمال اور بدخشان میں؛ روسی اور چینی ترکستان میں بالائی جیحون کے اضلاع اور یارقند وغیرہ میں؛ شمالی ہند میں چترال، گلگت، ہنزہ وغیرہ میں اور مغربی ہند [و پاکستان] میں سندھ، گجرات، بمبئی وغیرہ میں۔ ان کی نوآبادیاں پورے ہند [و پاکستان] اور مشرقی افریقہ میں پائی جاتی ہیں۔ نزاریوں کی مجموعی تعداد ۲۵۰۰۰۰ کے قریب ہوگی۔

بوہرے یا ہندوستان کے مستعلین زیادہ تر گجرات، وسط ہند اور بمبئی میں مقیم ہیں۔ ہندوستان کی آخری مردم شماری کی رو سے ان کی تعداد دو لاکھ بارہ ہزار ہے، مشرقی افریقہ میں ان کی بہت سی نوآبادیاں ہیں۔ ان میں سے سلیمانی صرف چند سو ہیں اور باقی سب کے سب داؤدی ہیں۔ یمن میں ابھی تک چند ہزار اسمٰعیلی موجود ہیں، جن میں اکثریت سلیمانیوں کی ہے۔

۳۔ عقائد: اسمٰعیلیوں کے عقائد کے بارے میں ہمیں اب تک جتنا علم حاصل ہو سکا ہے وہ ان معلومات پر مبنی ہے جو راسخ العقیدہ مؤرّخین اور ملحدانہ عقائد کے مصنّفین کی مختلف کتابوں سے ماخوذ ہیں، لیکن جب ان کا مقابلہ خود اسمٰعیلیوں کی لکھی ہوئی مستند تصنیفات سے کیا جاتا ہے تو ان کی قدر و قیمت بہت کم نظر آنے لگتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ارادۃً یا بلا ارادہ واقعات کو اتنا پیچیدہ اور مسخ کر دیا ہے اور انہیں اس قدر توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے

کہ صحیح اور غلط واقعات کو الگ الگ کرنے میں ایک مدت درکار ہوگی۔ سب سے بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ سرِ دست ان سے قطع نظر کرتے ہوئے محض ایسے اہم‌ترین امور کا ذکر کر دیا جائے جن کا پتا ان کی اصلی تصنیفات اور شیعی روایات سے چلتا ہے۔ یہ امر تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ سلسلۂ ائمہ کے علاوہ، جس کے بارے میں مختلف شیعی فرقوں نے مختلف راستے اختیار کیے، تمام شیعی متقدّمین ایک دوسرے سے بہت ہی کم اختلاف رکھتے ہیں (بلکہ سُنّی فرقوں سے بھی ان کا بہت زیادہ اختلاف نہیں ہے)۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ اسمٰعیلی نظامِ فقہ کی معیاری کتاب قاضی نعمان (م ۳۶۳ھ / ۹۷۴ء؛ رَکَ بآں) کی دعائم الاسلام اثناء عشریہ کی روایات سے اس قدر قریب ہے کہ ان کے بہت سے علمائے الٰہیات اسے اپنے فرقے کی کتاب سمجھتے ہیں۔

فاطمی اسمٰعیلیوں سے پہلے کی تصنیفات اس وقت بہت کم محفوظ رہ گئی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ قدیم‌ترین کتاب چوتھی / دسویں صدی کے آغاز میں تصنیف ہوئی تھی۔ یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ان کے ظاہری اور باطنی دونوں قسم کے عقائد کا ارتقاء اس وقت تک عمل میں آ چکا تھا اور وہ ان میں خاصا رواج پا چکے تھے۔ اسمٰعیلی عقائد کو عبداللہ بن میمون القداح کی بر بنائے خُبثِ باطن اختراع قرار دینے کی مشہور روایت بالکل بے بنیاد ہے۔ غالبا یہ بات زیادہ قرینِ صداقت ہوگی کہ یہ نظام آہستہ آہستہ اور خود بخود قائم ہوتا چلا گیا۔ اسمٰعیلی عقائد کے تطوّر کا دور، یعنی دوسری۔ تیسری صدی ہجری / آٹھویں۔ نویں صدی میلادی، وہی زمانہ تھا جب مسلمانوں کے فرقے بالخصوص شیعہ مذہب کے تعلیم‌یافتہ طبقے یونانی علم و فلسفہ میں ہر جگہ گہری دلچسپی کا اظہار کر رہے تھے۔ یاد ہوگا کہ یہی وہ زمانہ تھا جب مسلمانوں کے تمام علمی، فنّی اور فلسفیانہ نظام کے اصول کی بنیاد خلفائے بنی عباس کے زیرِ سرپرستی رکھی گئی، جنہوں نے یونان کی فاضلانہ تصانیف کے تراجم کی ہر طرح حوصلہ‌افزائی کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ ہی مدت بعد بعینہٖ ان عناصر کو جو اسمٰعیلیوں میں اپنا کام کر چکے تھے سلسلۂ تصوّف و الٰہیاتِ عالیہ سے متعلق انتہائی متدیّن افراد نے بھی اِس سرے سے اُس سرے تک قبول کر لیا۔ الحاد اور غیر اسلامی رجحانات رکھنے کے الزام میں اسمٰعیلیہ کی اتنی وسیع پیمانے پر جو بدنامی ہوئی اس کا سراغ دو مختلف امور میں مل سکتا ہے: اسمٰعیلی عہدِ بنی فاطمہ میں ثقافت کے اعلیٰ مراحل طے کر چکے تھے؛ دوسرے یہ کہ سیاسی تصادم اور رقابت کی وجہ سے ان کے عقائد کو اکثر ارادۃً توڑا مروڑا اور مسخ کر کے پیش کیا گیا، جیسا کہ ملحدین کے بارے میں لکھنے والوں کی تصنیفات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

باطن سے مراد کسی اسلامی حکم کے وہ اندرونی معنی ہیں جسے امام منکشف کرے۔ اس بات کی احتیاط ضروری ہے کہ کہیں ظاہر کے معنی 'کھلے ہوئے' اور باطن کے معنی 'چھپے ہوئے' کے نہ لیے جائیں۔ یہ دونوں الفاظ اسم عین ہیں، اسم صفت نہیں۔ ظاہر سے مراد 'لفظی ترجمہ' اور 'لفظی مطلب' لینا مناسب ہے اور باطن سے 'رموز و اشارات'، جو [امام کی] مستند تشریحات ہی سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ بہت سے باطنی تصورات اور نظریات خفیہ باتیں نہیں اور بہت سی معمولی باتوں (جیسے دعوت کے نظام کی تفصیلات، جماعتی تنظیم وغیرہ) کو نہایت خفیہ رکھا جاتا تھا۔

۴۔ باطنی نظریہ: اسمٰعیلیہ کے باطنی عقائد کو انتہائی ملحدانہ اور مخالفِ اسلام قرار دینے والی

مشہور عام روایت سے متأثر ظاہر ہوں جب اسمعیلیوں کی نہایت درجہ مخفی کتابوں کا مطالعہ کرتا ہے تو اسے بے حد مایوسی ہوتی ہے، مثلاً حمیدالدین کرمانی کی راحۃ العقل، المؤید شیرازی کی اسرار باطنیہ سے متعلق چند مجالس، ابراہیم الحامدی کی کنزالولد، علی بن محمّد بن الولید کی ذخیرہ، عمادالدین ادریس کی زہر المعانی وغیرہ۔ ان تصنیفات سے بالآخر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اعلٰی ترین باطنی عقائد کے بنیادی اصول وہی ہیں جو اسلام کے اساسی امور سمجھے جاتے ہیں، یعنی اللہ تعالٰی کی وحدانیت، محمّد صلی اللہ علیہ وسلّم کی رسالت اور قرآن مجید کے وحی الٰہی ہونے پر غیر متزلزل ایمان . . . .

اسمعیلیوں کے باطنی عقائد دو قسموں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں: ایک تاویل، جس سے مراد قصص قرآن اور صور عبادات (جنہیں تمام تر "حقائق غیبیہ" کے رموز کے طور پر لیا جاتا ہے) کے گہرے اندرونی معانی کا انکشاف ہے اور یہ فقط اماموں ہی کا حق ہے؛ دوسرے حقائق، جو یونانی علم و فلسفہ، علم النّجوم، علم الاسرار، علم السحر اور دیگر تصورات و اوہام کے باقیات کا معجون مرکب ہے؛ ہمیں بعض ایسے اسمٰعیلی مصنّفین کا سراغ ملتا ہے جو مسیحی مذہبی پیشواؤں کی تصنیفات سے واقف تھے۔ بہر حال یہ ملحوظ خاطر رہے کہ اس اصول میں کبھی تزلزل پیدا نہیں ہوتا تھا کہ "سادہ مذہبی بیان" کو ہمیشہ اور بہر صورت تھیوسوفی نظریات پر فوقیت دینا چاہیے۔ صرف فاطمی "کلاسیکی" ادب کے قدیم ترین دور میں کہیں کہیں تخلیقی مساعی اور ارتقاء کی علامات کا پتا چلتا ہے۔ پانچویں / گیارھویں صدی سے ان کی جگہ "معیّن" حقائق نے لے لی اور یہ تسلیم کر لیا گیا کہ یہ اتنے مکمل ہیں کہ ان کی مزید تکمیل نہیں ہو سکتی؛ البتہ ان کی صرف نقل ہی کی جا سکتی ہے۔ عامیانہ رنگ اختیار کرنے کا یہ رجحان روز بروز بڑھتا گیا کہ "ائمہ" کے اقوال طوطے کی طرح رٹے جانے لگے، جن کا مطلب اکثر و بیشتر غلط سمجھا جاتا ہے یا مسخ ہو جاتا ہے۔

نظام کا خاکہ: "حقائق" نے اس پر بڑی شدّت سے زور دیا ہے کہ عالم کبیر اور عالم صغیر میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس میں اسلامی توحید کو حدّ انتہا تک پہنچا دیا گیا ہے۔ اللہ تعالٰی (الغیب) میں کوئی ایسی صفت نہیں مانی گئی ہے جس کا تصوّر حواس کے ذریعے پیدا ہوتا ہے۔ جب مطلق نے اپنی مشیّت قبل از ازل سے منبعث سابق کو صادر کیا، جو عقل کلّ ہے یا وہ اصول جو ساری کائنات میں جاری و ساری، ہر شے کی صورت گر اور دنیا کا اوّلین ابتداء کنندہ (مُبادی) ہے۔ منبعث ثانی، جو منبعث اوّل سے ظاہر ہوتا ہے، باشعور زندگی بخش اصول ہے، جسے نفس الکلّ کہتے ہیں اور یہ اصل افلاطونی تثلیث کا تیسرا قنوم ہے۔ اس کے بعد ہمیں ایک نئی تبدیلی نظر آتی ہے جو بدیہی طور پر اس نظریے کو نظام بطلیموس سے مطابقت دینے کی کوشش کا نتیجہ ہے؛ چنانچہ اس سلسلے میں یہاں چند اور عقول داخل کی گئی ہیں۔ یہ مختلف کُروں، یا افلاک، یعنی فلک ثوابت، فلک منطقۃ البروج، فلک خمسہ سیارگان و شمس و قمر، کے "منطقی" محرّک اصول ہیں۔ مؤخر الذکر عقل، کہ کرۂ ارض کا انتظام اس کے ذمے ہے، العقل الفعّال ہے۔ یہی حقیقۃً خالق صور ہے اور اسے مبدئ ثانی کہا جاتا ہے۔ اس کی طرف وہ تمام افعال منتقل کر دیے جاتے ہیں جو نظام بطلیموس میں نفس الکلّ کو تفویض کیے ہوئے ہیں۔ مادّے کے طبقۂ زیریں پر کارفرما صور یا ہیولی (ὕλη)، جو عالمِ مرئی کی تخلیق کرتے ہیں،

انھیں کے مکمّل مثنٰی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ افلاطون کے نظریۂ اعیان ہی کی، جسے غلط طور پر سمجھا گیا ہے، ایک شکل ہے۔ یہاں گویا یہ مذہب اور فلسفے کے درمیان ایک رابطے کا کام دیتا ہے۔ انسانیت کا اگر کوئی مکمّل نمونہ، یعنی انسانِ کامل ہو سکتا ہے تو اس کا وجود یہیں، اسی عالم میں، ہونا چاہیے کیونکہ بصورتِ دیگر انسانیت کے وجود کا امکان پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس نمونے پر انسانِ کامل دنیا میں اس برگزیدہ انسان کے سوا اور کون ہو سکتا ہے جو اللہ کے آخری اور عظیم ترین رسول اور اس کے پیغمبر ہیں، یعنی محمّد مصطفٰی صلّی اللہ علیہ و سلّم۔ انسان چونکہ مخلوقات کا سرتاج ہے اور انسانِ کامل انسانیت کا، لہٰذا رسول کی وہی حیثیّت ہے جو عالمِ کائنات میں عقل الکلّ کی۔ اس کے بعد نفس الکل کا مُمثّل دنیا میں رسول کے سوا وصی (رسول کی وصیّت کو پورا کرنے والے)، یعنی علی مرتضٰیؓ کے، اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ ائمہ، جن کے ہاتھ میں مستقل طور پر دنیا کا انتظام ہے، عقلِ فعّال کے ممثّل ہیں۔ نفس چونکہ انسان کی ''صورۃ'' ہے، لہٰذا اس کا تعلّق عالمِ اعلٰی، یعنی روحانی دنیا سے ہے، لیکن وہ عالمِ کون و فساد میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ اگر وہ اپنے قریب ترین جوہرِ اعلٰی، یعنی امام، سے تعلّق قائم کر لے تو وہ بلند ہو کر اور اپنے مصدرِ اصلی کی طرف مراجعت کر کے نجاتِ اُخروی حاصل کر سکتا ہے۔ اس قربت کے حاصل کرنے کا ذریعہ العبادۃ العلمیۃ ہے، یعنی اس علم کی تحصیل جسے ائمہ نے دنیا میں ظاہر کیا اور ان کے حکم کی تعمیل۔ ''جو شخص امامِ وقت کو تسلیم کیے بغیر مر جائے تو وہ کافر کی موت مرے گا''۔

یہ نظام مستعلی روایات میں کالنّقش فی الحجر محفوظ ہے، لیکن نزاریوں نے اس میں کسی قدر ترمیم کر دی ہے۔ فاطمیین انتہاپسندانہ تصوّرات کی تائید نہیں کرتے تھے اور ان کی قدیم تصانیف میں امام کا تقریبًا وہی مرتبہ ہے جو خلیفہ کا ہوتا ہے۔ نزاریوں نے روحانی زندگی پر زور دیا، ظاہر کی اہمیّت گھٹا دی اور ''نورِ امامت'' کو اپنا برترین اصول قرار دیا۔ ان کے نزدیک ''نورِ امامت'' یا ''ہدایتِ خداوندی'' ایک ازلی امر ہے، جو عالمِ خلق سے پہلے ہی موجود ہو چکا تھا۔ دنیا کبھی بغیر امام کے نہیں رہی۔ اگر امام نہ ہو تو دنیا فورًا تباہ ہو جائے۔ امام مشیّتِ اوّلیہ کا مُمثّل ہے جسے امر (logos 'word')، کلمہ یا بزبانِ قرآن کُن کہا گیا ہے۔ یہ جوہر امام کی ذات میں موجود ہے، جو ویسے ایک فانی ہستی ہے۔ پھر یہ جوہر بذریعۂ نصّ باپ سے فقط بیٹے کو منتقل ہوتا ہے۔ اماموں میں کوئی بڑا چھوٹا نہیں ہوتا۔ یہ سب ایک ہیں اور ان کا جوہر ایک ہے۔ امام بروز نہیں ہوتا۔ اسمٰعیلیہ حلول یا تناسخ کے قائل نہیں ہیں۔ دَورِ محمّدی شروع ہونے کے بعد سب سے پہلے امام علیؓ تھے اور ان کی اولاد (ذُرّیّۃ) ان کی جانشین۔ حسنؓ، جنھیں مستعلین امام اوّل قرار دیتے ہیں، فہرست ائمہ سے خارج کر لیے گئے ہیں کیونکہ وہ محض اپنے بھائی کی جگہ عارضی طور پر کام کر رہے تھے۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم بدستور عقلِ کُلّ ہیں، لیکن نفسِ کُلّ کا ممثّل ''حُجّۃ'' کو قرار دیا گیا (جو عہدِ بنی فاطمۃ میں بارہ یا چوبیس داعیانِ مطلق میں سے ایک ہوتا تھا)۔ عمومًا حُجّۃ امام کا قریبی رشتہ‌دار ہوتا ہے حتّٰی کہ بعض اوقات وہ ایک عورت یا ایک بچہ بھی ہو سکتا ہے۔ حجۃ امام کے علم کا حامل ہوتا ہے، جس کی وہ مؤمنین کو تعلیم دیتا ہے۔

اسمٰعیلیہ کی اصلی تصنیفات یا روایات میں ویسے ''مراتبِ تعلیم و تربیت'' (degrees of initiations)

کا نمونہ سا نہیں تھا، جیسے ''فری میسنوں'' کے ہاں ملتے ہیں، جن میں ہر مرتبے کے رکن کا اپنا ایک مخصوص ''راز'' ہوتا ہے۔ نظام باطنیہ کے انکشاف کا انحصار ہر فرد کی تعلیمی سطح اور اس کے فہم و ذکا پر موقوف تھا۔ اعلی عہدہ داروں کے مراتب (''حدود الدین'') کا تعیّن سلسلے میں داخلے کے مطابق غالبًا قدیم ترین زمانے میں تھا جب کہ تعلیم فقط پیشوایانِ دین کے طبقے کے اندر محدود تھی۔ آگے چل کر ''حدود'' میں تغیّر و تبدّل کر دیا گیا تھا، یا یوں کہیے کہ اُن کی جگہ ایک اَور نظام قائم کر دیا گیا تھا۔ بنیادی مراتب حسب ذیل تھے: مستجیب (نو داخل)، ماذُون (تعلیم دینے کا مُجاز)، داعی (مبلّغ) اور حُجّة (''ایک خاص حلقے (جزیرہ) کا مامور'')۔ سات کے عدد کا شمار پراسرار اعداد میں ہوتا تھا: اماموں کے اَدوار سات تھے؛ سات سات ہزار سال کے بعد انبیاے عظام ؑ کی دُنیا میں بعثت (آدم، نوح، ابراہیم، موسی، عیسی اور محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم)، جن میں سے ہر ایک کے ساتھ اُن کا ایک وصی تھا؛ امام ''منتظر'' (''قائم'') ان میں ساتویں امام تھے وغیرہ وغیرہ۔

فقہ کے نظام میں، جس کی قاضی نعمان [رک بآن] نے بنیاد رکھی اور جو مستعلیوں کے ہاں محفوظ ہے، کبھی ترمیم و اصلاح نہیں ہوئی۔ مستعلیوں کی تقویم عام مسلمانوں سے مختلف ہے اور ایک یا دو دن اس سے آگے رہتی ہے اس لیے کہ قمری مہینوں کے آغاز کا حساب علم ہیئت کے اصول پر کیا گیا ہے اور یہ چاند دیکھنے پر موقوف نہیں ہے۔

مآخذ: اسمٰعیلیہ کے موضوع پر مشرقی اور مغربی مصنّفین کی لکھی ہوئی ان گنت کتابیں موجود ہیں، مگر چند مستثنیات سے قطع نظر یہ انبار بالکل بیکار ہے۔ یہ کتابیں مستند اسمٰعیلی تصانیف کے مطالعے پر نہیں بلکہ اسمٰعیلی تحریک کے مخالفوں کے پروپیگنڈے یا ان کے طبع زاد ''انکشافات'' اور بے خبر ''محققین'' کے نظریات پر مبنی ہیں۔ فی الوقت اس سلسلے میں مفیدترین کام کی صورت اصل اسمٰعیلی تصانیف کے ترجمے اور اُن کی ترتیب و طباعت کا اہتمام ہے؛ چنانچہ اس جانب ایک اہمّ قدم اس وقت اُٹھایا گیا جب ۱۹۴۶ء میں اسمٰعیلی سوسائٹی، بمبئی، قائم ہوئی۔ جہاں قبل ازیں محض درجن بھر مستند متون طبع کیے گئے تھے وہاں ۱۹۴۶ء سے لے کر اب تک ایک سو کے قریب متن چھپ چکے ہیں، جن میں سے بیس کتابیں خود مذکورۂ بالا سوسائٹی چھپوا چکی ہے۔ ان سارے متون اور تراجم کی مکمّل فہرست پیش کرنا طوالت سے خالی نہیں، لہٰذا یہاں صرف اہم ترین اصناف و عنوانات کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اسمٰعیلی سوسائٹی نے نزاریوں کی فارسی تصانیف پر خصوصی توجّہ دی۔ جامعۂ قاہرۃ کے محمد کامل حسین نے فاطمی عہد کے متون کا ایک سلسلہ چھپوایا ہے، جن کی کل تعداد گیارہ ہے۔ ان میں حمید الدین الکرمانی کی عظیم تصنیف راحة العقل بھی شامل ہے۔ پروفیسر H. Corbin نے ناصر خسرو اور بعض دیگر مصنّفین کے فارسی متون کے ترجمے و ترتیب کا اہتمام کیا۔ پروفیسر R. Strothmann نے فاطمی عہد کے بعد یمنی دبستان سے متعلّق متون کا ایک مفید سلسلہ طبع کیا۔ پروفیسر آصف علی اصغر فیضی نے [قاضی نعمان بن محمد کی] دعائم الاسلام (دو جلدوں میں) اور فقہ اسمٰعیلی کی بعض کتابیں طبع کیں [اور ڈاکٹر محمد وحید مرزا نے اسی مصنّف کی کتاب الاقتصار]۔ قاہرہ، دمشق، بغداد اور تہران کے عرب فضلاء نے اچھی خاصی تعداد عمدہ طبعات کی شائع کی اور بیروت میں گھٹیا طباعتوں کا ایک انبار شائع ہوا۔ پورے اسمٰعیلی ادب کی بابت مجمل معلومات کے لیے دیکھیے W. Ivanow: *A Guide to Ismaili Literature*، لنڈن ۱۹۳۳ء۔ اس کا جدید ایڈیشن جس میں بہت اضافہ کیا گیا ہے، بڑی تیزی سے تیار ہو رہا ہے۔

اسمٰعیلی فرقے کی بابت اصل مآخذ پر مبنی معلومات کا ایک جامع خلاصه پیش کرنے کی کوشش فقط W. Ivanow نے اپنی کتاب *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (بمبئی ۱۹۵۲ء) میں کی ہے۔ اسی کا ایک وسیع پیمانے پر اضافه کیا ہوا نسخه، جو اسی مصنّف نے تیار کیا ہے، زیر طبع ہے۔ اس کا نام *Introduction to the study of Ismailism* ہے۔

[نیز دیکھیے (۱) الفہرست، ۱: ۱۸۶ ببعد؛ (۲) الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۳) ابن حزم: الفصل، ۲: ۱۱۶؛ (۴) ابن الأثیر: الکامل، طبع تورنبرگ Tornberg، ۱۰: ۲۱۳ ببعد؛ (۵) ابن خلدون: مقدمه، طبع کاترمیر Quatremère، ۱: ۲۶۳ ببعد؛ (۶) وہی مصنّف: العبر، ۵: ۲۶؛ (۷) خواند امیر: حبیب السیر، ۲/ ۴: ۹۷ ببعد؛ (۸) منجّم باشی، ۲: ۳۶۸ ببعد؛ (۹) براؤن Edward G. Browne: *A Literary History of Persia*، ۱: ۳۹۱ ببعد و ۲: ۲۰۴ ببعد و اشاریه؛ (۱۰) وہ مآخذ جو مقالهٔ اسمٰعیلیه در آآ، لائڈن، طبع اوّل، میں ہیں]۔

(W. Ivanow [بعد نظر ثانی از مصنّف و اداره])

* **اِسْنا**: Esne (مصری: تِ-سْنِت Te-snet؛ قبطی: سْنه Sne؛ عربی: اسنا؛ یونانی: لاتوپولس Latopolis، لاتوس Latos مچھلی کی نسبت سے، جس کی وہاں پرستش ہوتی تھی)، صعید مصر کا ایک قصبه، جو دریاے نیل کے بائیں کنارے پر الاقصر (Luxor) اور اِدفو Edfu کے درمیان دونوں سے مساوی فاصلے پر [اور قدیم شہر تیبه (Thebes) کے شکسته آثار سے اکتالیس کیلو میٹر دور] واقع ہے۔ کچھ عرصے کے لیے یه ایک مدیریه کا صدر مقام رہا تھا اور اب قنا Kenē کی مدیریه کا مرکز ہے۔ اس کی آبادی [۱۹۲۷ء میں ۱،۰۲۲۰۰ تھی، آآ، عربی؛ از روے قاموس الاعلام: پوری مدیریه کی آبادی ۲۳۷۹۶۱ ہے]۔ یه قصبه خنوم Chnum دیوتا کے مندر کی وجه سے مشہور ہے، جو بطلیموسی زمانے سے چلا آتا ہے اور جس میں کئی رومی شہنشاہوں کو فراعنهٔ مصر کے لباس میں دکھایا گیا ہے۔ [یه مندر پہلے کوڑے کرکٹ کے ذخیرے میں دبا ہوا تھا اور محمّد علی پاشا کے حکم سے اسے پاک و صاف کیا گیا۔] اسلامی عہد میں اسنا ایک بارونق مضافاتی قصبه تھا۔ اِدفُوی کے بیان منقولهٔ المقریزی کی رُو سے یہاں دس ہزار مکانات تھے اور ہر سال چالیس ہزار اردب [ایک اردب = تقریباً ڈھائی پونڈ] کھجوریں اور چالیس ہزار اردب کشمش پیدا ہوتی تھی۔ [اسنا آج کل صعید مصر کا اهم ترین اور سب سے خوش نما شہر ہے، بازار قاعدے کے اور مکان خوب صورت ہیں۔ ملاءَه نام کی مشہور شالیں اور نیلے روغنی برتن وغیرہ بنتے ہیں۔ سوڈان اور نوبه سے ہاتھی دانت، اونٹ کا اون وغیرہ لانے والے قافلے یہیں سے گزرتے ہیں اور تجارت ترقی پر ہے]۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۹۵ ببعد؛ (۲) المقریزی: خِطَط، ۱: ۲۳۷؛ (۳) Amélineau: *Géographie de l'Egypte*، ص ۱۷۲؛ (۴) A. Boinet Bey: *Dictionnaire géographique de l'Egypte*، قاهرة ۱۸۹۹ء، ص ۱۸۳؛ (۵) سب سے زیاده مفصّل بیان، جس میں اقتصادی حالات کا بھی جائزه لیا گیا ہے، یه ہے: علی مبارک: الخطط الجدیدة، ۸: ۵۹؛ (۶) Baedeker: *Egypte*، طبع ششم [نیز دیکھیے (۷) قاموس الاعلام، بزیر ماده]۔

(H. Ritter ریٹر)

★ **اِسْناد**: (عربی)، یعنی محدّثین کا سلسلهٔ روایت؛ دیکھیے ماده ہای [اسماء الرجال، اصول حدیث، حدیث؛ یہودی روایت سے اس کے تعلّق کی بابت قب ہوروویتز J. Horovitz: *Alter und Ursprung des Isnād*، در *Der Islam*، ۸ (۱۹۱۷ء): ۳۹ تا ۴۷۔

اُسْوان: (اُسوان Assouan, Aswan)، مصر کے اسی نام کے صوبے کا پایۂ تخت، جو

[عرض البلد ۲۴° ۵' ۲۳" شمالی اور طول البلد ۳۲° ۵۸' مشرقی پر] بالائی قاہرہ سے (ریل کے ذریعے) ۵۵۲ میل کی دوری پر واقع ہے۔ یہ جدید نام قدیم قبطی لفظ سوان (= بازار، منڈی) سے ماخوذ ہے، اور اسے اس جگہ کو قدیم زمانے میں سودان اور حبش کے درمیان تجارت کا ایک اہم مرکز ہونے کی وجہ سے بڑی اہمیت حاصل ہوئی؛ یونانیوں نے اسے Syene کر لیا اور عربی میں یہ لفظ اسوان بن گیا، جو آج تک مستعمل ہے [بقول یاقوت بعض عربی کتابوں میں بھی یہ نام بغیر الف کے سوان لکھا گیا ہے، دیکھیے معجم البلدان، بذیلِ مادہ]۔ موجودہ نوآباد شہر دریاے نیل کے مشرقی ساحل پر آباد ہے، جہاں ایک وسیع پشتہ تعمیر کر دیا گیا ہے۔ یہ شہر جنوب کا وہ آخری مقام ہے جہاں دریاے نیل میں عام طور پر جہازرانی ہوتی ہے۔ اسوان سے ریل کی لائنیں جنوب میں چند میل اور آگے جاتی ہیں، جہاں ایک قصبہ الشلّال مصری ریلوے کا آخری سٹیشن ہے۔ صحرا کے خانہ بدوش اور وادی نیل کے فلّاحین اسوان پہنچ کر اپنا مال تجارت فروخت کرتے ہیں۔ اسوان کے معتدل موسم نے (جہاں بارش براے نام ہوتی ہے) اس مقام کو موسم سرما کی ایک اہم تفریح گاہ اور صحت بخش مقام بنا دیا ہے۔ کچھ سیاح یہاں اسوان کا عظیم الشّان بند دیکھنے آتے ہیں، جو یہاں سے تقریبًا چار میل جنوب میں واقع ہے اور کچھ ان قدیم مصری معبدوں کی زیارت کرنے آتے ہیں جو قریب ہی واقع ہیں۔ یہاں سے کچھ اور جنوب میں سرخ عمارتی پتھروں کی کانیں ہیں، جہاں سے قدیم مصری معمار اپنی عمارتوں اور مجسّمہ ساز اپنے مجسّموں کے لیے پتھر حاصل کرتے تھے۔ آج بھی اسوان بند کی تعمیر میں یہ چٹانیں استعمال کی جا رہی ہیں۔ قدیم معبدوں کے علاوہ دو چھوٹے لیکن نہایت خوبصورت معبد، جو بعصر کے اٹھارھویں شاہی خاندان نے استوار کیے تھے، ۱۸۲۰ء تک موجود تھے۔ دریاے نیل کے مغربی کنارے کی ڈھلوان چٹانوں کے سامنے پر فراعنہ کے چھٹے اور بارھویں شاہی خاندان کے بادشاہوں کے مقبرے ہیں، جو ۱۸۸۵ - ۱۸۸۶ء میں لارڈ گرنفل Grenfell نے برآمد کیے تھے۔ بعض قدیم مصری تحریریں جو دریافت ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی قبل مسیح کے یہودیوں کی کچھ نوآبادیات یہاں موجود تھیں اور ان کی ایک عبادت گاہ کا بھی پتا چلتا ہے، جس کی تعمیر ایرانیوں کے حملۂ مصر (۵۲۳ قبل مسیح) سے پہلے ہو چکی تھی۔ رومنوں کے عہد میں یہ شہر صحرائی قبائل کے حملوں کے خلاف ایک بیرونی چوکی کا کام دیتا تھا، جہاں وہ اپنی چھاؤنی سے شہر کی مدافعت کرتے تھے۔ عیسائیت کے ابتدائی زمانے میں اسوان قبطی عیسائیوں کا مرکز بن گیا تھا اور اس علاقے میں قبطی خانقاہوں کے کھنڈروں کے آثار پائے جاتے ہیں۔ اب بھی اس شہر میں قبطیوں کی خاصی تعداد موجود ہے۔ سولھویں صدی میں جب مصر ترکوں کے قبضۂ اقتدار میں آیا تو (سلطان) سلیم اوّل نے فوج کا ایک مضبوط محافظ دستہ اسوان میں متعیّن کر دیا [جو بوسنوی اور البانوی سپاہیوں پر مشتمل تھا]۔ اس شہر کے کچھ موجودہ لوگ انھیں فوجیوں کی نسل سے ہیں۔ اسوان مہدیِ سوڈان کی تحریک کا مرکز تھا اور انیسویں صدی کے نویں اور دسویں عشرے میں اس تحریک کی بدولت اسوان کی شہرت دور دور تک پہنچی۔ کچھ دنوں کے بعد یہ مصری اور برطانوی افواج کے زیرِ نگیں آیا اور مصر سے انگریزوں کے خروج تک یہ شہر حکومتِ برطانیہ کے ماتحت رہا۔

اسوان بند: مصر کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ زراعت ہے اور زراعت کے لیے وافر پانی کا

ذخیرہ ضروری ہے۔ وادیِ نیل میں زراعت بہت وسیع پیمانے پر ہو سکتی ہے، لیکن اس میں سب سے بڑی رکاوٹ پانی کی کمیابی ہے۔ مصر میں صدیوں سے معمول رہا ہے کہ نیل کی طغیانی کے زمانے میں سیلاب کا پانی نہروں اور تالابوں میں جمع کر لیتے تھے اور کاشت‌کار سال میں ایک بار اپنے کھیت اس پانی سے سیراب کر لیتے تھے، لیکن انیسویں صدی میں آبادی کی کثرت کے باعث دریاے نیل سے مزید پانی حاصل کرنا ضروری ہو گیا۔ محمّد علی خدیو، والیِ مصر (۱۸۰۵-۱۸۴۹ء)، کے عہد میں دریاے نیل پر کچھ بند تعمیر کیے گئے اور زراعتی نہروں کی وجہ سے مصر کی قابلِ کاشت زمین کو سال بھر سیراب ہونے کا موقع ملا۔ بعد میں حکومتِ برطانیہ کی نگرانی میں اس طریقۂ کار کی مزید توسیع ہوئی۔

ان تعمیرشدہ بندوں اور نہروں کی مدد سے زراعت میں کچھ سہولتیں ضرور میسر ہوئیں، لیکن مصر کے کاشت‌کاروں کے لیے وسیع پیمانے پر آب‌پاشی کا مسئلہ پھر بھی بدستور اپنی جگہ قائم رہا۔ اس مشکل کا حل انیسویں صدی کے آخر میں تلاش کیا گیا اور ۱۸۹۸ء میں اسوان کے مقام پر جو سوڈان کی سرحد سے کوئی ۲۰۰ میل شمال میں واقع ہے، ایک ایسے بند کی تعمیر شروع ہوئی جو دریاے نیل کے پانی کو قابو میں رکھے اور ضرورت کے وقت موسمِ گرما میں وہ ذخیرہ استعمال کیا جا سکے۔ بند کی تعمیر کا نقشہ سر ولیم ولکاکس Sir William Willcocks نے مرتب کیا تھا اور John Aird & Co. نے اس کی تعمیر کی ذمہ‌داری قبول کی۔ اس کی وسعت کوئی سوا میل اور بلندی ۷۶½ فٹ ہے۔ مصر کے لوگ اس بند کی تعمیر کے بعد سے دو بار اس کی بلندی میں اضافہ کر چکے ہیں۔ اس کی تعمیر سے وادیِ نیل میں ایک وسیع ذخیرۂ آب مہیا ہو گیا ہے، جس میں ۵۳۰۰ ملین ٹن (تقریباً دس لاکھ ملین گیلن) پانی کا ذخیرہ جمع ہو سکتا ہے۔ اس بند نے عہدِ وسطیٰ کے قدیم طریقۂ آب‌پاشی میں، جو مصر میں مروّج تھا، ایک بڑا انقلاب پیدا کر دیا اور اس سے مصر کی وسیع ریگستانی زمین، جس کا رقبہ چودہ لاکھ آٹھ ہزار ایکڑ ہے، آسانی سے سیراب ہو سکے گی اور بہت سی بنجر زمین قابلِ کاشت زمین میں تبدیل ہو سکے گی۔ بند کی تعمیر ۱۰ دسمبر ۱۹۰۲ء کو مکمّل ہوئی، اس پر ایک کروڑ انیس لاکھ ڈالر خرچ آیا۔ ۱۹۰۷ اور ۱۹۱۲ء کے درمیان انجینئروں نے بند کی دیوار کی بلندی اور موٹائی میں مزید اضافہ کیا؛ اس طرح پانی کے ذخیرے کی مقدار میں مزید ۱½ ارب مکعب میٹر کا اضافہ ہوا۔ ۱۹۳۳ء میں اس کی بلندی ۲۰ فٹ اور بڑھا دی گئی۔ دریاے نیل اس طرح بند سے اوپر ۲۰۰ میل لمبی ایک جھیل بن گیا، جس سے خشک سالی کے زمانے میں انجینئر ۵۰۰ ٹن پانی فی سکنڈ کے حساب سے چھوڑ کر خشک زمینوں کو سیراب کر سکتے ہیں۔ بند کی اصلاح و اضافہ پر مزید ساڑھے سات لاکھ ڈالر خرچ ہوئے۔ اندازہ کیا گیا تھا کہ ایک ارب مکعب میٹر پانی سے سوا دو لاکھ ایکڑ زمین کی کاشت کو موسمِ گرما میں پانی مل سکے گا اور حکومت کے خزانے کو پچیس لاکھ ڈالر کی مالیت کا فائدہ حاصل ہوگا۔

سدِّ عالی: لیکن کچھ ہی دنوں کے بعد اندازہ ہوا کہ مصر کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے لیے یہ ذخیرۂ آب بھی کافی نہیں۔ ملکِ حبش میں، جہاں سے وادیِ مصر کو پانی پہنچتا ہے، بارش کی مقدار مقرّر نہیں: کبھی بارش خوب ہوتی ہے کبھی کم۔ علاوہ ازیں سوڈان کی حکومت اسی زمانے میں خود ایک ذخیرۂ آب آٹھ لاکھ ایکڑ مزید زمین کی سیرابی کے لیے تعمیر کرنا چاہتی تھی۔ اگر یہ خیال عملی جامہ پہن لیتا تو دریاے نیل کے پانی کا خاصا حصّہ ہر سال سوڈان

میں رہ جاتا اور اسوان بند تک کبھی نہ پہنچ سکتا۔ مصری حکومت برابر اس مسئلے کے حل کی تلاش میں لگی رہی، آخرکار مصر میں مقیم ایک یونانی انجینئر کو ۱۹۴۷ء میں پہلی مرتبہ اسوان بند کے جنوب میں سات کلومیٹر کے فاصلے پر ایک ایسے بلند اور عظیم الشّان بند بنانے کا خیال پیدا ہوا جو مصنوعی جھیلوں میں دنیا کی سب سے بڑی جھیل ثابت ہوگی۔ اس بند کی تعمیر کا خاکہ مختلف ملکوں کے ماہرین کو دکھایا گیا۔ مغرب اور مشرق ہر جگہ اس منصوبے کی افادیت اور اس کی تعمیر کے بعد مصر کی آیندہ اہمیّت کا اندازہ لوگوں کو اچھی طرح ہوا۔ پہلے جمال عبدالناصر، صدرِ مصر، نے ماہرین کی رائے طلب کی اور برطانوی، فرانسیسی اور جرمن ماہرین نے مناسب مشورے دیے۔ ۱۹۵۴ء میں جب مغربی ممالک اس منصوبے میں دلچسپی لینے لگے تو عبدالناصر نے مالی امداد کا مسئلہ ان کے سامنے پیش کیا۔ یورپ کی مذکورۂ بالا تینوں حکومتیں اس منصوبے میں دلچسپی رکھتی تھیں اور مالی امداد کے لیے بھی تیار تھیں، لیکن اس میں بعض خطرات بھی تھے اور سیاسی الجھاؤ بھی۔ آخر ان حکومتوں نے حکومتِ امریکہ کو بھی شریک کرنے کی خواہش کی اور اب برطانیہ اور امریکہ میں اس معاملے پر خط و کتابت اور گفتگو شروع ہوئی۔ دسمبر ۱۹۵۵ء میں برطانیہ، امریکہ اور عالمی بنک نے مصر کے اس منصوبے کی مالی امداد منظور کی، جس میں دس بارہ سال بند کی تعمیر میں لگتے اور تقریباً ایک ارب تیس کروڑ ڈالر خرچ ہوتے؛ لیکن حالات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ ۱۹ جولائی ۱۹۵۶ء کو حکومتِ امریکہ نے حکومتِ مصر کو مطلع کیا کہ ’’ہائی ڈیم‘‘ کی مالی مدد بعض وجوہ سے موجودہ حالات میں ممکن نہیں: دوسرے ہی دن انگلستان نے امریکہ کی پیروی کی اور پھر ۲۳ جولائی کو عالمی بنک نے بھی اس منصوبے کی امداد سے ہاتھ روک لیا۔ امریکہ کے پانچ کروڑ ساٹھ لاکھ ڈالر کے ساتھ انگلستان سے ملنے والی ایک کروڑ چالیس لاکھ ڈالر اور عالمی بنک کی بیس کروڑ ڈالر کی رقمیں بھی شامل تھیں؛ گویا اس بند کی تعمیر کے لیے مجموعی طور پر سینتیس کروڑ ڈالر ملنے والے تھے؛ لیکن امریکہ کی دست کشی کی وجہ سے مصر دفعۃً ان ساری رقموں سے محروم ہو گیا۔ جمال عبدالناصر نے پھر بھی ہمّت نہ ہاری اور ۲۶ جولائی ۱۹۵۶ء کو انھوں نے نہر سویز کو قومی ملکیّت بنا دینے کا اعلان کیا اور اس پر قبضہ کر کے یہ ارادہ ظاہر کیا کہ اس کی آمدنی سے یہ نیا بند تعمیر کیا جائے گا۔ دو سال تک وہ مصر کے وسائل اور دوست ملکوں کی امداد کا جائزہ لیتے رہے۔ اکتوبر ۱۹۵۸ء میں فیلڈ مارشل عبدالحکیم عامر گفت و شنید کے لیے ماسکو گئے۔ ۲۳ اکتوبر کو قرض کی شرائط کی تفصیلات شائع ہوئیں اور ۲۸ اکتوبر کو روسی ماہرین کی ایک جماعت اس منصوبے کا تفصیلی جائزہ لینے کے لیے مصر پہنچی۔ ۲۷ دسمبر ۱۹۵۸ء کو مصر اور روس کے درمیان ایک رسمی معاہدہ ہوا اور اس پر دونوں حکومتوں کے نمایندوں کے دستخط ہوئے۔ اس معاہدے کے تحت حکومتِ روس چالیس کروڑ روبل (تین کروڑ بہتر لاکھ پچاس ہزار پونڈ) کی رقم بطور قرض السدّ العالی کی تعمیر کے لیے حکومتِ مصر کو فراہم کرے گی۔ روس سے دوسرے قرضے کی رقم شامل کر لی جائے تو یہ رقم ایک ارب تیس کروڑ روبل (گیارہ کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ) ہوتی ہے۔ یہ رقم بارہ مساوی قسطوں میں مصری پونڈ کی شکل میں حکومتِ مصر ادا کرے گی۔ اس کی پہلی قسط ۱۹۶۴ء میں ادا کی جائے گی۔ قرض کی رقم سے حکومتِ مصر تعمیر کے سلسلے کی ساری ضروریات خریدے گی۔ ضروری اشیاء مصر ہی میں خریدی جائیں گی۔ بند کی تعمیر کی پہلی منزل میں کام آنے والے ضروری سامان اور بھاری مشینیں اور انجینئر اور ماہرینِ فن خود حکومت

روس فراہم کرے گی۔ اس معاہدے کے مطابق ۱۹۵۹ء ہی میں دریاے نیل میں کرینا کی طغیانی کے فوراً بعد کام شروع ہونا طے ہوا تھا، لیکن بعض ناگزیر مجبوریوں کے سبب ۹ جنوری ۱۹۶۰ء سے پہلے کسی طرح کام کی ابتدا نہ ہو سکی۔ (روسی۔ مصری معاہدۂ اسوان کی دفعات اور تفصیلات کے لیے دیکھیے *MEA*، فروری ۱۹۵۹ء، ص ۷۸)۔

سدِّ عالی کی تعمیر کے بعد حسبِ ذیل فوائد حاصل ہونے کی توقع ہے۔ دس لاکھ فدان (فدان = ۱.۰۳۸ ایکڑ یا ۴۲۰۰ مربع میٹر) مزید کھیتوں کی آب پاشی ہو گی اور سات لاکھ فدان بنجر زمین کو قابلِ کاشت زمین میں اس طرح تبدیل کر دیا جائے گا کہ سال بھر اس میں زراعت ممکن ہو۔ اس طرح قابلِ زراعت زمینوں میں تقریباً پچیس فیصد کا اور مصر کی قومی آمدنی میں چھ کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ کا اضافہ ہو جائے گا۔ ساتھ ہی ساتھ مصر میں سال بھر ہر قسم کی کاشت کاری کے لیے آب پاشی کی بہم رسانی ہو گی اور سات لاکھ فدان زمین میں چاول کی کاشت ممکن ہو سکے گی، جس سے پانچ کروڑ ساٹھ لاکھ پونڈ سالانہ حکومتِ مصر کو حاصل ہو گا۔ اس کے علاوہ بند کی تعمیر سے سیلاب کی روک تھام اور جہازرانی کی ترقی ممکن ہو سکے گی، جس سے حکومت کو علی الترتیب ایک کروڑ اور پچاس لاکھ مصری پونڈ سالانہ کا فائدہ ہو سکے گا۔ جو بجلی اس بند سے حاصل ہو گی اس سے دس کروڑ مصری پونڈ نفع ہو گا۔ اس طرح ہر سال حکومت کے خزانے میں تئیس کروڑ چالیس لاکھ مصری پونڈ جمع ہوتا رہے گا۔ یہ فوائد تو مصر کو حاصل ہوں گے۔ جمہوریۂ سودان کو جو فائدے حاصل ہوں گے وہ ان کے علاوہ ہیں [اندازہ ہے کہ سودان کا زیرِ کاشت رقبہ کوئی دو سو گنا ہو جائے گا]۔ بند کی تعمیر کا کام سرکاری طور پر ۹ جنوری ۱۹۶۰ء کو شروع ہوا، اگرچہ اس سلسلے کے ابتدائی اور بنیادی کام کچھ پہلے ہی شروع ہو چکے تھے، جیسے کہ اسوان شہر کو زیرِ تعمیر بند سے ملانے والی سڑکوں کی تعمیر، عرب اور روسی انجینیروں کے لیے سکونتی مکانوں اور بارکوں کی تعمیر، بجلی کی فراہمی کی تدبیر اور ان کے علاوہ کچھ اور دوسرے کام۔ ۱۹۵۵ء کے ایک تخمینے کے مطابق بند کی تعمیر کی پہلی منزل ۱۹۶۴ء میں تمام ہونی تھی (الاہرام، ۲ جنوری ۱۹۶۲ء)، لیکن غیر ملکی ماہرین کو پہلے ہی اندازہ تھا کہ یہ مہم کچھ تاخیر کے بعد ہی سر ہو سکے گی۔ توقع ہے کہ پہلی منزل کی تکمیل کے بعد پانی کے خزانے میں جنوری ۱۹۶۵ء میں چار ارب، ۱۹۶۶ء میں چھے ارب اور ۱۹۶۷ء میں آٹھ ارب مکعب میٹر فاضل پانی جمع ہو سکے گا۔

اس بند کو، جسے مصری ''ہرمِ جدید'' کہتے ہیں، تینتیس ہزار مزدور اور انجینیر مل کر بنا رہے ہیں۔ یہ تین میل لمبا اور ساڑھے تین سو فٹ بلند ہوگا اور اندازہ ہے کہ اس کی تکمیل میں نو سال لگیں گے۔ مصریوں کا خیال ہے کہ اس کی تعمیر میں ہرمِ عظیم سے سترہ گنا زائد سامان لگے گا؛ دوسرے لفظوں میں سدِّ عالی کی تعمیر میں جس قدر سامان درکار ہوگا اس سے سترہ اہرامِ مصری تعمیر ہو سکتے تھے۔ سدِّ عالی کی تعمیر کے اخراجات کا موجودہ اندازہ اکیس کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ کیا گیا ہے۔ اس میں جو رقمیں آب پاشی کے منصوبوں، سڑکوں اور مکانات کی تعمیر اور دوسرے ضروری امور پر خرچ ہوں گی جمع کر لی جائیں تو زیرِ تعمیر بند پر مجموعی خرچ کی رقم اکتالیس کروڑ پچاس لاکھ مصری پونڈ ہو گی۔

غرض مصر کا یہ سدِّ عالی دنیا کے اہم ترین منصوبوں میں سے ایک ہے۔ اس کی تعمیر اگر جلد مکمّل ہو گئی تو جمال عبدالناصر کو زندگیِ جاوید بخشنے کے لیے ان کا یہی ایک کارنامہ کافی ہوگا۔

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: مُعجم البُلدان، بیروت ۱۹۵۵ء، ۱: ۱۹۱؛ [طبع وسٹنفلٹ، ۱: ۲۶۹-۲۷۰]؛ (۲) السّد العالی، نشریۃ وزارۃ الجمہوریۃ العربیۃ المتحدۃ، قاہرۃ ۱۹۶۳ء؛ (۳) The High Dam، نشریۃ محکمۃ اطلاعات، قاہرۃ ۱۹۶۴ء؛ (۴) Joechim Joesten: Nasser, The rise to power، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ (۵) Keith Wheelock: Nassar's New Eg، نیویارک ۱۹۶۰ء، ص ۱۷۳ تا ۲۰۵؛ (۶) Charless Issa: Egypt in Revolution، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۱۲۷، تا ۱۳۰؛ (۷) The Encyclopedia Ameri-، نیویارک ۱۹۵۵ء، ص ۳۸۴؛ (۸) Aswan an، در MEA (۱۹۶۰ء)، ۲: ۶۳ تا ۶۶؛ [(۹) ھ: قاموس الاعلام، بذیلِ مادّہ؛ (۱۰) Statesman's Yea، ۱۹۶۴-۱۹۶۵ء، بذیل مادّۃ UAR؛ (۱۱) Arab Affairs، مطبوعۃ مڈل ایسٹ ریسرچ سنٹر، ۰؛ (۱۲) ا آ، لائڈن، طبع اوّل].

(مختار الدین احمد)

الأَسْوَد بن کَعْب العَنْسی: بنو مذحج سے تھا ور یمن میں پہلی ''رِدّۃ'' کا راہنما۔ اس کا اصلی نام عیہلۃ یا عبہلۃ بتایا جاتا ہے؛ اس کے علاوہ ہ ذوالخِمار، یعنی نقاب‌پوش (یا ذوالحِمار، یعنی دھے والا) کے نام سے بھی معروف تھا۔ ۶۲۸ء میں سرو دوم پرویز (عربی: اَبَرْوِیز) کے قتل کے بعد (اور البا فتح مکہ، یعنی ۶۳۰ء سے پہلے نہیں) یمن کے رانیوں نے باذام [یا باذان] کی قیادت میں حضرتؐ سے اتّحاد قائم کر لیا، کیونکہ انہیں احساس ہو گیا تھا کہ اب وہ ایران سے مزید مدد حاصل نہیں کر سکتے۔ عربی مآخذ کا بیان ہے کہ ان ایرانیوں نے اسلام بھی قبول کر لیا تھا، لیکن بعض علمائے یورپ ان کے قبولِ اسلام کی تاریخ رِدّۃ (یا ''ترکِ دین'') کے بعد مقرر کرتے ہیں۔ ان کے قبولِ اسلام کی تاریخ خواہ کچھ بھی ہو مسلمانوں کے ساتھ اتّحاد قائم کر لینے کے معنی یہ تھے کہ الیمن کا وہ حصّہ جس پر ایرانی قابض تھے اسلام کے سیاسی نظام میں منسلک ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ باذام کی وفات کے بعد نبی [اکرمؐ] نے اس علاقے میں مدینے سے کچھ عُمّال بھیجنے کے علاوہ یہاں کے مختلف حِصّوں کے بعض مقامی راہنماؤں کو اپنا کارپرداز مقرر کیا۔ صَنْعاء کا نواحی علاقہ باذام کے بیٹے شَہْر کے زیر تصرّف رہا۔ اواخر ۱۰ھ/ مارچ ۶۳۲ء میں قبیلۂ مَذْحِج کے لوگوں نے الأَسود العنسی کی قیادت میں علم بغاوت بلند کر کے رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ و سلّم] کے دو عُمّال (خالد بن سعید اور عمرو بن حزم) کو نجران اور اس کے نواحی علاقے سے باہر نکال دیا، شَہْر کو شکست دے کر قتل کر دیا اور صنعاء پر قبضہ جما کر الیمن کے بیشتر حِصّے پر الأَسود کا اقتدار قائم کرا دیا۔ اس بغاوت میں قیس بن المَکْشوح المُرادی نے قبیلۂ مراد کی قیادت حاصل کرنے کے لیے اپنے حریف فَرْوۃ بن مُسَیْک کے مقابلے میں الأَسود کا ساتھ دیا۔ فَرْوہ رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ و سلّم] کی طرف سے قبیلۂ مذکور کا مسلّمہ سردار تھا۔ گویا الأسود کی تحریک ایرانیوں کے اقتدار کے خلاف ہونے کے بجائے اس نظام کے خلاف تھی جو رسول اللہؐ نے یمن میں قائم کیا تھا، کیونکہ بغاوت کے بعد بھی متعدّد ایرانی صنعاء میں اہمّ رتبوں پر فائز رہے۔ اس رِدّۃ کا مذہبی پہلو اتنا نمایاں نہیں جتنا کہ اَور مقامات پر ہوا، تاہم الأسود نے دعوی کر کے کہ وہ کاہن (غیب گو) ہے اور وہ جو کچھ کہتا ہے اللہ یا الرّحمٰن کی طرف سے کہتا ہے، نیز ہاتھ کی صفائی (شعبدہ بازی) کی بناء پر اپنا اثر و رسوخ بڑھا لیا۔ اس کا عقیدۂ توحید الوہیّت اسلام کے بجائے غالبًا عیسائیت یا الیمن کی یہودیت سے مأخوذ ہے۔ الأسود کی حکومت صرف ایک دو ماہ قائم رہی،

اس لیے کہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی موت وصالِ نبوی[۳۱]... سے پہلے واقع ہو گئی تھی، اسے اس کے رفقا میں سے بعض افراد، یعنی قیس بن المَکْشُوح اور ایرانی النسل الفَیروز (یا فَیْرُوز) الدیلمی اور داذُویہ نے شہر کی بیوہ کی مدد سے، جس کے ساتھ الأسود نے شادی کر لی تھی، موت کے گھاٹ اتار دیا . . . .

مآخذ: (۱) الطّبری، ۱: ۱۷۹۵ تا ۱۷۹۹، ۱۸۵۳ تا ۱۸۶۸؛ (۲) البلاذری: فتوح، ص ۱۰۵ تا ۱۰۷؛ (۳) وِلہاؤزن J. Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، برلن ۱۸۹۹ء، ۶: ۲۶ تا ۳۴؛ (۴) کائیتانی Caetani: *Annali*، ۱/۲: ۶۶۲ تا ۶۸۵؛ (۵) منٹگمری واٹ W. Montgomery Watt: *Muhammad at Medina*، اوکسفورڈ ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۸ تا ۱۳۰ وغیرہ؛ (۶) W. Hoenerbach: *Wattīma's Kitāb ar-Ridda*، Weisbaden ۱۹۵۱ء، ص ۱۷ ببعد، ۱۰۰ تا ۱۰۲، جس میں ابن حجر: الاصابة کے اقتباسات ان لوگوں کے بارے میں درج ہیں جنھوں نے الأسود کی مخالفت کی تھی۔

(منٹگمری واٹ W. MONTGOMERY WATT)

اَسْوَد بن یَعْفُر: (جسے یُعْفُر اور یَعْفِر بھی کہا جاتا ہے) بن عبدالأسود التمیمی، ابو الجراح، عہدِ قبل از اسلام کا ایک عرب شاعر، جو غالبًا چھٹی صدی میلادی کے آخر میں زندہ تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ قبائل کے درمیان گھومتا پھرتا اور لوگوں کی مدح یا ھجو میں اشعار کہا کرتا تھا۔ وہ کچھ عرصے تک النعمان بن المنذر کا مصاحب بھی رہا۔ بعض اوقات اسے بنو نَہْشَل کا الأعشٰی بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ اسے شب کوری تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے بڑی طویل عمر پائی، جس کے آخری ایام میں اس کی بصارت جاتی رہی تھی۔ اس کا جس قدر کلام ہم تک پہنچا ہے اس میں سب سے زیادہ مشہور ایک قصیدہ دالیہ ہے، جو اس نے غالبًا اپنی عمر کے آخری حصّے میں لکھا تھا؛ اس قصیدے میں زندگی کے عام آلام و مصائب کا ذکر کیا گیا ہے، مثلاً موت کی آمد کا خیال، شباب کی گریزپائی اور پیرانہ‌سالی کے عوارض وغیرہ۔

مآخذ: (۱) شیخو L. Cheikho نے شُعَراء النّصرانِیّة میں اس کا کلام جمع کر دیا ہے، ص ۳۷۵ تا ۳۸۵؛ (۲) مُفَضَّلِیات، ۱: ۳۳۵ تا ۳۵۷، ۸۳۶ تا ۸۳۹، میں اس کے دو قصیدے درج ہیں؛ (۳) ابن قُتَیْبَة: الشعر، ص ۱۳۳ ببعد؛ (۴) وہی مصنف: المعارف، قاہرة ۱۳۵۳ھ / ۱۹۳۴ء، ص ۲۸۲؛ (۵) الجمحی: طبقات، ص ۳۳ تا ۳۴؛ (۶) البُحْتُری: حَماسة، به امداد اشاریه؛ (۶) ابن دُرَید: الاشتقاق، ص ۱۳۹؛ (۷) الأغانی، ۱۱: ۱۳۳ تا ۱۳۹؛ (۸) البغدادی: خزانة، ۱: ۱۹۳ تا ۱۹۶؛ (۹) ابکاریوس: رَوضة، ص ۳۳ ببعد؛ (۱۰) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۲۸۔

(پلا CH. PELLAT)

اَسْہام: (ترکی: اِسْہام)، عربی لفظ سَہْم (ترکی: سہم) کی جمع، بمعنی حِصّہ۔ ترکی میں یہ لفظ خزانے سے جاری شدہ بعض دستاویزات، مثلاً تمسّکات، زرِ کاغذی اور سالیانوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ ھامر Hammer نے (*Leibrenten*) اسہام کو سالیانے قرار دیا ہے، اور ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۳ء کے عثمانی میزانیے میں بھی، جہاں انھیں rentes viagères (سالیانہ تا حینِ حیات) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ تشریح پورے طور پر درست نہیں، کیونکہ اگرچہ قابض کی وفات کے بعد اسہام مملکت کی طرف منتقل ہو جاتے تھے پھر بھی ان کی فروخت کی اجازت تھی اور مملکت ایسے ہر انتقال پر ایک سال کی آمدنی بطور محصول لے لیتی تھی۔ مصطفٰی نوری پاشا کے بیان کے مطابق اسہام کا اجراء پہلی بار مصطفٰی ثالث کے اوائل عہد میں ہوا تھا۔ اس وقت استانبول کی گمرک اور دیگر محاصل کی آمدنی پر زرِ کاغذی مملکت کو قرضہ دینے

والوں اور دوسرے درخواست گزاروں کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ اس کی سالانہ منافع پانچ فی صد تھا۔ عبدالرحمٰن وفیق نے لکھا ہے کہ اس آمد کا زیادہ تر حصّہ اس جنگ میں صرف ہوا تھا جو ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء سے روس کے ساتھ شروع ہوئی تھی۔ اس کے بیان کے مطابق اسہام کا کاروبار پہلے ایک ''مقاطعہ جی'' کے سپرد تھا اور آگے چل کر ایک ''محاسبہ'' کو منتقل کر دیا گیا۔ استانبول کے محافظ خانوں میں ''اسہام محاسبہ سی قلمی'' کی یادداشتیں ۱۱۸۹ھ/ ۱۷۷۵ء سے شروع ہو کر ۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۴ء پر جا کر ختم ہوتی ہیں۔ جودت کا قول ہے کہ اسہام پہلے پہل افسر مالیات یکی حسن آفندی نے جاری کیے تھے، جو پہلے ۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء میں باش دفتردار مقرر ہوا تھا۔ قبل ازیں وہ دفتر امینی بھی رہ چکا تھا۔ صوبے کے محاصل کی ضمانت پر اسہام کے اجراء کی یادداشت ۱۰۹۸ھ/ ۱۶۸۳ء تا ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء میں درج ہے۔ اسہام کے اجراء کا طریقہ بعد کے سلاطین نے بھی جاری رکھا۔ محمود ثانی نے اسہام سے ان تیمارداروں کو معاوضہ دینے کا کام لیا جو ۱۸۳۱ء کی اصلاحات اراضی کے باعث اپنی مقبوضہ زمین سے محروم ہو گئے تھے۔

یورپی طرز کے باقاعدہ تمسّک کا اجراء ۱۲۵۶ھ / ۱۸۴۰ء سے شروع ہوا، جب حامل کو وصول شدنی تمسّکات خزانہ جاری ہوئے۔ ان کی شرح سود بہت زیادہ رکھی گئی تھی۔ یہ تمسّکات، جو بنک نوٹوں کی طرح رائج ہوئے، قائمۂ اسہام اور قائمۂ معتبرۂ نقدیہ کے نام سے موسوم کیے گئے (دیکھیے مادۂ قائمہ).

۱۸۶۳ء کی اصلاحات تنظیمات [رک بآں] کے دوران میں پرانا اسہام محاسبہ سی قلمی موقوف کر دیا گیا، لیکن دریں اثناء یعنی ۱۲۷۳ھ / ۱۸۵۷ء میں، ایک نیا داخلی قرضہ جاری کیا گیا، جس کا نام اسہام ممتازہ رکھا گیا۔ اس کے بعد مزید قرضوں، یعنی اسہام جدیدہ، اسہام عزیزیہ، اسہام عادیہ، وغیرہ کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔ انیسویں صدی کے وسط کے ان قرضوں کا ذکر مجموعی طور پر کبھی کبھی اسہام عثمانیہ کے نام سے آتا ہے.

مآخذ: (۱) مصطفٰی نوری پاشا: نتائج الوقوعات، ۳: ۱۱۲ تا ۱۱۵؛ (۲) تاریخ لطفی، ۶: ۱۲۷؛ (۳) تاریخ جودت، ۳ (۱۳۰۹ھ): ۱۰۱ تا ۱۰۲، ۱۳۸، تا ۱۳۹، ۲۶۹؛ (۴) Charles White: *Three Years in Constantinople*، لندن ۱۸۴۵ء، ۲: ۷۱ ببعد؛ (۵) Ubicini: *Letters sur la Turquie*، مکتوب ۱۳؛ (۶) Hammer: *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ویانا ۲: ۱۶۰؛ (۷) [F.A.] Belin: *Essais sur l'histoire economique de la Turquie* (منقول از *JA*)، پیرس ۱۸۶۵ء، ص ۲۴۵، ۲۹۲، ۲۶۵، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۰۱ تا ۳۰۲؛ (۸) A. Du Velay: *Essai sur l'histoire financière de la Turquie*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۱۲۲ ببعد، ۱۵۳ ببعد، ۲۶۹ ببعد؛ (۹) C. Morawitz: *Les Finances de la Turquie*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۱۶ ببعد، ۲۰ ببعد؛ (۱۰) A. Heidborn: *Les Finances ottomanes*، ویانا - لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) محمّد زکی پکلین (Pakalîn): عثمانلی تاریخ دیملری و ترملری سوزلگی (*Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlügü*)، ۱ (استانبول ۱۹۴۶ء): ۵۵۲؛ (۱۲) عبدالرحمٰن وفیق: تکالیف قواعدی، استانبول ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۰۳ تا ۱۰۶، ۳۰۳، ۳۳۹.

(B. Lewis لیوس)

* **اَسیر**: فصیحی ہروی کے شاگرد اور فارسی شاعر میرزا جلال الدین محمّد بن میرزا مؤمن کا تخلص؛ جاے پیدایش: اصفہان؛ تاریخ وفات: غالباً ۱۰۴۹ھ/ ۱۶۳۹ - ۱۶۴۰ء، اگرچہ بعض مآخذ میں بعد کی تاریخیں بتائی گئی ہیں۔ اپنے دوسرے

معاصرین کے برعکس اس نے ترکِ وطن کر کے مغلیہ دربار سے وابستگی اختیار نہیں کی، بلکہ شاہ عباس اوّل کا بےتکلف ندیم اور قریبی عزیز (ایک روایت کے مطابق داماد) ہو گیا۔ اس کی تخلیقِ شعری بیشتر شراب‌نوشی کی مرہونِ منت ہے اور اسی کی کثرت اس کی موت کا سبب بنی۔ اس کا دیوان، جو قصیدوں، مثنویوں، ترجیع بندوں اور غزلوں پر مشتمل ہے، ۱۸۸۰ء میں لکھنؤ میں طبع ہوا۔

مآخذ: (۱) Rieu کی فہرستِ مخطوطات (برٹش میوزیم)، ۲ : ۶۸۱؛ (۲) Pertsch کی فہرست (برلن)، عدد ۹۳۸؛ (۳) قصص الخاقانی، ورق ۱۹۳ ب؛ (۴) Ethé، در *Gr. I. Ph.*، ۲ : ۲۱۱۔

(R. M. SAVORY سیوری)

اسیر گڑھ: ایک قلعہ، جو مدھیا پردیش [بھارت] کے ضلع نمار کی تحصیل برہان پور میں ۲۱ درجہ ۲۸ دقیقہ شمالی، ۷۶ درجہ ۱۸ دقیقہ مشرقی پسر واقع ہے۔ اسیر گڑھ سطح سمندر سے تقریباً ۲۲۰۰ فٹ بلند ہے۔ قلعے کی کرسی ۸۵۰ فٹ اونچی ہے۔ دریاے نربدا اور دریاے تاپتی کے درمیان کوہ ست پڑا کے سلسلے میں سے ہوتی ہوئی جو واحد سڑک شمالی مغربی ہند سے دکن کی سمت جاتی ہے اس پر یہ قلعہ مشرف ہے۔

اغلباً یہ شہر نہایت قدیم ہے (دیکھیے H. Cousens: *Lists of Antiquarian Remains in the Central Provinces and Berar*، در *Arch. Sur. India*، ۱۸۹۷ء، ص ۹۳؛ کننگھم A. Cunningham: *Report on a Tour in the Central Provinces*، کلکتہ ۱۸۷۹ء، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ *Gazetteer* (خاندیش)، بمبئی ۱۸۸۰ء، ص ۵۵۷-۵۵۸)۔ اسیر گڑھ تیسری صدی ہجری/نویں صدی میلادی کے بعد سے یقیناً چوہان راجپوتوں کی ٹک Tak شاخ کا بہت بڑا گڑھ بن چکا تھا۔ ۶۹۵ھ/۱۲۹۵-۱۲۹۶ء کے موسمِ سرما میں علاءالدین خلجی نے، جو اس وقت کڑہ کا مقطع (چھوٹا سا جاگیردار) تھا، دکن پر اپنے دھاوے سے واپس آتے ہوئے اس پر حملہ کیا (دیکھیے Tod: *Annals and Antiquities of Rajasthan*، طبع کروک Crooke، ۱۹۲۰ء، ۳ : ۱۴۶۳ و ۱۴۶۷، جس میں [حملے کی] تاریخ سمت ۱۳۵۱ درج ہے)؛ لیکن اسلامی افواج نے اس پر ۸۰۲ھ/۱۴۰۰ء تک مستقل طور پر قبضہ نہیں کیا۔ اس سال ملک ناصر خان فاروقی نے اسے فتح کیا اور یہ مزعومہ طور پر خاندیش کے سلاطین فاروقی کا ایک ناقابلِ تسخیر قلعہ بن گیا (دیکھیے فرشتہ، متن، طبع Briggs، ۲ : ۵۴۴؛ آئین اکبری، متن، طبع Blochmann، ۱ : ۴۷۵؛ *Bombay Gazetteer*، محلِ مذکور)۔

اسیر گڑھ کی تسخیر اکبر کے ہاتھوں ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰-۱۶۰۱ء میں ہوئی اور یہ داندیش کے سرحدی صوبے کے مرزبان کا صدر مقام قرار پایا (اکبر کی فتح کے بارے میں دیکھیے سمتھ Vincent Smith: *Akbar the Great Mogul*، حصۂ مذکور، مطبوعہ ۱۹۰۲ء، ص ۲۷۲ تا ۲۸۶)۔

۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء میں شاہ جہان نے جہان گیر کے خلاف اپنے اقدام کے دوران میں اسیر گڑھ میں پناہ لی اور آگے چل کر حدود ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۰-۱۶۵۱ء میں وہاں ایک مسجد تعمیر کروائی۔ ۱۱۳۲ھ/۱۷۲۰ء میں یہاں مالوے کے صوبے دار نظام الملک کا قبضہ ہو گیا اور جب ۱۱۷۳ھ/۱۷۶۰ء میں مرہٹہ پیشوا باجی راؤ نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ پوری طرح مغلوں کے ہاتھ سے نکل گیا۔ برطانوی حکومت نے اسیر گڑھ کو پہلی مرتبہ ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں فتح کیا اور بالآخر ۱۲۳۴ھ/۱۸۱۹ء میں اس پر مستقلاً قابض ہو گئے۔

مآخذ: دیکھیے متن؛ نیز (۱) *Gazetteer of the Central Provinces*، طبع گرانٹ C. Grant، ناگپور

۱۸۷۰ء؛ (۲) *Imperial Gazetteer*، ج ۱۶، اوکسفورڈ ۱۹۰۸ء؛ (۳) *Arch. Sur. India Report*، ۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ء۔

(P. Hardy ہارڈی)

* **اَسْیُوط**: آبادی اور گھما گھمی کے اعتبار سے اسیوط بالائی مصر کا سب سے بڑا شہر ہے اور دریاے نیل کے مغربی ساحل پر ۲۷ درجہ ۱۱ دقیقہ عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔ چونکہ یہ شہر وادی نیل کے انتہائی زرخیز اور محفوظ علاقے میں آباد اور صحراے اعظم کی طرف سے آنے والی شاہراہوں کا قدرتی مقام اتصال و اختتام ہے، اس لیے زمانۂ قدیم میں اسے (Syowt، یونانی: Lykopolis) بڑی اہمیت حاصل تھی اور یہ ایک صوبے (Nomos) کا صدر مقام تھا۔ اسلامی عہد میں یہ شہر ایک کُورہ (موجودہ مرکز، یعنی ضلع) کا صدر مقام رہا اور جب صوبوں کی تقسیم باضابطہ طور پر عمل میں آئی تو وہ ایک صوبے (عَمَل، موجودہ مُدیریّہ) کا صدر مقام بن گیا۔

اَسیُوط عام بول چال کا لفظ ہے، جس کا صحیح ادبی تلفظ اُسیُوط ہے۔ یہ دونوں الفاظ قبطی لفظ سِیُوط (Siout) کا معرّب ہیں اور ازمنۂ وسطٰی کے کاغذات اراضی میں سُیُوط اور سِیُوط کی شکل میں ملتے ہیں؛ لیکن القلقشندی (م ۸۲۱ھ/ ۱۴۱۸ء) کے وقت تک اس کا عام تلفظ اَسیُوط ہو چکا تھا۔

اَسیُوط کی تاریخ بیان نہیں کی جا سکتی کیونکہ مؤرخین کے یہاں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ صرف مملوکوں کے عہد کے آخری ایّام میں علی بے کے زیر حکومت اس شہر نے تاریخی اعتبار سے کچھ نام پایا، یعنی جب ۱۱۸۳ھ/ ۱۷۶۹ - ۱۷۷۰ء میں یہ ایک بغاوت کا مرکز بنا۔ جغرافیانویسوں اور سیاحوں کے بیانات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ پورے اسلامی عہد میں یہ شہر خوش‌حال اور فارغ البال رہا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں، بالخصوص اس وقت سے کہ جب ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء میں اسے ریلوے کے ذریعے قاہرۃ سے ملا دیا گیا، اس شہر نے بہت اہمیت حاصل کر لی۔ اس کی آبادی ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء میں اٹھائیس ہزار تھی جو پہلی جنگ عظیم سے قبل بیالیس ہزار تک پہنچ گئی اور آج کل ایک لاکھ بیس ہزار ہے۔

ازمنۂ وسطٰی میں اسیوط اپنی زرعی پیداوار، صنعت و حرفت اور تجارت کے لیے مشہور تھا۔ اناج اور کھجور کے علاوہ یہاں غیرمعمولی جسامت کا بِہی (quince) بھی ہوتا تھا۔ یہاں کی اہمّ صنعتیں اون، روئی اور کتان کی بنی ہوئی چیزیں تھیں۔ قریب کے نخلستانوں سے پھٹکری اور نیل آسانی سے دست‌یاب ہو جاتے تھے، اس لیے رنگائی کا کام بھی یہاں وسیع پیمانے پر ہوتا تھا، مثلاً دارفور بھیجنے کے لیے جو مال یہاں تیار کیا جاتا تھا اس کی رنگائی بھی یہیں ہوتی تھی۔ اس کی مخصوص سوغات ایک تو کتان کا عمدہ مال تھا، جسے اس کی پیداوار کے اہمّ مرکز بالائی مصر کے ایک شہر دَبِیق کے نام پر دبیقی کہا جاتا تھا اور دوسرے عمدہ اونی مال اور قدیم ارمنی دست‌کاری کے طرز کے قالین۔ آج کل بھی اَسیُوط میں سیاہ اور سفید رنگ کی جالی دار ریشمی شالیں تیار کی جاتی ہیں، جن پر چاندی کے سلمے ستارے کا کام ہوتا ہے۔ یورپ میں ان کی بہت مانگ ہے۔ یہ اس صنعت کی بچی کھچی یادگار ہے جس کا کسی زمانے میں سارے مشرق میں شہرہ تھا۔ مزید برآن اسیُوط افیون کی پیدوار اور قدیم نمونوں کے اعلٰی قسم کے مٹی کے برتن بنانے کے لیے بھی بہت مشہور تھا۔ یہ برتن سیاہ و سرخ اسیوطی برتن کہلاتے ہیں اور اب بھی ان کی بڑی مانگ ہے۔

ان جملہ اشیاء کی تجارت مصر اور دوسرے ملکوں میں بڑے زوروں پر تھی؛ سوڈان کے ساتھ براہِ راست تجارت بالخصوص مشہور ہے۔ دارفور

کا سالانہ تجارتی قافلہ (جو پندرہ سو اونٹوں پر مشتمل ہوتا تھا) غلام، ہاتھی دانت، شتر مرغ کے پر اور سوڈان کی دوسری پیداوار لے کر آتا تھا اور ان چیزوں کے مبادلے میں مصری صنعت و حرفت کی اشیاء، خصوصاً پارچات لے جاتا تھا ۔ نپولین کی مہم کے دوران میں جو اہلِ علم آئے انھوں نے اس تجارت کے متعلق، جس پر اب زوال آ چکا ہے، بڑی احتیاط سے تحقیق کی تھی۔

مصر کے دوسرے صنعتی شہروں کی طرح اَسْیُوط میں بھی عیسائی بکثرت آباد ہیں ۔ ایک بیان کے مطابق اس شہر میں ساٹھ اور دوسرے کے مطابق بہتّر بڑے اور چھوٹے گرجے اور کلیسا موجود ہیں۔ اس شہر میں یہودی بالکل نہیں ہیں اور یہ بات خاص طور سے بیان کی جاتی ہے۔

کاروان سرائیں، بازار، حمّام (ان میں سے ایک حمام بہت قدیم اور مشہور ہے)، مسجدیں اور دیگر عوامی عمارتیں آج بھی پہلے کی طرح اس شہر کے لیے باعثِ زینت ہیں ۔ ایک مسجد میں ایک منبر تھا، جسے بعض موسموں میں لوگ غلّے سے بھر کر محمل کی طرح بازاروں میں پھراتے تھے (ابن دُقّماق)۔ موجودہ مصر کے بارونق شہروں کی طرح اَسْیُوط میں بھی خطۂ بحیرۂ روم (لیوانٹ) کے باشندوں کا بہت اختلاط پایا جاتا ہے۔

اَسْیُوط افلوطین (Plotinus)، القدیس یوحنا القبطی (the Coptic Saint John of Lykopolis) اور السّیوطی نام کے متعدّد عرب اہلِ علم کی زادبوم ہے ۔ ان میں مشہورترین جلال الدین [السّیوطی] (م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) ہیں، جو زبردست مؤرّخ [اور محدّث] ہوے ہیں۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۷۲ و ۳: ۲۲۲؛ (۲) الاَدریسی: المغرب، ص ۳۸؛ (۳) القلقشندی: ضوء الصبح المسفر، ص ۲۳۵ (مترجمۂ وُسْتَنْفِلْٹ Wüstenfeld، ص ۱۰۶)؛ (۴) ابن دُقّماق، ۵: ۲۳؛ (۵) ابو صالح، ورق ۸۷ ب؛ (۶) علی مبارک: الخِطط الجدیدة، ۱۲: ۹۸ ببعد؛ (۷) ابن جیعان، ص ۱۸۳؛ (۸) ناصر خسرو: سفرنامہ، ص ۶۱ (ترجمہ، ص ۱۷۳)؛ (۹) کاترمیر Quatremère: *Mémoires géograph. et histor. sur l'Égypte*، ۱: ۲۷۳ ببعد؛ (۱۰) Amélineau: *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*، ص ۴۶۳ ببعد؛ (۱۱) Boinet Bey: *Dictionnaire géographique*، ص ۸۸؛ (۱۲) Marcel: *Histoire de l'Égypte*، باب ۱۰، (طبع l'Univers، ص ۲۶۶)؛ (۱۳) Baedeker: *Egypte*، بذیلِ مادّہ؛ (۱۴) *Description de l'Égypte*، طبع ثانی، موجودہ کیفیت، ۱۷: ۲۷۸ ببعد؛ (۱۵) G. Wiet و J. Maspero: *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*، ص ۱۶؛ (۱۶) علی بے بہجت: *Un décret du Sultan Khushqadam*، در *BIE*، سلسلۂ پنجم، ۵: ۳۰ تا ۳۵؛ (۱۷) *Guide Bleu, Égypte*، ۱۹۵۶ء، ص ۲۰۸ ببعد۔

(بکّر C. A. Becker)

اِشْبَرْتال: [فرانسیسی: Ichebertal] انگریزی: * Spartel؛ ایک راس، جو مراکش اور افریقیة کے انتہائی شمال مغربی نقطے پر طَنْجة سے سات یا آٹھ میل مغرب کی طرف واقع ہے ۔ الاَدریسی نے اس کا ذکر نہیں کیا، البتہ البَکْری نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ یہ ایک پہاڑی ہے، جو اَزِیلَة سے تیس میل اور طنجة سے چار میل کے فاصلے پر سمندر کے اندر نکلی ہوئی ہے، اس میں تازہ پانی کے چشمے ہیں اور ایک مسجد ہے، جو بطور رِباط استعمال ہوتی ہے۔ اس کے بالمقابل اندلسیہ کے ساحل پر کوہ الاغر واقع ہے (= طَرَف الاَغَر > Trafalgar)۔ یہاں کے اصلی باشندے اشبرتال (غالباً اس کا تعلق لاطینی Spartaria سے ہے، یعنی وہ جگہیں جہاں Esparto گھاس کی کثرت ہو) کے نام سے، جو البکری نے اسے دیا ہے، ناواقف ہیں۔

مآخذ: البکری: [کتاب المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب؛ فرانسیسی ترجمہ:] *Description de l'Afrique Septentionale*، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۱۳،

(G. S. COLIN کولن)

* **اِشْبِیْلیہ**: [انگریزی: Seville؛ ہسپانوی: Sevilla (اصلی اعتبار سے اشبیلی)]: ہسپانیہ کا ایک بڑا شہر، جس کی آبادی [۱۹۴۰ء میں ۲۷۰۱۲۶ تھی — انسائیکلوپیڈیا بریٹینیکا]، اسی نام کے صوبے کا صدر مقام اور زمانۂ سابق میں سلطنت اشبیلیہ کا پایۂ تخت؛ سطح سمندر سے اوسطاً پینتالیس فٹ کی بلندی پر ایک وسیع و عریض میدان میں دریاے وادالکبیر (وادی الکبیر = بڑا دریا) (Guadalquivir) کے بائیں کنارے پر واقع ہے، جو اسے طریانہ Triana (قب یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادّہ) کے مضافات سے الگ کرتا ہے۔ اگرچہ یہ شہر سمندر سے ساٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے، تاہم اسے نہایت تدریجی اتار کے باعث بندرگاہ کے تمام فوائد حاصل ہیں؛ جوار بھاٹا کی لہر اشبیلیہ کے اوپر تک دیکھی جا سکتی ہے (قب لاطینی شاعر Ausonius کے ہاں *aequoreus amnis*)۔ آب و ہوا گرم خشک ہے۔

اِشْبیلیہ کا صوبہ مسلمانوں کے عہد میں وادالکبیر کی ساری نشیبی وادی پر مشتمل تھا اور نہایت ہی خوش حال علاقے میں، جسے یہ دریاے اعظم سیراب کرتا ہے، مشرق کی طرف جبل الأرک (Sierra d'Arcos) اور قادس Gādiz تک اور مغرب کی سمت آنہ کی وادی تک پھیلا ہوا تھا۔ پایۂ تخت کے قریب ترین نواح میں جبل الشرف (Aljarafe یا Axarafe) کی ڈھلانیں خاص مورد بخشایش ہیں۔ اس علاقے میں انجیر اور زیتون کے باغات اپنے پھلوں کے لیے سارے اسلامی اندلس میں مشہور تھے۔ عرب جغرافیانویس اس ملک کی قدرتی دولت و ثروت کی فراوانی پر حیرت و استعجاب کے اظہار میں کبھی نہیں تھکتے۔ تمام جزیرہ نما میں صرف یہی ایک ضلع تھا جہاں کپاس پیدا ہوتی تھی، جس کی برآمد بڑی اہم تھی۔ دوسری مخصوص پیداواریں زعفران اور نیشکر تھے۔ ملک کی آبادی نہایت گنجان تھی۔ الأدریسی کے بیان کے مطابق کم سے کم آٹھ ہزار گاؤں کسب معاش کے لیے پایۂ تخت کے مرہونِ منت تھے۔

اشبیلیہ کا نام آئی بیری (Iberian) اصل کے قدیم نام Hispalis سے نکلا ہے، جسے اہل روم نے اس شہر کے لیے برقرار رکھا تھا۔ جولیئس سیزر Julius Caesar نے اسے ۴۵ قبل مسیح میں فتح کیا اور اسے "Coloxia Julia Romula" (جولیئس کی رومی نوآبادی) کا درجہ دیا۔ اہلِ روم کے زیرِ حکومت اس نے بڑی اہمیت اختیار کر لی تھی، عہدِ سلطنت [امپراطوریہ] میں اشبیلیہ، قرطبہ Cardova (بائتیس Baetis) اور طالقہ (Italica) باری باری سے صوبۂ قرطبہ (Baetica) کے صدر مقام بنتے رہے۔ اس کے بعد یہ ایک وِندال Vindal سلطنت کا پایۂ تخت بن گیا (۴۱۱ء)۔ ۴۴۱ء سے یہ وزقوطی Visigothic بادشاہوں [ملوک القوط الغربیین] کا مستقر بنا، تا آنکہ ۵۶۷ء میں اثاناجلد Athauagilde نے اپنا دارالحکومت طلیطلہ Toledo میں منتقل کر دیا۔

۹۴ھ / ۷۱۲ء کا موسم بہار تھا جب شذونہ (Medina Sidonia) اور قرمونہ Carmona کی تسخیر کے بعد اشبیلیہ کی باری آ گئی اور بعض مؤرخوں کے بیان کے مطابق ایک مہینے کے محاصرے کے بعد اس پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا، تاہم اگر ہم ایک گم نام مصنّف کے تذکرے اخبار مجموعۃ پر اعتماد کریں، جس میں تسخیرِ شہر کے بارے میں زیادہ تفصیلی بیان ملتا ہے، تو ماننا پڑے گا کہ شہر کے فتح ہونے میں زیادہ وقت لگا تھا۔ عیسائی آبادی کے ایک حصّے نے باجہ Beja میں پناہ لی۔

فاتح موسیٰ[۲] بن نُصَیر نے شہر کے اندر ایک یہودی نوآبادی قائم کی اور عیسیٰ بن عبداللہ الطّویل المدنی کو وہاں کا عامل بنا کر اس کے ماتحت ایک محافظ فوج وہاں چھوڑ دی۔ اشبیلیہ کے عیسائیوں نے اسی سال ماہ جولائی میں باجہ اور لبلہ (Niebla) میں اپنے ہم‌مذہب باشندوں کی مدد سے شورش برپا کرنے کی کوشش کی، مگر اسے آناً فاناً دبا دیا گیا اور شہر کو موسیٰ[۲] بن نُصیر کے لڑکے عبدالعزیز نے قطعی طور پر دوبارہ فتح کر کے سارے باغیوں کا قتلِ عام کر دیا۔ جب اس کا والد (یعنی موسیٰ بن نصیر) مشرق کی طرف چلا گیا تو عبدالعزیز اسلامی اندلس کا عامل بن گیا۔ اس نے اشبیلیہ کو اپنا پاے تخت بنا لیا۔ وہاں اس نے وزقوطی Visigoth بادشاہ لذریق (Roderick) کی بیوہ (نہ کہ لڑکی، جیسا کہ اکثر کہا گیا ہے) اجیلونہ Egilona سے (جسے عرب مؤرخین ایلو [اور ام عاصم] لکھتے ہیں) شادی کر لی۔ اس نے سینٹ رُوفینا St. Rufina کے قدیم گرجے کو اپنا مستقر بنایا اور اس کے بالمقابل ایک مسجد تعمیر کرائی۔ یہی مقام تھا جہاں اس کے سپاہیوں نے خلیفۂ دمشق سلیمان کا اشارہ پا کر اسے رجب ۹۷ھ / مارچ ۷۱۶ء میں قتل کر دیا۔

اس کی موت کے بعد عربی نظامِ حکومت کا مرکز قرطبہ میں منتقل کر دیا گیا۔ بایں ہمہ اشبیلیہ کا شمار اندلس کے متمول‌ترین شہروں میں ہوتا رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ جتنا یہ شہر اپنے فاتحوں کے اثرات سے محفوظ رہا اتنا کوئی دوسرا شہر نہیں رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہاں کی آبادی نے اپنا قدیم مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کیا ہوی تو بہت آہستہ آہستہ . . . ۔ اس شہر کا بڑا حصہ رومن یا گاتھک تھا اور اشبیلیہ کے عمائدین کے ناموں میں مدت تک اس ذوالاَصلَین کی یاد باقی رہی۔ جزیرہ‌نما میں اسلام کی اشاعت نے تجارت اور زراعت کو چار چاند لگا دیے اور اس کی بندرگاہ کی اہمیت بہت بڑھ گئی۔

جب الاَندَلُس میں مکانات اور فوجی جاگیریں مصر و شام کے لشکریوں (جنود) میں بٹنے لگیں تو اِشبیلیہ حِمص (Emesa) کے جند کے حصے میں آیا، جسے گورنر ابوالخطار الحُسام بن ضرار الکلبی نے ۱۲۵ھ / ۷۴۲ء میں قائم کیا تھا۔ انھیں ایام میں دمشق کے جند کو البیرا Elvira، اردن کے جُند کو ریّہ Reyyo (مالقہ Malaga)، قِنَّسرین کے جند کو جیان Jaen، فلسطین کے جند کو شذونہ Sidonia اور مصر کے جند کو تدمیر (ولایتِ مرسیہ Murcia) دیا گیا۔ بعض اوقات اشبیلیہ کو حمص کا نام بھی دیا گیا (قبّ یاقوت: معجم البلدان، بذیلِ مادّۂ حمص، خاتمے پر)۔

جب عبدالرحمٰن الاوّل بن معاویۃ الدّاخل اور اس کے جانشینوں کے عہد میں اندلس کے اندر اموی خلافت قائم ہو گئی تو اشبیلیہ کا انتظام عاملوں (مثلاً باہمّت عبدالملک بن عمر) کو تفویض کر دیا گیا اور ملک کے دوسرے بڑے شہروں کی طرح یہ بھی اکثر بغاوتوں کا اکھاڑا بنتا رہا۔ ۱۴۹ھ / ۷۶۶ء میں دو بغاوتوں کو، جن میں سے ایک سعید الیَحصُبی المَطَری اللَّبلی نے اور دوسری ابوالصباح بن یحییٰ الیحصبی نے برپا کی تھی، یکے بعد دیگرے دبا دیا گیا۔ ۱۵۶ھ / ۷۷۳ء میں خلیفہ کو ایک بار پھر وہاں کے عامل عبدالغافر (یا عبدالغفار) الیَمَنی اور حیات بن مُلامِس (یا ملابس) کی خود مختار فرمان روا بننے کی مساعی کی سرکوبی کرنا پڑی۔

عبدالرحمٰن ثانی نے شہر کے اردگرد ایک پختہ فصیل بنوا دی تھی۔ اس نے اس میں ایک بڑی مسجد بھی بنوائی تھی۔ اسی فرمان روا کے عہدِ حکومت میں نارمن بحری لٹیروں نے ۲۳۰ھ / ۸۴۴ء میں پہلی بار اشبیلیہ پر قبضہ کیا۔ انھوں نے اس

شہر کو مختصر سے محاصرے کے بعد ہلّہ بول کر سر کر لیا؛ چنانچہ اسے دوبارہ فتح کرنے کے لیے خلیفہ کو اپنی افواج حرکت میں لانا پڑیں اور طلیاطہ کی فیصلہ کن لڑائی میں اس نے حملہ آوروں کو مار بھگایا۔ شہر پر مجوس (نارمنوں) کے دوبارہ حملے کا سدّ باب کرنے کے لیے خلیفہ نے احتیاطًا اشبیلیہ میں ایک سلاح خانہ تعمیر کرایا اور تیز رفتار جہاز بنوائے۔ بایں ہمہ یہ انتظامات نارمن بادشاہ سے دوستانہ روابط قائم کرنے میں مزاحم نہ ہوئے۔ یہی نہیں بلکہ اس نے نارمن بادشاہ کے دربار میں یحیٰی بن الحکم الغزال کو سفیر بنا کر بھیج دیا۔ ۲۴۵ھ/۸۵۹ء میں، جب کہ اس کے بیٹے محمّد کا عہدِ حکومت تھا، نارمنوں نے اندلس پر دوبارہ چڑھائی کی، لیکن مؤخّر الذّکر، جو اس دفعہ وادی الکبیر کے دہانے پر اترے تھے، غالبًا اشبیلیہ کی طرف نہیں گئے بلکہ سیدھے الجزیرۃ الخضرا (Algeciras) پر قابض ہونے کے لیے بڑھتے گئے؛ تاہم ابن خلدون اور النویری کا خیال ہے کہ نارمن اس بار بھی اشبیلیہ میں اترے تھے (قب بالخصوص ڈوزی R. Dozy: *Les Normands en Espagne*، در *Recherches*، طبع سوم، ص ۲۵۶ تا ۲۶۳ و ۲۷۹، ۲۸۰)۔

خلیفہ عبداللہ کے عہدِ حکومت میں اشبیلیہ مدّت تک دو یمنی الاصل خاندانوں — بنو خلدون اور بنو حجّاج — کے عزائم اور سرگرمیوں کی آماجگاہ بنا رہا۔ یہ عرب ملک بھر میں بڑی جاگیروں کے مالک تھے اور ان کے اہالی موالی بھی بے شمار تھے۔ انھیں اشبیلیہ کے نومسلم اندلسیوں سے بھی اتنی ہی نفرت تھی جتنی کہ قرطبہ کے اموی خلفا سے۔ اوّل الذّکر خاندان کے رئیس کُرَیب ابن خلدون نے عبداللہ کے مسند نشین ہوتے ہی الشرف کے تمام علاقے میں شورش برپا کر دی اور اپنے علمِ بغاوت کے نیچے خاندانِ بنو حجّاج کے رئیس اور جنوبی اندلس کے دوسرے عرب اور بربر زعما جمع کر لیے۔ اس نے اشبیلیہ کے تمام علاقے کو آتش و شمشیر سے تاخت و تاراج کر ڈالا اور بعد ازآں بعض اوقات خود خلیفہ کی اعانت سے — اشبیلیہ کے تمام تارکینِ دین کو تباہ و برباد کر دیا (۲۷۸ھ/۸۹۱ء)۔ شہر میں عرب مختارِ کل ہو گئے اور چار سال گزر جانے کے بعد کہیں جا کر خلیفہ (بادشاہ) نے ان کے خلاف فوجی مہم بھیجنے کا فیصلہ کیا۔

۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں دونوں خاندانوں کے رئیس، جو اب تک برابر صلح و آشتی سے رہتے چلے آئے تھے، ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہو گئے۔ ابراہیم بن حجّاج کامیاب رہا اور اس نے کُرَیب کو قتل کر ڈالا۔ مشہور و معروف باغی عمر بن حفصون [رکّ بآن] کے ساتھ اتحاد کر لینے کے بعد اس نے بالآخر قرطبہ کے خلیفہ کی اطاعت قبول کر لی، مگر عملاً اشبیلیہ میں اسے غیر محدود اختیارات حاصل رہے۔ وہاں اس نے اپنی باقاعدہ بادشاہت قائم کر لی۔ بڑے بڑے طبّاع شاعر اور نامور مغنّی اس کے دربار کی زینت تھے۔ خاندانِ بنی امیّہ سے اس کے عہدِ وفاداری کی تجدید سے الأندلس میں از سرِ نو امن و نظم کے دور کا آغاز ہوا۔ خلیفۂ کبیر عبدالرحمٰن الثالث کے عہد میں اشبیلیہ اہمیّت کے اعتبار سے اگرچہ قرطبہ کا مدِّ مقابل تو نہیں بن سکا، تاہم امن و خوش‌حالی کے دور میں داخل ہو گیا اور مرکزی حکومت کا وفادار بنا رہا۔

لیکن اس کا سب سے زیادہ روشن اور درخشندہ عہد اور سیاسی زاویۂ نگاہ سے بھی اہم‌ترین دور وہ ہے جو اموی خلافت کے زوال کے بعد شروع ہوا، جب ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء سے عبّادیوں (قب مادّۂ (بنو) عبّاد) کے خود مختار خاندان نے اسے اپنا پایۂ تخت

بنا لیا ۔ اس خاندان کا بانی قاضی ابوالقاسم محمد الاوّل ایک لخمی النسل نامور اندلسی فقیہ اسمٰعیل بن عبّاد کا بیٹا تھا ۔ اس نے اوّل اوّل حمّودی بادشاہ یحیٰی بن علی کی سیادت تسلیم کر کے قوّت حاصل کی، لیکن جلد ہی اسے مسترد بھی کر دیا، کیونکہ وہ محض برائے نام تھی ۔ اس کی وفات پر ۴۳۳ھ / ۱۰۴۲ء میں اس کا بیٹا ابوعمرو عبّاد، جو المعتضد کے تکریمی لقب سے زیادہ معروف ہے، اس کا جانشین ہوا ۔ . . . مشرق اور جنوب میں واقع ہمسایہ ریاستوں کا تیا پانچا کر کے اس نے اپنی سلطنت کو توسیع دی اور اس سلسلے میں اسے صرف ایک ہی سخت دشمن سے پالا پڑا، جو غرناطہ کا زیری بادشاہ بادیس تھا ۔ المعتضد ۴۶۱ھ / ۱۰۶۸ء میں فوت ہو گیا ۔ اس کا بیٹا ابوالقاسم محمّد ثانی المعتمد اپنے شعری ذوق اور صلاحیت کے لیے مشہور ہے ۔ اس کے عہد میں اشبیلیہ اپنے دور کے بہترین فضلاء کا مرجع بن گیا ۔ اس نے بنو جوہر سے قرطبہ چھین لیا، مگر جلد ہی شاہِ قشتالہ (Castile) الفانسو Alfonso ششم کی ہوسِ ملک گیری اس سے آ متصادم ہوئی اور اسے المغرب کے مغربی حصے کے نئے سلطان یوسف بن تاشفین المرابطی کے سامنے دستِ اعانت دراز کرنا پڑا ۔ مؤخّرالذّکر اپنی افواج سمیت سمندر عبور کر کے اندلس پہنچا اور ۱۲ رجب ۴۷۹ھ / ۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء کو زلّاقہ کی فتحِ عظیم حاصل کی ۔ المرابطون جب مراکش کو لوٹ گئے تو عیسائیوں نے اپنے جارحانہ اقدامات پھر شروع کر دیے ۔ المعتمد کو اس بار استمداد کے لیے لمتونی سلطان کے پاس بذاتِ خود جانا پڑا ۔ یوسف نے اس کی درخواست منظور کر لی، جس نے جلد ہی . . . اسے اس کی سلطنت سے محروم کر دیا ۔ یوسف کے سپہ سالار سِیر بن ابی بکر بن تاشفین نے ۴۸۴ھ / ۱۰۹۱ء میں اشبیلیہ اور اس کے ساتھ ہی قرطبہ، المریہ، مرسیہ اور دانیہ پر قبضہ کر لیا ۔ بربر فوجوں نے شہر کو تاخت و تاراج کر دیا، بالاخانوں سے لے کر تہہ خانوں تک تمام مقامات لوٹ لیے، عبّادیوں کے محلات کو تباہ و برباد کر دیا اور بدنصیب المعتمد کو گرفتار کر کے مراکش کی طرف جلاوطن کر دیا گیا، جہاں وہ اغمات کے مقام پر ۴۸۸ھ / ۱۰۹۵ء میں اپنے مصائب و آلام پر نوحے لکھنے کے بعد فوت ہو گیا ۔ ادب کا ذوق رکھنے والے مسلمان آج بھی ان نوحوں کو بجا طور پر داد و تحسین کا مستحق سمجھتے ہیں ۔ اس نے اپنے پیچھے ایک فیّاض، شجاع اور شائستہ فرماں روا ہونے کی شہرت چھوڑی ۔ عہدِ بنوعبّاد کے اشبیلیہ سے متعلّق تمام متون ڈوزی Dozy نے اپنی کتاب *Scriptorum Arabum Loci de Abbādidis*، ۳ جلد، لائڈن ۱۸۴۶ تا ۱۸۶۳ء، میں جمع کر دیے ہیں ۔

المرابطی سپہ سالار سِیر اپنے آقا کے نمائندے کی حیثیت سے اشبیلیہ پر حکومت کرتا رہا اور بقیہ اسلامی اندلس کی طرح یہ شہر بھی سلاطینِ المغرب کے زیرِ نگیں رہا ۔ رجب ۵۲۶ھ / مئی ۱۱۳۲ء میں طلیطلہ سے عیسائیوں کی ایک فوج نے اشبیلیہ کے آس پاس کے علاقے پر یورش کی ۔ ایک لڑائی کے دوران میں عاملِ شہر عمر بن مکّور مارا گیا ۔

اشبیلیہ کے باشندوں نے افریقیۃ میں المرابطون کے زوال اور الموحّدون کے عروج کی خبروں کو پورے اطمینان سے سنا ۔ سلطان عبدالمؤمن کے سپہ سالار برّاز بن محمّد المسّوفی نے جزیرہ نما کا جنوب مغربی حصّہ فتح کرنے کے بعد اشبیلیہ کا محاصرہ کر لیا اور شعبان ۵۴۱ھ / جنوری ۱۱۴۷ء میں اسے فتح کر لیا اور المرابطی محافظ فوج کو مار بھگایا ۔ اگلے سال قاضی ابوبکر العربی کی سرکردگی میں شرفائے اشبیلیہ کا ایک وفد الموحّد سلطان کی بارگاہ میں اپنے شہر والوں کی طرف سے بیعت کرنے کی غرض سے حاضر ہوا ۔ جب یہ وفد واپس جا رہا تھا

تو راستے میں فاس کے مقام پر قاضی ابوبکر نے وفات پائی (قبّ مادۂ مذکور) ۔ عبدالمؤمن نے الموحّد یوسف بن سلیمان کو شہر کا عامل مقرر کیا، لیکن ۵۵۱ھ / ۱۱۵۶ء میں خود شہروالوں کی درخواست پر اپنے لڑکے ابو یعقوب یوسف کو اس کی جگہ قائم کر دیا ۔ یہ منصب مؤخّرالذّکر ھی کے پاس رہا، تا آنکہ ۵۵۸ھ / ۱۱۶۳ء میں اس نے اپنے باپ کا تخت سنبھالا ۔

اس کے دور حکومت میں اشبیلیہ اندلس کی الموحّد افواج کا صدر مقام بن گیا ۔ ابویعقوب وہاں ۵۶۸ھ / ۱۱۷۲ء سے ۵۷۱ھ / ۱۱۷۵ء تک مقیم رہا اور رخصت ھوتے وقت اپنے بھائی ابواسحٰق محمّد ابراھیم کو سالارِ افواج محمّد بن یوسف بن وانودین اور امیر البحر عبداللہ بن جامع کی معیت میں بحیثیت عامل چھوڑ گیا ۔ یہیں اشبیلیہ ھی میں ابو یعقوب نے ۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ء میں شنترین (Santarem) کی مہمّ کے لیے تیاریاں کیں، جس میں وہ اپنی جان سے ھاتھ دھو بیٹھا ۔ اس کا بیٹا ابویوسف یعقوب المنصور (۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ء تا ۵۹۵ھ / ۱۱۹۹ء)، جو اس کا جانشین ھوا، الموحّد فوج کو اشبیلیہ میں واپس لے آیا اور اپنے بھتیجے حفصی سردار ابویوسف کو اشبیلیہ کا عامل بنا کر مراکش کو لوٹ گیا ۔ مؤخّرالذّکر کے بلانے پر ابو یوسف یعقوب ۵۸۶ھ / ۱۱۹۰ء میں شلب (Silves) کی دوبارہ تسخیر کے لیے، جسے عیسائی اپنی افواج و اسلحہ کے بل پر چھین چکے تھے، ایک بار پھر اشبیلیہ آیا ۔ الارک (Alarcos)، قبّ مادۂ مذکور) کی شاندار فتح کے بعد، جو ۸ شعبان ۵۹۱ھ / ۱۹ جولائی ۱۱۹۵ء کو قشتالہ کے شاہ الفانسو ھشتم پر حاصل ھوئی، سلطان ایک طویل عرصے تک اشبیلیہ میں مقیم رھا ۔ اسی اقامت کے دوران میں اس نے قرطبہ کے شہرۂ آفاق فلسفی ابن رشد (Averroes) کو قید کر دیا ۔ ۵۹۴ھ / ۱۱۹۸ء، یعنی اپنی موت سے ایک سال پہلے تک وہ مراکش واپس نہیں گیا ۔

ان دونوں سلطانوں کے عہد میں اشبیلیہ بنوعبّاد کے آسودہ ترین اَدوارِ فرمان روائی کی عظمت و اقبال کا جواب پیش کر رھا تھا ۔ اس زمانے میں اس کی آبادی قرطبہ کی آبادی سے بھی بڑھ گئی تھی ۔ الموحّد بادشاھوں اور ان کے دربار کے اکابر امراء نے وھاں محلاّت بنوائے اور مسجدوں، حمّاموں، کاروان سراؤں اور بازاروں کی تعداد بےحد بڑھ گئی ۔ ابو یعقوب ھی کے عہد حکومت میں وہ عظیم الشان مسجد تعمیر ھوئی جس کے محلّ وقوع پر پندرھویں صدی میں موجودہ گرجا بننے والا تھا ۔ روض القرطاس (طبع تورنبورغ Tornberg، ص ۱۳۸) میں اس جامع مسجد کی تاریخ تعمیر ۵۶۷ھ / ۱۱۷۲ء درج ھے ۔ الحلل الموشیۃ (مطبوعۂ تونس، ص ۱۲۰) کا گم نام مصنّف ۵۷۲ھ / ۱۱۷۶ - ۱۱۷۷ء بتاتا ھے ۔ ابن ابی زرع کے بیان کے مطابق اس مسجد کی تعمیر صرف گیارہ ماہ میں پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی تھی، جو بالکل غیر اغلب معلوم ھوتا ھے ۔ اسی مصنّف کے ھاں یہ ذکر ملتا ھے کہ اشبیلیہ میں اسی سال کے دوران میں وادی الکبیر پر ایک پل کی، دو ''قصبوں'' کی، دمدموں اور خندقوں کی، دریا کے ساتھ ساتھ پشتوں کی اور ایک کاریز کی تعمیر ھوئی ۔ اشبیلیہ میں الموحّد کی شان دار مسجد کا نشان تک بھی باقی نہیں رھا، سوا صحن کے (جو اب Patio de los Naraujos = ''نارنگی کے درختوں کا صحن'' کہلاتا ھے) اور ایک دروازے کے، جسے "Puerta del Perdon" (بابِ مغفرت) کہتے ھیں اور اس کے مشہورترین منار Giralda کے (کیونکہ اس کی چوٹی پر ایمان کا ایک مجسمہ (Statue of Faith) نصب ھے، جو ھوا کے ھلکے سے ھلکے جھونکے کے ساتھ مڑ جاتا ھے: ھسپانوی زبان میں Girar مڑنے کو کہتے ھیں) ۔ بحیثیت مجموعی یہ منار اپنے مثیل مناروں، یعنی رباط الفتح میں حسّان کے منار اور مراکش میں جامع الکتبیین کے منار، جیسا عمدہ نہیں، جو اسی

دور میں بنائے گئے تھے ۔ سطح زمین پر اس کا قاعدہ تینتالیس مربع فٹ ہے ۔ اس کی چنائی اینٹوں کی ہے اور دیواریں سات فٹ موٹی ہیں، جن میں بے شمار دریچے نکلے ہوے ہیں، جو عربی اور وزقوطی (Visigothic) سر ستونوں پر قائم ہیں ۔ روشنی کا برج منار کی چھت کے اوپر بنایا گیا تھا؛ اب اس کی جگہ ایک گھنٹہ گھر نے لے لی ہے ۔ اس کی موجودہ بلندی کل تین سو فٹ ہے ۔

۶۰۹ھ / ۱۲۱۲ء میں المنصور کے جانشین الموحّد محمّد الناصر نے اشبیلیہ کی فصیل تلے وہ لشکر عظیم جمع کیا تھا جسے آگے چل کر اندلس کا وہ حصّہ دوبارہ فتح کرنا تھا جو اس وقت عیسائیوں کے قبضے میں تھا ۔ اس فوج کو اسی سال ۱۰ صفر / ۱۶ جولائی کو حصن العقاب (las Novas de Tolosa) کے مقام پر شکست ہو گئی اور سلطان اور اس کی افواج کو تباہ حال ہو کر اشبیلیہ واپس آنا پڑا ۔

اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد ۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء میں الموحّد یوسف ثانی المستنصر کے عہد حکومت میں یہاں کے عامل ابوالعلاء نے وادی الکبیر کے کنارے ایک برج بنایا، جس سے شاہی محل (موجودہ القصر Alcāzar، جسے چودھویں صدی میں پدرو الطاغیۃ (Pedro the Cruel) نے از سرِ نو تعمیر کیا) اور دریا کی حفاظت مقصود تھی ۔ ایک ہسپانوی ترجمے میں اس کا عربی نام ''برج الذھب'' (Torre" "del Oro = ''منارِ زر'') برقرار رکھا گیا ہے ۔ اس کا زیرین حصّہ، جو ایک دوسرے کے اوپر بنے ہوے بارہ حصّوں پر مشتمل ہے اور اس کے اوپر کا دندانے دار برج اور اس کی چوٹی پر سب سے چھوٹی برجی اب تک قائم ہیں ۔

چند سال بعد اشبیلیہ ایک بار پھر الموحّد سلطان ادریس المأمون کا صدر مقام بن گیا اور ۶۲۶ھ / ۱۲۲۸۔۱۲۲۹ء میں اس کے مراکش چلے جانے پر شہر پر باغی محمّد بن یوسف بن ھُود کا اقتدار قائم ہو گیا تھا، جس نے بالآخر الموحّدین کو سرزمین اندلس سے باہر نکال دیا ۔ فرڈیننڈ Ferdinand ثالث نے غرناطہ کے ناصری خاندان کے پہلے سلطان محمّد اوّل بن الأحمر کے ساتھ اتّحاد کی داغ بیل ڈال کر اپنی قوت مستحکم کر لی اور ۱۲۴۷ء میں اشبیلیہ کا محاصرہ کر لیا ۔ سولہ مہینوں کی ناکہ بندی کے بعد یکم شعبان ۶۴۶ھ / ۱۹ نومبر ۱۲۴۸ء کو، یا بعض مصنّفین کے خیال کے مطابق اس سے چار دن بعد، اسے فتح کر لیا ۔ یہاں کے مسلمان باشندوں کی جان بخشی کر دی گئی اور انھیں اجازت دی گئی کہ وہ یا تو اندلس کے اس حصّے میں ھجرت کر جائیں جو ابھی تک مسلمانوں کے قبضے میں تھا یا پھر افریقہ چلے جائیں ۔ مراکش کے مرینی سلاطین نے اگلے چند سالوں میں عیسائیوں کے ھاتھوں سے یہ شہر ایک بار پھر چھین لینے کی کوششیں کیں، جو کامیاب نہ ھوئیں ۔ ۶۷۴ھ / ۱۲۷۵ء میں ابو یوسف یعقوب بن عبدالحق نے جنرل ڈون نوینو د لارا Don Nuño de Lara کی فوجوں پر فتح حاصل کرنے کے بعد اشبیلیہ اور شریش (Jerez) کے علاقوں کو بالکل تاراج کر ڈالا، لیکن اسے بہت جلد پایۂ تخت کا محاصرہ اٹھا لینا پڑا ۔ ۶۷۶ھ/۱۲۷۸ء میں اندلس کی دوسری مہم کے دوران میں وہ ایک دفعہ پھر اشبیلیہ کی دیواروں تک پہنچ گیا اور اس نے اقلیم الشّرف کے علاقے کو تاخت و تاراج کر ڈالا ۔ اس نے ۶۸۴ھ / ۱۲۸۵ء تک اپنے یہ حملے جاری رکھے، جن کی تفصیل روض القرطاس میں موجود ہے ۔ آخر ڈون سانچو Don Sancho مجبورًا صلح کا طالب ھوا، جو ابو یوسف کے جانشین ابو یعقوب یوسف کے عہد، یعنی ۶۹۰ھ / [۱۲۹۱ء]، تک قائم رہی ۔ بالآخر طریف Tarifa کی دیواروں کے نیچے جب اسی خاندان کے سلطان ابو الحسن علی نے

شکست کھائی تو مسلمانوں کو اشبیلیه کی بازیافت سے ہمیشہ کے لیے ہاتھ دھونا پڑا۔

یہاں ان تمام مشاہیر اسلام کی فہرست درج کرنا طولِ عمل ہوگا جو اشبیلیه میں پیدا ہوے یا اس شہر میں رہے۔ یہاں شعراء میں سے ابن حمدیس، ابن ہانی اور ابن قزمان، محدثین میں سے ابن العربی کا اور سوانح نگاروں میں سے ابوبکر بن خیر کا ذکر کر دینا اور قاری کو ان کے بارے میں الگ الگ مقالات کی طرف متوجہ کر دینا کافی ہوگا۔

مآخذ: (۱) الأدریسی : *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، طبع و ترجمه ڈوزی Dozy و ڈخویه de Goeje، متن، ص ۱۷۸ و ترجمه، ص ۲۱۵؛ (۲) یاقوت : معجم البلدان، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، بذیل مادّه؛ (۳) ابن عبدالمنعم الحمیری : الرّوض المعطار (غیرمطبوعه مخطوطه، در فاس و Salé، بذیل مادّۂ اشبیلیه)؛ (۴) ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع رینو Reinaud و دیسلان de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۱۷۳ تا ۱۷۵؛ (۵) فانیان E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۸۵، ۱۳۷، ۲۰۹؛ (۶) اخبار مجموعه (*Ajbar Machmuâ*)، طبع و ترجمه E. Lafuente y Alcantara، میڈرڈ ۱۸۶۷ء، متن، ص ۱۶ تا ۱۸ و ترجمه، ص ۲۸ تا ۳۰؛ (۷) ابن العذاری : البیان المُغرب، طبع ڈوزی R. Dozy، ترجمه فانیان E. Fagnan، ج ۲، اشاریه؛ (۸) ابن الأثیر : الکامل، طبع تورنبورغ Tornberg، جزوی ترجمه از فانیان E. Fagnan (*Annales du Maghreb et de l'Espagne*، الجزائر ۱۹۰۱ء)، اشاریه؛ (۹) المراکشی : المُعجب، طبع ڈوزی R. Dozy، ترجمه فانیان E. Fagnan، اشاریه؛ (۱۰) المقری : نفح الطیب، مطبوعهٔ لائڈن (*Analectes*)، ۱ : ۹۹؛ (۱۱) ابن ابی زرع : روض القرطاس؛ (۱۲) ابن خلدون : العبر، طبع و ترجمه دیسلان de Slane (*Histoire des Berbères*) (آخری دو الرابطی سلاطین، نیز الموحدون اور بنو مرین کے ادوارِ حکومت کے لیے)؛ (۱۳) ڈوزی Dozy : *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ج ۲ و ۳؛ (۱۴) وهی مصنف : *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*، بار سوم، پیرس و لائڈن ۱۸۸۱ء، ۱ : ۵۲ تا ۵۷، ۲۰۹ تا ۲۶۳؛ (۱۵) کوڈرا F. Codera : *Decadencia y desaparicion de los Almoravides en España*، سرقسطه ۱۸۹۹ء، ص ۲۳، ۲۸۳؛ (۱۶) Simonet و Lerchnudi : *Crestomatia arábigo-española*، غرناطه ۱۸۸۱ء، ص ۳۰، ۳۱؛ (۱۷) Madoz : *Diccionario geográfico-estadistico-historico de España*، میڈرڈ ۱۸۴۹ء، ۱۳ : ۲۰۹ تا ۳۳۴؛ (۱۸) Oritz de Zũñiga : *Anales eclesiasticos y Seculares de la ciudad de Sevilla*، اشبیلیه ۱۸۹۳ء، ببعد، ج ۶؛ (۱۹) Gestoso y Perez : *Sevilla monumental y artistica*، اشبیلیه ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۲ء، ۳ جلد؛ (۲۰) Rodrigo Caro : *Antiguedades y principado de la ilustrisima ciudad de Sevilla*، اشبیلیه ۱۸۹۶ء، ۲ جلد؛ (۲۱) Guichot : *Historia de la ciudad de Sevilla y pueblos importantes de su provincia*، اشبیلیه، ۷ جلد؛ (۲۲) Rodrigo Amador de los Rios : *Inscripciones árabes de Sevilla*، میڈرڈ ۱۸۷۵ء؛ (۲۳) Contreras : *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*، بار سوم، میڈرڈ ۱۸۸۵ء؛ (۲۴) A. F. Calvert : *Moorish Remains in Spain*، لنڈن ۱۹۰۶ء۔

(E. Lévi-Provençal لیوی پرووانسال)

⊗ **الأشْتَر** : مالک بن الحارث النَّخَعی۔ الاشتر کے معنی ہیں الٹے پپوٹوں والا اور اس کا یہ نام اس لیے ہوا کہ جنگ یرموک (۱۵ھ/۶۳۶ء) میں آنکھ پر زخم کھانے کی وجہ سے اس کے پپوٹے الٹ گئے تھے۔

قبیلۂ نَخَع خاندان مَذْحِج کی شاخ ہے۔ شہر کوفہ آباد کیا گیا تو اس قبیلے نے وہاں سکونت

اختیار کر لی۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حجر نے الأشتر کو کوفی لکھا ہے، جہاں اس نے اچھا خاصا اثر پیدا کر لیا تھا۔

تاریخ و رجال کی کتابوں میں اس کی تاریخ ولادت اور عمر کا کوئی ذکر نہیں۔ ابن حجر نے صرف اتنا لکھا ہے کہ ”عہدِ جاہلیت پایا تھا“ (تہذیب التہذیب، ۱۰: ۱۲)۔ ابن سعد نے تابعین کے طبقۂ اولیٰ میں پہلا نام الأشتر ہی کا لکھا ہے۔

حضرت عثمانؓ کے عہد میں جو فتنہ رونما ہوا اس سے پہلے الأشتر کا ذکر خاص طور پر صرف واقعۂ یرموک ہی کے سلسلے میں آتا ہے، جس میں اس نے بوزنطیوں کے مقابلے میں بڑی کامیابی سے جنگ کی اور ان سے لڑتے ہوے دَرب تک چلا گیا اور اپنی دلیری کی بدولت بڑا امتیاز حاصل کیا۔

ان روایتوں کی بناء پر کہا جا سکتا ہے کہ مالک کی پیدایش زمانۂ قبل بعثت میں کسی وقت ہوئی اور وفات کے وقت پچاس ساٹھ سال کی عمر ہوگی۔

ابو تمام حبیب بن اَوس الطّائی (م ۲۳۱ھ) نے مالک کو شعراء میں شمار کیا ہے، الحماسة میں مالک کے یہ چار شعر موجود ہیں:

وَ بَقِيتُ وَفْرِي وَ انْحَرَفْتُ عَنِ الْعُلَى
وَلَقِيتُ أَضْيَافِي بِوَجْهٍ عَبُوسِ
إِنْ لَمْ أَشُنَّ عَلَى ابْنِ حَرْبٍ غَارَةً
لَمْ تَخْلُ يَوْمًا مِنْ نِهَابِ نُفُوسِ

ابو تمام کے علاوہ نَصر بن مُزاحم اور ابن جریر الطّبری وغیرہ نے بھی اس کے متعدّد اشعار و خُطَب نقل کیے ہیں (واقعۂ صفین کے متعلق تقریباً سات خطبے ہیں)۔

الأشتر کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے حضرت عثمانؓ اور اس عہد کے برسرِ حکومت طبقے کے خلاف متواتر شورش برپا رکھی اور جنھوں نے (غیر منقولہ جایداد، جو مالِ غنیمت کے طور پر ہاتھ آئے) کے معاملے میں لڑنے والوں کے حقوق و دعاوی کی حمایت کی؛ چنانچہ اس سلسلے میں جب والیِ کوفہ سعیدؓ بن العاص کے سامنے لوگوں نے ایک تشدّدآمیز مظاہرہ (۳۳ھ / ۶۵۳-۶۵۴ء) کیا تو الأشتر کو بھی دس اور شورش پسندوں کے ساتھ شام میں جلاوطن کر دیا گیا، مگر کچھ دنوں کے بعد امیر معاویہؓ نے اسے پھر عراق واپس بھیج دیا، جس پر سعیدؓ بن العاص نے اسے والیِ حِمص کے پاس روانہ کر دیا۔ بایں ہمہ کوفے میں شورش جاری رہی اور الأشتر بھی جلد ہی واپس آ کر عوام کے ساتھ شریک ہو گیا (الطّبری، ۱: ۲۹۰۷ تا ۲۹۱۷، ۲۹۲۱، ۲۹۲۷ تا ۲۹۳۱)۔ اس واقعے کے بعد الأشتر کا نام اس وقت سننے میں آتا ہے جب اس نے سعیدؓ بن العاص کو کوفے واپس آنے سے روکا اور حضرت عثمانؓ پر زور ڈالا کہ ابو موسی الاشعریؓ [رَکّ بآن] کو کوفے کا والی مقرّر کیا جائے (۳۴ھ / ۶۵۴-۶۵۵ء) (الطّبری، ۱: ۲۹۲۷ تا ۲۹۳۰؛ المسعودی: مروج، ۴: ۲۶۲ تا ۲۶۵)۔ مدینۂ منوّرہ میں بلوائیوں کی شورش کے موقع پر (۳۵ھ / ۶۵۶ء)، جس کا خاتمہ حضرت عثمانؓ کی شہادت پر ہوا، الأشتر کوئی دو سو آدمی لے کر کوفے سے آیا تھا (ابن سعد، ۳ / ۱: ۴۹؛ المسعودی: مروج، ۲: ۲۵۲) اور ان لوگوں میں شامل تھا جنھوں نے حضرت عثمانؓ کے گھر کا محاصرہ کیا تھا (الطّبری، ۱: ۲۹۸۹ ببعد وغیرہ)، بلکہ اس کا نام قاتلینِ عثمانؓ میں بھی لیا جاتا ہے (ابن عساکر، در کیتانی Caetani : *Annali*، تحت ۳۵ھ، نمبر ۱۳۷ و ۱۹۹؛ ابن عبدربّہ: العقد، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۲: ۲۷۸ وغیرہ)۔ کہا جاتا ہے حضرت علیؓ کے انتخاب کے موقع پر بھی اس نے خاصے تشدّد کا اظہار کیا تھا (الطّبری، ۱: ۳۰۶۸ تا [illegible] الدّینوری، ص ۱۵۲)؛ لیکن

یہ واقعات غالباً صحیح نہیں یا آگے چل کر سیاسی اختلافات کی وجہ سے ایسی روایات مشہور ہو گئیں جن میں الأشتر کی مخالفت اور موافقت میں بڑے مبالغے سے کام لیا گیا اور جنھیں ارباب تاریخ و سِیَر بغیر تحقیق و تدقیق کے نقل کرتے چلے گئے؛ چنانچہ بعض روایات میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ الأشتر ان لوگوں میں سے تھا جو حضرت علیؓ کو بھی اپنی رائے کا پابند بنانا چاہتے تھے؛ البتہ انکار نہیں کیا جا سکتا تو اس امر سے کہ الأشتر کو حضرت علیؓ سے والہانہ عقیدت تھی اور وہ ان کی حمایت میں ہمیشہ سینہ سپر رہتا تھا۔ حضرت علیؓ نے اس سے نہ صرف مشکل ترین موقعوں پر کام لیا بلکہ الجزیرۃ میں کئی ایک مقامات کا والی بھی مقرّر کیا۔ وہ واقعۂ جمل ۳۶ھ/ ۶۵۶ء میں شریک تھا اور اس نے کوفے سے حضرت علیؓ کے لیے کمک بھی فراہم کی تھی۔ ایسے ہی امیر معاویۃؓ کے خلاف ایک معرکے میں وہ حضرت علیؓ کی فوج کے طلایہ کا سالار تھا، جس کے دوران میں اس نے اہل رقّہ سے دریاے فرات پر جبراً ایک پل بندھوایا، تاکہ فوج اس پر سے گزر سکے (الطّبری، ۱ : ۳۲۰۹ تا ۳۲۶۰)۔ جنگ صفّین میں وہ میمنہ کا قائد تھا اور لڑائی میں بھی اس نے بڑے جوش اور بہادری سے کام لیا (الطّبری، ۱ : ۳۲۸۳، ۳۲۸۴، ۳۲۹۴ تا ۳۳۰۰، ۳۳۲۷، ۳۳۲۸؛ الدینوری، ص ۱۹۳ تا ۱۹۸؛ المسعودی، ۴ : ۳۴۳ تا ۳۴۹).

حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویۃؓ کے درمیان ثالثی کی تجویز پیش ہوئی تو حضرت علیؓ کی خواہش تھی کہ الأشتر کو اپنی طرف سے ثالث مقرر کریں (دیکھیے مادّۂ علی بن ابی طالب)، لیکن آپ کے ساتھیوں نے اس کی مخالفت اس لیے کی کہ وہ خوب جانتے تھے کہ اس انتخاب کے معنی جنگ جاری رکھنے کے ہیں؛ چنانچہ جب الأشتر کو عارضی صلح کے فیصلے کی اطلاع ملی تو اس کے باوجود وہ چاہتا تھا کہ لڑائی بند نہ کی جائے، کیونکہ اس کا خیال تھا کہ فتح قریب ہے۔ اس موقع پر اس نے جو تقریر کی وہ مختلف مآخذ میں موجود ہے (نصر بن مُزاحم المِنقری : وقعۃ صفّین، ص ۵۶۲ ببعد؛ الطّبری، ۱ : ۳۳۳۱ ببعد؛ قب الدِّینَوری، ص ۲۰۴)؛ چنانچہ لڑائی بند ہو گئی تو جب بھی الأشتر نے کوشش کی کہ معاہدۂ تحکیم پر دستخط نہ ہوں۔ واقعۂ صفین کے بعد حضرت علیؓ نے اسے موصل اور اس سے ملحقہ عراق اور شام کے شہروں کا والی مقرّر کیا، جہاں اسے امیر معاویۃؓ کے والی الضّحّاک بن قیس الفِہری کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا؛ لہٰذا وہ مجبور ہو گیا کہ موصل کی کی طرف ہٹ آئے۔ اب حضرت علیؓ نے اسے مصر کا والی مقرّر کیا، لیکن قطعی طور پر معلوم نہیں کہ قیس بن سَعْد کی واپسی یا محمّد بن ابی بکرؓ کی معزولی پر (الکِندی : الولاۃ، ص ۲۲ تا ۲۴؛ المقریزی، ۲ : ۳۳۶؛ الطّبری، ۱ : ۳۲۴۳؛ الیعقوبی، ۲ : ۲۲۷؛ المسعودی : مروج، ۳ : ۲۹۴؛ کائتانی Caetani : Annali، تحت ۳۷ھ، پارہ ۲۲۱ تا ۲۲۳)۔ بہرکیف واقعات کچھ بھی ہوں الأشتر کو مصر کے راستے ہی میں ہلاک کر دیا گیا۔ وہ قلزم کے مقام پر پہنچا تھا (۳۷ھ/ ۶۵۸ء یا ۳۸ھ؟) کہ مقامی جایستار (''quaestor''، یعنی خزانچی نہیں بلکہ ''logistarius''، یعنی لشکر کی رسد وغیرہ کا ناظم، دیکھیے J. Maspero، در BIFAO، ۱۱ : ۱۵۵ تا ۱۹۱) نے اسے زہر دے دیا، جس سے وہ جاں بر نہ ہو سکا (الطّبری، ۱ : ۳۳۹۲ تا ۳۳۹۵)۔ اس کی موت کی خبر سن کر حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویۃؓ نے جو کلمات کہے وہ آگے چل کر بہت مشہور ہوے۔ حضرت علیؓ نے کہا: ''لِلْیَدَیْنِ و لِلْفَم = دونوں ہاتھوں اور منہ کے بل [گرا]'' (ان کلمات سے اس

خوشی کا اظہار ہوتا ہے جو کسی کے گرنے سے حاصل ہو) (المیدانی: امثال، ۲ : ۴۷۵؛ قب Caetani: *Annali*، تحت ۳۷ھ، پارا ۲۲۴، حاشیہ ۱) اور امیر معاویہؓ نے کہا: ''للّٰہ العساکر منہا العسل = خدا کے لشکر شہد کی شکل میں بھی ہوتے ہیں''۔ امیر معاویہؓ کا قول تھا کہ الأشتر حضرت علیؓ کا ایک اور عمار بن یاسرؓ ان کا دوسرا بازو ہیں۔

جسمانی اعتبار سے الأشتر بہت جسیم، مضبوط اور قوی ہیکل انسان تھا۔ اس کی تلوار کا نام ''الاّیج'' تھا، جس کے معنی ہیں ''آبِ رواں کی چمک'' (تاج العروس، ۲ : ۹۳)۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ، مطبوعۂ حسینیۂ، مصر؛ (۲) ابن الأثیر: الکامل، مصر ۱۳۰۱ھ؛ (۳) المسعودی: مروج الذہب، طبع محمد محی الدین، ۱۹۴۸ء؛ (۴) نصر بن مزاحم المنقری: وقعۃ صفّین، طبع عبدالسلام و محمّد ہارون، قاہرۃ ۱۳۶۵ھ، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابو عمرو محمّد بن عمر الکشّی: معرفۃ اخبار الرّجال، مطبوعۂ بمبئی؛ (۶) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغۃ، قاہرۃ ۱۳۲۹ھ، ۱ : ۱۵۸ تا ۱۶۰ و ۲ : ۲۸ تا ۳۰، ۸۰ و ۳ : ۴۱۶، ۴۱۷؛ (۷) شیخ عباس قمّی: تحفۃ الاحباب، تہران ۱۳۶۹ھ؛ (۸) عبدالحسین احمد الامینی: الغدیر، جزء ۹ و بعدہ، تہران ۱۳۷۲ھ؛ (۹) نوراللہ شوستری: مجالس المؤمنین؛ (۱۰) حسن سندوبی: حواشی و تحقیقات، مصر ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) ابن سعد: الطبقات الکبرٰی، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) شیخ عباس قمّی: الکنٰی و الألقاب، نجف ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) ابن حجر: الأصابۃ، ۳ : ۴۵۹، مصر ۱۳۲۸ھ؛ (۱۴) وہی مصنّف: تہذیب، ۱۰ : ۱۱؛ (۱۵) ابو عمر محمّد بن یوسف الکندی: الولاۃ و القضاۃ، ص ۲۸؛ (۱۶) المرزبانی، ص ۳۶۲؛ (۱۷) سمط اللآلی، ص ۲۷۷؛ (۱۸) التّبریزی: شرح الحماسۃ، ۱ : ۷۵؛ (۱۹) المُغرب فی حُلی المَغرب، ۵/۱ : ۶۸؛ (۲۰) محمّد تقی الحکیم: مالک الأشتر؛ (۲۱) کاشانی Caetani: *Annali*، بہ امداد اشاریہ و ج ۷ تا ۱۰ بمواضع کثیرہ؛ ماخذ کے متعدد حوالے: وہی کتاب، تحت ۳۷ھ، پیرا ۳۳۲ تا ۳۳۹۔

(L. Veccia Vaglieri [و مرتضٰی حسین فاضل و ادارہ])

الأشجَع: دیکھیے غطفان۔

الأشجَع بن عمرو السُّلَمی: ابوالولید، دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی میلادی کے آخر کا عرب شاعر۔ وہ یتیم تھا اور بچپن ہی میں اپنی والدہ کے ساتھ بصرے میں آ کر مقیم ہو گیا تھا۔ اس میں لیاقت و ذکاوت کے آثار دیکھ کر اس شہر کے بنو قیس نے، جن میں بشّار بن بُرد (بنو عقیل کے مولٰی) کی وفات کے بعد کوئی نامور شاعر نہ رہا تھا، اسے اپنے اندر شامل کر کے اس کا ایک قیسی نسب نامہ گھڑ لیا۔ جب اس کی تربیت کا زمانہ ختم ہو چکا تو وہ جعفر بن یحیٰی البرمکی کے پاس الرقّہ چلا گیا، جس نے اسے ہارون الرّشید کے سامنے پیش کر دیا۔ اس وقت سے وہ خلیفہ اور اس کے درباریوں (برامکۃ، القاسم بن الرشید، الأمین، الفضل بن الربیع، محمّد بن منصور بن زیاد وغیرہ) کا مدح سرا ہو گیا۔ اس کا جس قدر کلام ہم تک پہنچا ہے اس کا بیشتر حصّہ ان قصائد پر مشتمل ہے جنھوں نے بصرے کے بنو قیس کی بدولت زیادہ سے زیادہ شہرت پائی۔ ان کے علاوہ کچھ مرثیے بھی ہیں، جن میں قابل ذکر وہ مراثی ہیں جو اس نے الرّشید اور خود اپنے بھائی احمد کی وفات پر کہے۔ احمد خود بھی شاعر تھا، مگر اس نے اپنے آپ کو صرف عشقیہ شاعری تک محدود رکھا (اس کے بارے میں دیکھیے الصولی: الاوراق، ص ۱۳۷ تا ۱۴۳)۔

مآخذ: (۱) الصولی: کتاب الاوراق، طبع ڈن J. H. Dunne، القاہرۃ ۱۹۳۴ء، ۱ : ۴۷ تا ۱۳۷،

جس میں اس شاعر کے اشعار کا اہمّ حصہ موجود ہے؛ (۲) الجاحظ: البیان، طبع السندوبی، ۳: ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ (۳) ابن المعتز: طبقات، در GMS، سلسلۂ جدیدہ، ۱۳: ۱۱۷ تا ۱۱۹؛ (۴) ابو تمّام: حماسۃ، بامداد اشاریہ؛ (۵) ابن قتیبۃ: الشعر، ص ۵۶۲ تا ۵۶۵؛ (۶) الأغانی، ۱۷: ۳۰ تا ۵۱؛ (۷) المرزبانی: موشّح، ص ۲۹۵؛ (۸) تاریخ بغداد، ۷: ۳۵؛ (۹) ابن عساکر، ۲: ۵۹ تا ۶۳؛ (۱۰) رفاعی: عصر المامون، ۲: ۳۱۹ تا ۳۲۲؛ (۱۱) براکلمان: تکملۃ، ۱: ۱۱۹.

(Ch. Pellat پیلا)

الأشدق: دیکھیے عمرو بن سعید.

الاشراقیّون: (بالفاظ دیگر ''الحکماء'') یعنی پیروانِ حکمۃ الاشراق یا حکمۃ المشرقیۃ (جسے بہت سے [مستشرقین]، مثلاً پوکوک Pococke، منک Munk اور رینان Renan نے مشرقیۃ، بمعنی اہلِ مشرق، پڑھا ہے)۔ یہ نام خاص طور پر السہروردی (م ۱۱۹۱ء) کے مریدوں کو دیا جاتا ہے؛ لیکن یہ نام اور موضوع اس سے کہیں زیادہ قدامت کا حامل ہے (اس نام کے لیے قب مادۂ حکمۃ)۔ در اصل یہ مسئلہ یونان کے توفیقی فلسفے [جس میں گوناگوں فلسفی عقائد کو متحد کیا جائے] کا ہے، جو فلسفۂ نو افلاطونی، فلسفۂ ہرمسی (Hermetic) اور ان جیسے اور مآخذ کے ذریعے مشرق میں آیا اور وہاں پہنچ کر اسے قدیم ایرانی اور دیگر مروّج نظریوں کے ساتھ مخلوط کر دیا گیا۔ یہ ایک روحانی فلسفہ ہے، جس میں علم کا نظریہ متصوفانہ ہے۔ اس میں خدا کو نور اور عالمِ ارواح کو مہبطِ انوار قرار دیا گیا ہے اور ہمارے علم کو وہ نور جو اس عالم سے عقولِ افلاک کے ذریعے ہم پر اترتا ہے۔ اس عقیدے کے لیے مندرجۂ ذیل حکماء خاص طور پر حجّت مانے جاتے ہیں: ہرمس Hermes، اغاثاذیمون Agathodaemon، انبادقلس Empeducles، فیثاغورس Pythagoras وغیرہ، اور ارسطو (کم از کم حقیقی ارسطو) سے بڑھ کر افلاطون۔ ان اعلام کو بالعموم پیغمبر یا حکمائے ملہم قرار دیا گیا ہے۔ ابتداء سے لے کر آج تک اس فلسفے نے، جس میں وحی اور الہام کو خاص ذریعۂ علم ٹھیرایا گیا ہے، اسلامی فلسفے پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔ ان مسلمان حکماء پر جنھیں مشائین کہا جاتا ہے اس کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہے، گو ابن رشد پر اس کا اثر سب سے کم ہے۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۳: ۸۷؛ (۲) د بور T.J. de Boer: *Urānī* (عورانی)، در *Ztschr. f. Assyriol.*، ۲۷ (۱۹۱۲ء): ۸ ببعد؛ (۳) کارا د وو Carra de Vaux: *La philosophie illuminative d'après Suhrawerdi Meqtoul*، در *JA*، سلسلۂ نہم، ۱۹ (۱۹۰۲ء): ۶۳ ببعد؛ (۴) L. Gauthier: *Ibn Thofail*، etc.، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۵۹ ببعد؛ (۵) ہورٹن M. Horten: *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*، Halle ۱۹۱۲ء؛ (۶) وہی مصنف: *Das philosophische System von Schirazi*، شٹراس بورگ ۱۹۱۳ء؛ (۷) S. v. d. Bergh: *De tempels van het licht door Soehrawerdi*، در *Tijdschr. voor Wijsbegeerte*، ۱۰ (۱۹۱۶ء): ۳۰ ببعد.

(T. J. De Boer د بور)

اَشْراف: دیکھیے شریف۔

اَشْرَف: ایران کے صوبۂ مازندران کا ایک شہر اور اسی نام کے ضلع (بُلُوک) کا صدر مقام، جو ۳۶ درجہ، ۴۱ دقیقہ، ۵۵ ثانیہ شمال، ۵۳ درجہ، ۳۳ دقیقہ، ۳۰ ثانیہ مشرق میں بحیرۂ اخضر سے پانچ میل دور، ساری سے پینتیس میل مشرق میں اور استر سے تینتالیس میل مغرب میں ان دونوں شہروں کو ملانے والی سڑک پر واقع ہے۔ یہ شہر رفیع و بلند سلسلۂ کوہ البرز کی نباتات سے ڈھکی ہوئی، باہر نکلی ہوئی، نوک دار چٹانوں کے دامن میں واقع ہے، جہاں سے شمالی جانب خلیج استر آباد کا نہایت

ہی دل آویز منظر دکھائی دیتا ہے۔ اگرچہ وہ علاقے جن میں سے ہو کر ہم اشرف پہنچتے ہیں بڑے شاداب و زرخیز ہیں اور وہاں بہترین قسم کی روئی اور گندم پیدا ہوتی ہے، تاہم اشرف کا اپنا میدان دلدل بنتا جا رہا ہے۔ یہاں سرو، جنگلی انگور، ترنج اور نارنگی کی پیداوار بافراط ہوتی ہے۔

پہلے زمانے میں یہ ایک غیراہم شہر تھا اور خرکوران کے نام سے موسوم؛ مگر اشرف کے نئے شہر کی تاریخ کا آغاز ۱۰۲۱ھ / ۱۶۱۲ - ۱۶۱۳ء سے ہوتا ہے، جب اس کی بنیاد شاہ عباس اوّل نے رکھی۔ شاہ کا ارادہ یہ تھا کہ جنگل میں اپنے لیے ایک دیہی تفریح گاہ بنائے؛ چنانچہ اس لیے ابتداء میں اشرف صرف مزارعین کے چند بڑے بڑے مکانات کے مجموعے پر مشتمل تھا، جو قصرِ شاہی کے ارد گرد واقع اور ساری جانے والی سڑک کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے تھے، لیکن شدہ شدہ شاہی عمارات بہت بڑے وسیع و عریض رقبے پر پھیل گئیں اور چھے جداگانہ آبادیوں کی صورت اختیار کر گئیں، جن میں سے ہر ایک کا اپنا ایک باغ تھا۔ فریزر Frazer کے بیان کے مطابق ان میں سے پانچ عمارتیں، یعنی باغِ شاہی، عمارتِ صاحبِ زمان (جس سے ضیافت‌خانے کا کام لیا جاتا تھا)، حرم، خلوت اور باغِ تپّہ ایک ہی فصیل کے اندر محصور تھیں اور چھٹی عمارت، یعنی عمارتِ چشمہ، باہر واقع تھی۔ مہمانوں اور سیّاحوں کے قیام کے لیے بہت وسیع جگہ مہیّا کی گئی تھی۔ محلّات اور [ان کے درمیان] مشہور سنگ بست راستے کی تعمیر میں ہنرمندی کے پورے جوہر دکھائے گئے تھے۔ ان کے لیے باکو سے پتھر اور سنگ مرمر کی بڑی بڑی سلیں منگوائی گئی تھیں اور انھیں سلاخوں سے پیوست کر کے سیسے سے جوڑا گیا تھا۔

باغوں میں روشیں بنی ہوئی تھیں، جن کے کناروں پر صنوبر اور سنگتروں اور دوسرے پھلوں کے درخت لگے ہوئے تھے۔ ان باغوں کی آب‌پاشی کے لیے بڑے بڑے تالابوں، حوضوں اور مصنوعی نہروں کا نہایت اعلٰی نظام قائم کیا گیا تھا۔ ان میں پانی ایک چشمے سے آتا تھا اور اسی چشمے سے متعدد آبشاروں اور فوّاروں کو فراہم کیا جاتا تھا۔ اوپر پہاڑیوں پر صفی آباد کی مشہور رصدگاہ تھی اور ایک بند تھا جو اشرف کے گرد و نواح میں دہقان کے کھیتوں کے لیے پانی مہیّا کرتا تھا۔

اٹھارھویں صدی کے آغاز میں صفوی خاندان کی حکومت پر زوال آ گیا، جس کے باعث ہونے والی خانہ‌جنگیوں، نیز شمال مشرق کی طرف سے ترکمانوں کے حملوں سے اشرف کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ اسے پہلے افغانوں نے اور پھر زند کی فوجوں نے لوٹا۔ چہل ستون کا عظیم الشان ایوان نادر شاہ کے عہد میں جلا کر راکھ کر دیا گیا اور اس کی جگہ نادر شاہ نے جو عمارت کھڑی کی وہ اس سے کہیں گھٹیا تھی۔ محمّد حسن خان قاچار نے کچھ مرمتیں کرائیں، لیکن شاہی عمارات میں سے جو کچھ باقی رہ گیا تھا اسے مازندران کے حاکم خانِ سواد کوہ نے تباہ و برباد کر دیا۔ یوں اشرف صحیح معنوں میں ایک قریۂ ویران ہو کر رہ گیا، تاآنکہ آقا محمّد خان قاجار زندانِ زند سے، جو شیراز میں واقع تھا، نکل بھاگا اور مازندران کو اپنا مستقر بنا کر اشرف کو ۱۱۹۳ھ / ۱۷۷۹ء میں از سرِ نو تعمیر کرایا۔ اگرچہ اس کی ترقی کی رفتار بہت سست رہی، تاہم ۱۸۲۶ء میں یہاں پانچ سو ۱۸۵۹ء میں آٹھ سو پینتالیس اور ۱۸۷۳ء میں بارہ سو سے زائد گھر آباد تھے۔ اشرف کو اپنی کھوئی ہوئی خوش‌حالی اور شان و شوکت دوبارہ نصیب نہ ہو سکی اور اب اس کے ویران و تباہ‌شدہ محلّات کا مصرف بھی محض یہ رہ گیا ہے کہ اپنی عظمتِ رفتہ کو یاد دلاتے رہیں۔

مآخذ: (۱) اسکندر منشی: تاریخ عالم آرائے

عباسی، تہران ۱۸۹۷ء، ص ۶۵۵ تا ۶۵۹؛ (۲) ھینوے Hanway: *An Historical Account of the British Trade over the Caspian Sea etc.*، لنڈن ۱۸۰۳ء، ۱: ۲۹۲ ببعد؛ (۳) فریزر J. B. Frazer: *Travels and Adventures etc. on the Southern Bank of the Caspian Sea*، لنڈن ۱۸۲۶ء، ص ۱۲ تا ۲۰؛ (۴) نیپیر G. C. Napier: *Collection of Journals and Reports*، لنڈن ۱۸۷۶ء؛ (۵) رابینو H. L. Rabino: *Māzandarān and Astarābād*، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۶) ھانتشیے Haentzsche، در *ZDMG*، ۱۸: ۶۷۲ تا ۶۷۹؛ (۷) رِٹّر K. Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۵۲۲ تا ۵۲۷.

(R. M. SAVORY سیوری)

* **الأشرف المَلِک**: دیکھیے ایوبیۃ.

* **اشرف اوغُلّری**: تیرھویں صدی کے نصفِ آخر میں سلجوقوں کی طرف سے اناطولیہ میں سرحدوں کے نگران۔ یہ لوگ ایک ترکمان قبیلے کے افراد تھے، جنھیں اناطولیہ کی سلجوقی حکومت نے اپنی مغربی سرحدوں پر آباد کر دیا تھا۔ انھوں نے گُورگُرم شہر کو خوب آراستہ و پیراستہ کیا اور اس کے بعد بےشہری کو، اور اس علاقے میں اپنی ایک ریاست قائم کر لی۔

اس خاندان کا پہلا فرد، جس سے ھم روشناس ھیں، سلجوقی امیر اشرف اوغلو سیف الدین سلیمان بک ھے، جس نے غیاث الدین کیخسرو ثالث اور غیاث الدین محمود ثانی کے عہدِ حکومت میں کارھاے نمایاں دکھائے۔ جب مغربی مغلوں، یعنی ایل‌خانیوں نے کیخسرو کو قتل کر دیا تو انھوں نے مسعود ثانی کو اس کی جگہ حکومت کرنے کے لیے کہا (ربیع الاوّل ۶۸۲ھ / جون ۱۲۸۳ء)۔ اس پر کیخسرو کی والدہ نے، جو اس وقت قونیہ میں تھی، ایل خانیوں کی رضامندی سے اعلان کر دیا کہ کیخسرو کے بیٹے اس کے جانشین ھیں۔ یہ گویا اس امر کا اظہار تھا کہ وہ مسعود کی تخت نشینی کے خلاف ھے؛ چنانچہ اس نے سلیمان بک اشرفی کو قونیہ سے بلوایا اور اسے ان ننھے فرمان‌روا بچوں کا سرپرست مقرر کر دیا (۸ ربیع الاوّل ۶۸۴ھ / ۱۴ مئی ۱۲۸۵ء)۔ مغلوں کی اعانت و حمایت سے مسعود نے، جو اس وقت قیصری میں تھا، ان دونوں بچوں کو قتل کر دیا اور خود مالک و مختار بن بیٹھا۔ یہ دیکھ کر سلیمان بک بےشہری چلا گیا۔ بعد ازآں (۶۸۷ھ / ۱۲۸۸ء میں) اس نے مسعود کی اطاعت اختیار کر لی اور قونیہ چلا آیا۔

مسعود چاھتا تھا کہ اپنے بھائی سیاوُش کو، جسے وہ اپنا حریف سمجھتا تھا، قید کر دے۔ اس خیال سے اس نے اسے بےشہری بھیج دیا، بظاھر اس غرض سے کہ وہ اشرفی کی بیٹی کو اس کی دلھن بنا کر واپس لے آئے۔ ادھر اشرفی سے پہلے ھی ساز باز ھو چکی تھی؛ چنانچہ اس سازش کے مطابق اشرفی نے سیاوش کو گرفتار کر کے قید کر دیا، لیکن پھر گُنیزی‌بک قرامانی کی دھمکی سے، جو سیاوش کا طرف‌دار تھا، وہ اس کے رھا کرنے پر مجبور ھو گیا (سلجوق نامہ، پیرس، قومی کتب‌خانہ (Bibliothèque Nationale)، فارسی مخطوطہ، عدد ۱۵۵۳).

اس وقت تک سلجوقی مملکت اپنا اقتدار کھو چکی تھی اور سلیمان بک ھر وقت کسی نہ کسی سے لڑائی میں الجھا رھتا تھا — بعض اوقات اپنے ھمسایوں سے اور بعض اوقات سلجوقی گورنروں کے خلاف۔ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ وہ قرامانی کے ھاتھ پڑتے پڑتے بچ گیا، جس نے بےشہری پر حملہ کر دیا تھا؛ لیکن بعد میں اسے فتح حاصل ھوئی۔ اسی زمانے میں اسے اپنے علاقے پر گیخاتو ایل‌خانی کے حملوں سے شدید نقصان اٹھانا پڑا۔

۲ محرم ۷۰۲ھ / ۲۷ اگست ۱۳۰۲ء کو بروز دوشنبہ سیف الدین سلیمان بک نے وفات پائی اور اسے اس مقبرے میں دفن کیا گیا جو

اس نے بےشہری میں اپنی بناء کردہ مسجد کے متصل اپنی موت سے ایک سال پہلے خود تعمیر کرایا تھا۔ سلیمان نے بےشہری میں، جس کا نام اس نے سلیمان شہری رکھا تھا، متعدّد عمارات تعمیر کروا کر شہر کی رونق میں بڑا اضافہ کیا۔ اس نے اس کے قلعے کی مرمّت کرائی اور قلعے کے دروازے پر اپنا کتبہ نصب کرایا (۶۸۹ھ / ۱۲۹۰ء)۔ اس نے وہاں ۶۹۶ھ / ۱۲۹۶ء میں اپنی مسجد تعمیر کرائی، جو فنِ تعمیر کا ایک ممتاز نمونہ ہے اور ۱۳۰۲ء میں اپنا مقبرہ تعمیر کرایا اور اپنے وقف نامے (وقفیّہ) میں اس نے اپنے بیٹوں محمّد اور اشرف کو ان عمارات کا متولّی نامزد کیا (خلیل ادھم: اندولو اسلامی کتابہ‌لری، در *TOEM*، سال پنجم، ص ۹۳ تا ۱۴۴؛ یوسف آق یورت: بےشہری کتابہ‌لری و اشرف اوغلو جامعی و تربہ سی).

اس کے بعد اس کا بڑا بیٹا مبارزالدین محمّد بک اس کا جانشین ہوا، جس نے اپنی مملکت میں دو شہروں، آق شہر اور بولویدن Bolvidin کا اضافہ کیا۔ اشرفی امیر ضیاءالدین شکری نے ۷۲۰ھ / ۱۳۲۰ء میں شہر (آق شہر Akshehir) کے اندر بازار کی مسجد بنوائی (ا۔ح۔ اوزون‌چارشیلی: کتابہ‌لر، ۲: ۲۶)۔ جب ایل‌خانی والیِ ولاۃ امیر چوبان ۱۳۱۴ء میں اناطولیہ آیا تو اناطولیہ کے ان بیگوں میں جو اس کی خدمت میں بغرضِ اظہارِ اطاعت و وفاداری حاضر ہوے ایک اشرفی امیر بھی تھا (مسامرة الاخبار، ۳۱۱)؛ یہ امیر ضرور مبارزالدین محمّد ہوگا.

محمد بک ۱۳۲۰ھ کے بعد وفات پا گیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا سلیمان ثانی جانشین ہوا، جس کی حکومت بہت ہی تھوڑی مدّت تک رہی۔ اناطولیہ میں چونکہ ایل‌خانیوں کا اثر رو بہ انحطاط تھا، لہٰذا امیر چوبان کا لڑکا دمیرتاش اناطولیہ کا والی مقرّر کر دیا گیا۔ اس نے اناطولیہ کے بیگوں کو، جو خود مختارانہ اور باغیانہ انداز میں کام کرنے کے خوگر ہو چکے تھے، زیر کرنے کی غرض سے سب سے پہلے قونیہ کو فتح کیا (۱۳۲۰ء)، جو قرمانیوں کے زیرِ اقتدار آ چکا تھا۔ چند سال بعد اس نے بےشہری پر چڑھائی کی، سلیمان بک کو پکڑ لیا اور قتل کر کے اس کی لاش جھیل بےشہری میں پھنکوا دی (مصنف مسالک الابصار لکھتا ہے کہ اسے نہایت اذیّت دے دے کر مارا گیا، اس کی آنکھیں نکال دی گئیں، اس کی ناک اور کان کاٹ دیے گئے اور اس کے خصیے کاٹ کر اس کی گردن میں لٹکا دیے گئے)۔ اس کے قتل کی تاریخ ۱۰ ذوالقعدۃ ۷۲۶ھ / [۹] اکتوبر ۱۳۲۶ء ہے (یہ تاریخ سلجوق نامہ کے مخطوطۂ پیرس میں مذکور ہے؛ تقویم نجومی میں اس کی تاریخِ وفات ۷۲۲ھ / ۱۳۲۲۔۱۳۲۳ء درج ہے).

سلیمان ثانی کی وفات کے ساتھ ہی اشرفی ریاست کا چراغ گل ہو گیا۔ دمیرتاش کے عہدِ حکومت کے بعد ان کے علاقے کچھ تو حمیدیوں کے قبضے میں چلے گئے اور کچھ قرمانیوں نے ہتھیا لیے۔ اشرفیوں کے سکّے اب تک کہیں دست‌یاب نہیں ہو سکے، لیکن اس امر کا امکان ہے کہ محمّد بک کے کچھ سکّے موجود ہوں۔ شہاب‌الدین عمری نے اپنی کتاب مسالک الابصار میں ذکر کیا ہے کہ اشرفیوں کے پاس ستّر ہزار سوار فوج تھی اور ان کی مملکت میں سات شہر اور ایک سو پچاس گاؤں تھے.

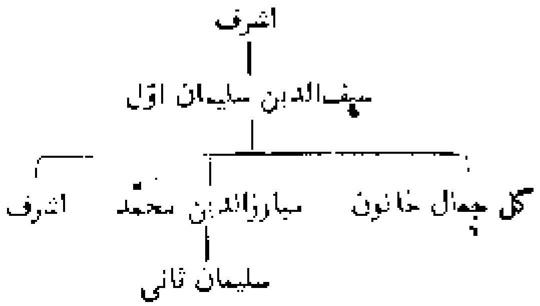
سلیمان بک نے بےشہری (جسے وہ سلیمان شہری کہتا تھا) کے قلعے کے دروازے پر جمادی الاولٰی ۶۸۹ھ / مئی ۱۲۹۰ء میں جو کتبہ لگوایا تھا اس میں اس کے جو القاب درج ہیں (مثلاً ''امیرِ معظم'')، نیز جو دوسرے کتبوں میں مذکور ہیں (مثلاً ''الامیر العادل'': دیکھیے

یوسف آق یورت و خلیل ادہم)، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سلاجقہ کا ایک امیر تھا۔

سلیمان بک کی مسجد اور اس کا منبر اور محراب فنِّ تعمیر کے نہایت عمدہ نمونے ہیں۔ مسجد کی مزیّن اندرونی چھت، جو شکل میں مستطیل ہے، لکڑی کے اڑتالیس ستونوں پر کھڑی ہے اور آویزوں (stalactites) سے آراستہ ہے۔ محراب کو چینی کی کاشی کاری، قرآن [مجید] کی آیات اور احادیث سے مزیّن کیا گیا ہے۔ منبر فنِّ چوب تراشی کا شاہ کار ہے اور آبنوس کے ٹکڑوں کو جوڑ کر بنایا گیا ہے۔ منبر کے سامنے کے دروازے کے گردا گرد سلجوقی خطِ نسخ میں پوری آیۃ الکرسی کندہ ہے اور دروازے کے اوپر خلفاے اربعہ [رضوان اللّٰہ علیہم اجمعین] کے اسماء کوفی خط میں کندہ ہیں۔ سلیمان بک کا مقبرہ اگرچہ فنِّ تعمیر کا بہترین نمونہ ہے لیکن استدادِ زمانہ سے خراب اور شکستہ ہو چکا ہے۔

عربی زبان میں فلسفے کی ایک کتاب مسمّٰی بہ الفصول الأشرفیة فی اصول البرھانیة و الکشفیة موجود ہے، جس کی نو فصلیں ہیں اور جسے شمس الدین تُسْتَری نے مبارزالدین محمّد بک اشرفی کے لیے تصنیف کیا تھا۔ مصنّف کا خود نوشتہ قلمی نسخہ، جو قونیہ میں ۷۱۰ھ/۱۳۱۱ء میں لکھا گیا تھا، آیاصوفیہ کے کتب خانے میں موجود ہے (عدد ۲۳۳۵)۔

خاندان اشرفیہ



مآخذ: (۱) ا ۔ ح ۔ اوزون چارشیلی: اندلو بیلیکلری قرہ قویونلو و آق قویونلو دولتلری، انقرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) کتابہ لر، ج ۲، استانبول ۱۹۲۹ء؛ (۳) اندلو ترک تاریخندہ اوچ مہم سیما: دمیرطاش، اردنہ و قاضی برہان الدین احمد، در TTEM، ج ۷، ۱۹۳۱ء؛ (۴) سلجوق نامہ، بزبان فارسی، کتب خانۂ ملیۂ پیرس، فارسی مخطوطہ، شمارہ ۱۵۵۳؛ نیز متن و ترجمہ، از ڈکٹر فریدون نافذ اوزلوق، ۱۹۵۲ء؛ (۵) مناقب العارفین، سلیمانیہ کتب خانہ، مخطوطۂ حالت افندی، شمارہ ۱۳۲؛ اور محشّی ترکی ترجمہ، از تحسین یازیجی، ۱۹۵۳ء؛ (۶) خلیل ادہم: آنادولوڈ اسلامی کتابہ لری، در TOEM، سال پنجم؛ (۷) یوسف آق یورت: بےشہری کتابہ لری و اشرف اوغللری جامعی و تربہ سی، در ترک تاریخ، آرکیولوجیہ و اتنوگرافیہ درگیسی، سال چہارم ۱۹۴۰ء؛ (۸) خلیل ادہم: دُوَل اسلامیہ، استانبول ۱۹۲۷ء؛ (۹) مسامرۃ الاخبار، طبع عثمان توران، انقرہ ۱۹۴۳ء؛ (۱۰) مسالک الابصار، طبع Fr. Taeschner، لائپزگ ۱۹۲۹ء۔

(اسمٰعیل حقّی ازون چارشیلی)

اَشرف جہانگیر[۲]: بن سیّد محمد ابراہیم، ۶۸۸ھ / ۱۲۸۹ء میں بمقام السِّمنان (خراسان)، جو اُن کے والد کے زیرِ حکومت تھا، پیدا ہوے۔ ان کی والدہ خدیجہ احمد یَسَوی [رَكَ بآن] کی بیٹی تھیں۔ وہ قرآن [مجید] کی ساتوں قراءتوں کے حافظ تھے اور انھوں نے اپنی تعلیم چودہ سال کی عمر میں ختم کر لی تھی۔ تصوّف سے شغف انھیں کشاں کشاں علاءالدولۃ السِّمنانی [رَكَ بآن] کی خدمت میں لے گیا، جو اپنے وقت کے مشہور صوفی تھے۔ انھیں کی خدمت میں وہ اکثر حاضر رہتے تھے۔ اپنے والد کی وفات پر ۷۰۵ھ / ۱۳۰۵-۱۳۰۶ء میں وہ ریاست کے وارث ہوے، مگر تھوڑے ہی دنوں بعد اپنے بھائی محمّد کو تخت سپرد کر کے سلطنت سے دستبردار ہو گئے اور ہندوستان کی طرف چل پڑے، جس کی

انھیں ایک خواب میں ہدایت کی گئی تھی۔ ماوراءالنہر سے ہوتے ہوئے وہ بخارا اور سمرقند آئے، وہاں سے وہ اُچ [رَكّ بآن] پہنچے، جہاں اُن کی ملاقات جلال الدین بخاریؒ سے ہوئی، جو جہانیاں جہان گشت [رَكّ بآن] کے لقب سے معروف ہیں۔ مسلسل اور دور دراز سفر کے بعد، جس کے دوران میں وہ دہلی، سندھ و گنگا کے میدانی علاقے اور بنگال و بہار (بشمول سُنارگاؤں، جو ڈھاکے کے نواح میں ہے) بھی گئے؛ انجام کار وہ روح آباد (کچھوچھہ کا پرانا نام، فیض آباد سے ۳۰ میل پر ایک گاؤں) میں مقیم ہو گئے اور وہیں ۲۷ محرم ۸۰۸ھ / ۹ جولائی ۱۴۰۵ء کو انھوں نے وفات پائی اور اپنی ہی خانقاہ میں سپرد خاک کیے گئے۔

کچھوچھہ میں سکونت اختیار کرنے کے تھوڑے دن بعد وہ پھر روے زمین کی سیر و سیاحت کے لیے نکل پڑے۔ اس مرتبہ وہ مکۂ [معظّمہ] (دو دفعہ) گئے، پھر مدینۂ [منورہ]، کربلا، نجف، ترکی، دمشق، بغداد، کاشان، السّمنان، مشہد اور غزنہ سے ہوتے ہوئے براہِ ملتان و دہلی واپس روح آباد پہنچ گئے۔ مکۂ [معظمہ] کے پہلے سفر میں بدیع الدین شاہ مدار [رَكّ بآن] ان کے رفیقِ سفر تھے۔

لطائفِ اشرفی (۲: ۱۰۵ تا ۱۰۹) کا یہ بیان کہ قاضی شہاب الدین دولت آبادی نے ان کے ہندوستان پہنچنے کے کچھ ہی عرصے بعد سلطان ابراہیم شرقی (۸۰۴ھ / ۱۴۰۱ء تا ۸۴۴ھ / ۱۴۴۰ء) کو ان سے ملوایا تھا بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے، کیونکہ سلطان مذکور ۸۰۴ھ / ۱۴۰۲ء میں تخت نشین ہوا اور ولی موصوف اس کے چار سال بعد، یعنی ۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ء میں انتقال کر گئے؛ لہٰذا یہ ملاقات ضرور اشرف جہانگیرؒ کی زندگی کے آخری سالوں میں ہوئی ہوگی۔

وہ بشارۃ المریدین اور مکتوباتِ اشرفی کے مصنّف ہیں۔ مؤخّرالذکر کتاب کی شاہ عبدالحق دہلوی [رَكّ بآن] نے بڑی تعریف کی ہے۔ ان کا روضہ آسیب زدہ اور دماغی امراض کے ہزاروں مریضوں کی زیارت گاہ ہے، جو وہاں صحّت و شفا کی امید میں حاضر ہوتے ہیں۔

مآخذ: (۱) نظام الیمنی: لطائف اشرفی، ۲ جلد، دہلی ۱۲۹۸ھ / ۱۸۸۰ - ۱۸۸۱ء؛ (۲) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، کانپور ۱۹۱۴ء، ۱: ۳۷۱ تا ۳۷۷؛ (۳) عبداللہ خویشگی: معارج الولایۃ، (پنجاب یونیورسٹی قلمی نسخہ)؛ (۴) عبدالرحمٰن چشتی: مرآۃ الاسرار، دارالمصنّفین اعظم گڑھ (قلمی نسخہ، ورق ۵۲۹)؛ (۵) صلاح الدین عبدالرحمٰن: بزم صوفیہ (اُردو)، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ / ۱۹۴۸ء، ص ۳۴۱ تا ۳۸۲؛ (۶) [شیخ] عبدالحق محدّث دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ / ۱۹۱۴ء، ص ۱۵۶؛ (۷) عبد الحی: نزھۃ الخواطر، (جہاں ان کی متعدّد تصانیف کے نام گنوائے گئے ہیں)، حیدرآباد (دکن) ۱۳۷۱ھ / ۱۹۵۱ء، ۳: ۳۲ تا ۳۴؛ (۸) محمد اختر: تذکرۂ اولیاے ہند، دہلی ۱۹۵۰ء، ۲: ۱۷۷ تا ۱۷۹۔

(ابوسعید بزمی انصاری)

اشرف حسن غزنوی: (سیّد حسن) بن محمّد الحسینی، م ۵۵۶ھ (اس حسن سے مختلف جو محمّد بن ناصر علوی کا بھائی تھا، کیونکہ مؤخّرالذّکر حسن کا مرثیہ مسعود سعد سلمان (م ۵۱۵ھ) نے لکھا تھا، جس میں وہ کہتا ہے :-

بر تو سید حسن دلم سوزد
کہ چو تو ھیچ غم گسار نہ داشت
سی نشد سال عمر تو و یحک
سال زاد ترا شمار نہ داشت

سیّد اشرف حسن کا ایک استاد محمّد بن مسعود بن زکی غزنوی تھا، جو (از روے تتمۂ صوان الحکمۃ) فلسفی، ادیب اور مہندس تھا اور فلسفے کی کتاب احیاء الحق کا مصنّف تھا۔ عماد زوزنی (مادح طغان شاہ

ابن مؤید آی ابہ (م ۵۸۰ھ)، تکش خوارزم شاہ (م ۵۹۶ھ) اور مخطوطۂ انڈیا آفس، شمارہ ۹۳۱، کا مقدمہ نگار اس حسن کے شاگرد تھے۔

اس کے کلام میں سب سے قدیم قصیدہ ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء کا ہے، جو صدرالدین محمّد بن فخرالملک بن نظام الملک کے عہدۂ وزارت حاصل ہونے پر لکھا گیا تھا اور جس کا مطلع ہے :-

نسیمِ عدل همی آید از هوای جهان
شعاعِ بخت همی تابد از لقای جهان

۵۱۰ھ/۱۱۱۶ء میں بہرام شاہ غزنوی کی تخت نشینی پر اس نے ایک قصیدہ پڑھا تھا، جو یوں شروع ہوتا ہے :-

منادی بر آمد ز هفت آسمان
که بهرامشاه ست شاهِ جهان

یہ شعر راورٹی Raverty کے قول کے مطابق بہرام شاہ کے ایک سکّے پر بھی کندہ تھا۔

جب ۵۱۲ھ/۱۱۱۹ء میں والیِ پنجاب محمّد ابو حلیم نے ملک آرسلان کی شکست پر اس کے بھائی بہرام شاہ کے خلاف بغاوت کی تو شاعر غزنین میں تھا۔ بہرام شاہ نے اسے شکست دی، لیکن معاف کر کے اسے اپنے عہدے پر بحال کر دیا؛ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حسن کہتا ہے :-

خدایگان گر مُدبری خطائی کرد
هوای هاویه از جانِ شان بخار گرفت

محمّد ابو حلیم نے ناگور (سوالک) میں ایک قلعہ تعمیر کرایا اور ۵۱۳ھ میں دوبارہ خودمختاری کا اعلان کر دیا۔ بہرام شاہ سرکوبی کے لیے پھر ہندوستان آیا۔ شاعر بھی ساتھ تھا؛ چنانچہ کہتا ہے :-

چون ز غزنین کردم آهنگِ رهِ هندوستان
از سپاهِ روم خیلِ زنگ می بستد جهان

۵۱۳ھ میں محمّد ابوحلیم کی شکست اور ہلاکت کے بعد حسین ابراہیم علوی گورنر مقرّر ہوا۔ بہرام شاہ کی واپسی پر جب اس کی (سوتیلی؟) ماں کا انتقال ہوا تو شاعر نے مرثیہ لکھا :-

آراستند روضهٔ آرامگاهِ جان
یک سر گشاده شد همه درهای آسمان

پھر کچھ عرصے کے بعد خراسان میں سنجر کے دربار کا رخ کیا :-

این منم یارب که چرخم سوی اختر می کشد
چشمهٔ روشن ز چاهِ تیره ام برمی کشد

سنجر کے وزیر ابوطاہر سعد بن علی قمّی کے تقرّر پر ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں ایک ترجیع بند لکھا، جو یوں شروع ہوتا ہے :-

در همه عالم یکی محرم نه ماند
اینست بی یاری مگر عالم نه ماند

۲۵ محرم ۵۱۶ھ/۵ اپریل ۱۱۲۲ء کو اس وزیر کا انتقال ہوا اور اس کی جگہ تغری طُغان بیگ مقرّر ہوا۔ شاعر نے قصیدہ لکھا؛ مطلع ہے :-

زهی ز روی زمین برگزیده شاه ترا
بر آسمانِ شرف داده پایگاه ترا

پھر ۵۲۶ھ میں ابوالقاسم ناصر بن حسین سنجر کا وزیر مقرّر ہوا تو شاعر نے ایک اَور قصیدہ لکھا :-

چو عزم کردم سوی سفر برای صواب
بریده گشت امیدم ز دیدنِ احباب

اسی زمانے میں ”سیّد اجل ذخرالدین نقیب النقباء خراسان ابوالقاسم زید بن حسن“ اور ان کے بھائی شاہ حسن کی مدح کی، پھر رے کے ایک رئیس مجدالدّین ابوالحسن عمرانی (ممدوحِ انوری، جو ۵۴۰ھ تک ضرور زندہ تھے ... کلّیاتِ انوری، ص ۶۰۱) کو ممدوح بنایا اور عزیزالدّین عبدالصّمد طغرائی اور اصفہان کے علی بن عثمان وغیرہ کی مدح بھی کی؛ پھر ۵۴۰ھ میں تاج الدین ابو طالب بن دارست شرازی کی وساطت سے، جو بوزابہ کی وجہ سے مسعود

بن محمد بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا تھا، سلطان مسعود تک پہنچنے کی درخواست کی :۔

اجل تاج دین قطعہ و رقعۂ من
فرو خوان و بیدِ مرا عود گردان
تفضّل کن و روزِ منحوسِ مارا
بہ دیدارِ مسعود مسعود گردان

بغداد میں حدیقۂ سنائی والے برہان الدین ابو الحسن علی بن ناصر غزنوی کی مدح بھی کی، پھر غزنین واپس ہوا، جہاں غالباً اسے بہرام شاہ نے بلوایا تھا۔ غزنین آ کر متعدد لوگوں کی مدح کی اور ۵۳۳ھ / ۱۱۳۸ء میں جب وہاں سیف الدین سوری قابض ہو گیا اور بہرام شاہ بھاگ کھڑا ہوا تو شاعر نے سوری کی مدح بھی کی، لیکن جلد ہی محرم ۵۴۴ھ / مئی ۱۱۴۹ء میں بہرام شاہ نے پھر غزنین پر قبضہ کیا تو شاعر نے کہا :۔

سزد گر جبرئیل آید برین فیروزہ گون منبر
کند آفاق را خطبہ بنام شاہِ دین پرور

اور غوریوں سے وابستہ ہو جانے پر شاعر نے بہرام شاہ سے معافی چاہی، لیکن اس کا دل مشکل سے صاف ہوا ہوگا۔ پھر جب شاعر کی پند و موعظت کو سننے کے لیے بکثرت لوگ اس کے گرد جمع ہونے لگے تو بعض تذکروں میں ہے کہ بہرام شاہ نے دو تلواریں اور ایک غلاف بھیج دیا [اشارہ یہ : دو شمشیر در نیامی نگنجد]؛ اس لیے شاعر حجاز کو روانہ ہو گیا۔

لباب الالباب میں بیہقی نے لکھا ہے کہ "۵۴۴ھ میں جب سید حسن حج کو جا رہا تھا تو نیشاپور میں میری اس سے ملاقات ہوئی"۔ اغلب ہے کہ ۵۴۵ھ میں وہ حج کرنے کے بعد مدینۂ طیبہ پہنچا اور ایک ترجیع بند لکھا جو یوں شروع ہوتا ہے :۔

یارب این مائیم و این صدرِ رفیع مصطفاست
یارب این مائیم و این فرقِ عزیزِ مجتباست

اسی میں ترجیعی بیت یہ تھا جو بہت مشہور ہے :۔

سلّموا یا قوم بل صلّوا علی الصدر الامین
مصطفی ما جاءہ الّا رحمۃ للعالمین

بعد ازاں وہ بیت المقدس بھی گیا ہوگا، کیونکہ ایک قصیدے میں کہتا ہے :۔

در خانۂ خدا و بہ بالینِ مصطفی
گفتم دعای ملک و نمودم ولای شاہ
اکنون عزیمتِ سفرِ قدس کردہ ام
هم کردہ دان بہ دولتِ بی منتہای شاہ

اس "سفرِ قدس" کے بعد شاعر عراق پہنچا، لیکن سلطان مسعود بن محمد بن ملک شاہ کا ۵۴۷ھ میں انتقال ہو گیا تھا، اس لیے مرثیہ لکھا۔ مسعود کے انتقال پر اس کا بھتیجا ملک شاہ بن محمود بن ملک شاہ تخت‌نشین ہوا تو شاعر نے ترجیع بند کہا :۔

صبحِ ملک از مشرقِ اقبال سر بر می‌زند
نورِ خورشیدش علم بر چرخِ اخضر می‌زند

عراق ہی سے سنجر کی مدح میں ایک قصیدہ بھیجا، جس کا مطلع ہے :۔

هر نسیمی کہ بمن بوی خراسان آرد
چون دمِ عیسی در کالبدم جان آرد

لیکن فتنۂ غز اور سنجر کی قید (جمادی الاولیٰ ۵۴۸ھ / اگست ۱۱۵۳ء) پر شاعر خوارزم چلا جاتا ہے اور وہاں آتسز (م ۵۵۱ھ / ۱۱۵۶ء) کی مدح کرتا ہے؛ لیکن وہاں شاعر زیادہ نہیں رہتا۔ سنجر کی وفات (۵۵۲ھ) پر جب محمد خان بغراخانی تخت‌نشین ہوتا ہے تو شاعر کہتا ہے :۔

وقت آنست کہ مستان طرب از سر گیرند
طرّۂ شب ز رخِ روز همی بر گیرند

ملمع محجوب میں بھی دو قصیدے اس کی مدح میں لکھے تھے۔ پھر شاعر نے ہمدان میں سلیمان سلجوقی کی تخت نشینی (۱۲ ربیع الاول ۵۵۵ھ) پر یہ قصیدہ پڑھا :

شاہِ شاهان جہان بر تختِ سلطانی نشست
مردمِ چشمِ سلاطین در جہان بانی نشست

شاعر کے دیوان (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۹۳۱) کے مقدمے میں اس کا شاگرد لکھتا ہے: ''در حالِ ارتحال وصیت فرمود کہ اشعار تازی و پارسی و انواع تصانیف مرا بنام .... ابو القاسم محمود بن محمد بن بغرا خان یمین امیر المؤمنین خلد اللہ ملکہ ..... جمع کنند''، یعنی شاگرد نے محمود خان (م ۵۵۷ھ) کی زندگی میں یہ مقدمہ لکھا تھا اور اس وقت تک شاعر انتقال کر چکا تھا ۔ چونکہ ۵۵۵ھ میں سلیمان سلجوقی کی مدح میں سید حسن نے قصیدہ لکھا تھا، لہٰذا ظاہر ہے کہ اس کے بعد اور ۵۵۷ھ سے پہلے، یعنی ۵۵۶ھ / ۱۱۶۱ء میں، شاعر کا انتقال ہوا ہوگا ۔ ۵۵۶ھ اس لیے بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ مجمع الفصحاء اور مرآۃ الخیال وغیرہ میں سالِ وفات ۵۶۵ھ درج ہے، جو ۵۵۶ھ کی تحریف ہوگا ۔

شاعر کی قبر جوین کے اہم قصبے آزادوار میں تھی، لیکن غزنین میں مشہور ہے کہ بعد میں وہاں سے کسی وقت لاش غزنین میں منتقل کر دی گئی تھی؛ چنانچہ دونوں جگہ اس کی قبر اب بھی موجود ہے ۔

اشرف حسن کا کلام کتبِ لغۃ کے استشہادات میں استعمال ہوا ہے ۔ اس کا یہ شعر بہت مشہور ہے: سلموا یا قوم ... الخ ۔

اور یہ شعر بھی :۔

مہ نور می‌فشاند و سگ بانگ می‌زند
مہ را چہ جرم خاصیتِ سگ چنان فتاد

متعدد معاصرین نے اشرف حسن کی تعریف کی ہے :۔

شاخِ دیگر جمالِ دینِ حسنی
آن چو نام خود از نکو سخنی

(سنائی : کارنامۂ بلخ)

اشرف و وطواط و انوری سہ حکیم اند
کز سخن ہر سہ شد شگفتہ بہارم

(جمال‌الدین عبدالرزاق اصفہانی)

حسن کہ آینۂ نورِ نفسِ ناطقہ اوست
ازو چگونہ برم گوی نطق در میدان

(روحانی غزنوی)

به من سید حسن زین زمانہ
ز دل تحفہ غذای جان فرستد

(ابوبکر بن حیدر کرمانی)

سید حسن کا ایک مشہور فخریہ قصیدہ ہے :۔

داند جہان کہ قرۂ عینِ پیمبرم
شایستہ میوۂ دلِ زہرا و حیدرم

اس قصیدے کا ایک شعر نصر اللہ بن محمد بن عبدالحمید کی کلیلہ و دمنہ میں آتا ہے اور اس قصیدے پر جمال‌الدین عبدالرزاق، مجیر بیلقانی، کمال اسمٰعیل، شیخ آذری وغیرہ نے قصیدے لکھے ہیں ۔ رُوحانی غزنوی، فلکی شروانی، شرف‌الدین محمد شفروہ اصفہانی، عمادی شہریاری، نجیب‌الدین جرباذقانی وغیرہ نے بھی سید حسن کی تقلید کی ہے ۔

غزنوی ممدوحین کی تعریف میں جو قصیدے ہیں ان میں طویل تمہیدیں، لطیف تشبیہات و استعارات اور مختلف صنائع ہیں، لیکن سلجوقی ممدوحوں والے قصیدے سادے اور سلیس ہیں ۔ ترجیع بند اور ترکیب بند میں آخری بند کے بعد ترجیع و ترکیب کا شعر نہیں ہے ۔ غزلوں میں رندی اور مستی کے مضامین سنائی کی طرح ہیں اور دونوں کے یہاں مقطع کی پابندی کے سوا سب خصوصیات مشترک ہیں؛ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ متأخر شاعر نے کوئی اضافہ کیا نہ اپج سے کام لیا اور کہنا پڑتا ہے کہ سنائی کی مسلّمہ اولیاتِ غزل میں سید حسن شریکِ غالب ہے ۔ رباعیات اور دوبیتیاں بھی اسی قبیل کی ہیں ۔

مآخذ : (۱) دیوان حسن (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۹۳۱)؛ (۲) ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، لاہور (اگست ۱۹۴۸ء تا مئی ۱۹۵۰ء)؛ (۳) *Islamic Culture*، حیدرآباد دکن (جنوری ۔ اپریل ۔ جولائی ۱۹۴۹ء)؛ (۴) لباب الالباب؛ (۵) حدیقۂ سنائی؛ (۶) تاریخ بیہقی؛ (۷) طبقات ناصری (طبع راورٹی)؛ (۸) آثار الوزراء؛ (۹) حبیب السیر ۔

(غلام مصطفٰی خان)

اَشْرَف علی [تھانوی]: بن عبد الحق الفاروقی، بمقام تھانہ بھون (ضلع مظفرنگر، ھندوستان) ۱۲ ربیع الاول ۱۲۸۰ھ/ ۱۹ مارچ ۱۸۶۳ء کو پیدا ھوے اور ۶ رجب ۱۳۶۲ھ/ ۹ جولائی ۱۹۴۳ء کو انتقال کر گئے - انھوں نے تعلیم تھانہ بھون اور دیوبند [رک بآں] میں حاصل کی - ۱۳۰۱ھ/ ۱۸۸۳ - ۱۸۸۴ء میں دیوبند سے فارغ التحصیل ھو کر انھوں نے کانپور میں بطورِ معلّم اپنی زندگی کا آغاز کیا - اسی سال اُنھوں نے مکّۃ [معظمہ] کا حج کیا، جہاں اُن کی ملاقات حاجی امداد اللّٰہؒ الھندی المھاجر المکّی سے ھوئی، جن سے ان کی پہلے سے خط و کتابت تھی - انھوں نے حاجی صاحب موصوف سے غائبانہ بیعت کر رکھی تھی، اب اس کی تجدید کی اور باقاعدہ طور پر ان کے مرید ھو گئے - ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹ - ۱۸۹۰ء میں وہ پھر مکّۃ [معظمہ] گئے اور کئی مہینے پیہم حاجی امداد اللّٰہ صاحب کی خدمت میں رھے - ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ء میں انھوں نے کانپور کو خیرباد کہا اور عمر بھر کے لیے تھانہ بھون میں سکونت پذیر ھو گئے.

وہ ایک ممتاز فاضل، عالمِ دین اور صوفی تھے اور انھوں نے نہایت ھی مصروف زندگی گزاری - ان کے اشغال تعلیم و تدریس، وعظ، خطابت اور تصنیف و تالیف تھے - اس سلسلے میں انھوں نے وقتاً فوقتاً سفر بھی کیے - آپ بہت پُرنویس تھے؛ چنانچہ ان کی تصنیف کردہ کتابوں کی تعداد ایک ھزار سے زائد ھے - یہ کتابیں زیادہ‌تر تفسیر، حدیث، منطق، کلام، عقائد اور تصوّف میں ھیں - ان کی سب سے پہلی تصنیف، بعنوان زیر و بم، اُن کے عہدِ طالبِ علمی کی یادگار ھے اور آخری تصنیف اَلبوادر و النوادر ھے، جو ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۵ - ۱۹۴۶ء میں شائع ھوئی اور اُن کی بےشمار تحریروں کا انتخاب ھے - ان کی زیادہ مشہور تصانیف حسب ذیل ھیں:-

(۱) بیان القرآن (اردو زبان میں قرآن [مجید] کی ایک تفسیر، بارہ جلدوں میں - یہ اڑھائی سال میں مکمّل ھوئی اور سب سے پہلی مرتبہ ۱۳۳۴ھ/ ۱۹۱۶ء میں دھلی سے شائع ھوئی - اضافے اور نظرِ ثانی کے بعد اس کا ایک ایڈیشن ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ - ۱۹۳۵ء میں تھانہ بھون سے اور پھر ۱۳۴۹ھ بعد میں دھلی سے شائع ھوا - اس کے بعد سے اب تک اس کے کئی ایڈیشن شائع ھو چکے ھیں؛

(۲) بہشتی زیور، دس حصوں میں - یہ بھی اُردو زبان میں ھے اور تعلیمات اسلامی کا خلاصہ ھے، جو عورتوں کے لیے لکھا گیا - گیارھویں جلد مردوں کے لیے خود اُنھوں نے بعد میں اضافہ کی - یہ کتاب کئی مرتبہ پاکستان اور ھندوستان میں طبع ھو چکی ھے اور اب بھی اس کی مانگ بہت ھے؛

(۳) ان کے ''فتاویٰ'' کا ایک مجموعہ، جو آٹھ جلدوں میں ھے اور جو ان کی وفات کے بعد مرتب ھوا، زیرِ طبع ھے.

مآخذ: (۱) عزیزالحسن: اشرف السوانح، چار جلد - جلد ۱ تا ۳، مطبوعۂ لکھنؤ ۱۳۵۷ھ/ ۱۹۳۸ء و جلد ۴، جس کا نام خاتمۃ السوانح ھے (اس میں ان کی جملہ تصانیف کی فہرست بھی شامل ھے، ۱۳۵۴ھ/ ۱۹۳۵ء - ۱۹۳۶ء تک) ۱۳۶۲ھ/ ۱۹۴۳ء میں شائع ھوئی اور لکھنؤ سے بھی؛ (۲) عبدالماجد دریابادی: حکیم الامۃ، اعظم گڑھ ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۱ء؛ (۳) عبدالرحمٰن خاں: سیرتِ اشرفیہ، ملتان ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۶ء؛ (۴) مجلۃ الاسلام (کراچی)، جولائی ۱۹۵۳ء، ص ۵۶؛ (۵) عبدالباری ندوی: جامع المجددین، لکھنؤ ۱۹۵۰ء؛ (۶) وھی مصنّف: تجدیدِ تصوّف و سلوک، لکھنؤ ۱۹۴۹ء؛ (۷) وھی مصنّف: تجدیدِ تعلیم و تبلیغ، مطبوعۂ لکھنؤ (تاریخ ندارد)؛ (۸) وھی مصنف: تجدیدِ معاشیات، لکھنؤ ۱۹۵۶ء؛ (۹) سلیمان ندوی: یادِ رفتگاں، کراچی ۱۹۵۵ء، ص ۲۸۱ تا ۳۰۱؛

(۱۰) غلام محمد : حیاتِ اشرف، کراچی ۱۹۵۱ء.

(ابوسعید بزمی انصاری)

اشرف علی خان [فغاں] : احمد شاہ، بادشاہ دہلی (۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۸ء تا ۱۱۶۷ھ / ۱۷۵۴ء)، کا رضاعی بھائی، جو تقریباً ۱۱۴۰ھ / ۱۷۲۷ء میں بمقام دہلی پیدا ہوا ۔ اس کا باپ مرزا علی خان "نکتہ" محمد شاہ [رَكَ بآن] کا ایک درباری تھا اور اس کا چچا ایرج شاہ احمد شاہ کے دورِ حکومت میں مرشدآباد کا ناظم ۔ وہ اُردو اور فارسی دونوں زبانوں میں "فغاں" (یا فغان) کے تخلّص سے شعر کہتا تھا اور احمد شاہ بادشاہ کی طرف سے ظریف الملک کوکلتاش خان بہادر کے لقب سے ملقّب تھا.

وہ احمد شاہ بادشاہ کے تخت سے اتارے جانے (۱۱۶۷ھ / ۱۷۵۴ء) تک دہلی میں رہا اور بعد ازآن مرشدآباد چلا گیا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا چچا اُس سے بے رُخی سے پیش آیا، اس لیے تھوڑے دن اس کے پاس ٹھیر کر وہ پھر واپس دہلی چلا آیا ۔ جب ۱۱۷۴ھ / ۱۷۶۱ء میں دُرّانیوں نے ہندوستان پر دوبارہ حملہ کیا تو وہ ہمیشہ کے لیے دہلی چھوڑ کر فیض آباد چلا گیا، مگر وہاں تھوڑے ہی دنوں میں اپنے مربّی شجاع الدّولہ [رَكَ بآن] سے لڑ بیٹھا اور عظیم آباد (پٹنہ) چلا گیا ۔ وہاں راجہ شتاب رائے نے، جو بنگال اور بہار کا گورنر اور علم و علماء کا بڑا قدردان تھا، اس کی بڑی آؤ بھگت کی ۔ شتاب رائے کے کسی دل آزار کلمے سے ناراض ہو کر اس نے اس سے بھی علیحدہ ہو جانے کا فیصلہ کر لیا ۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کے بعض عہدےداروں کے ساتھ اس کی روشناسی ہو گئی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے کمپنی مذکور کی ملازمت قبول کر لی ۔ اس کے بعد اس نے اپنی زندگی آرام سے گزاری اور ۱۱۸۶ھ / ۱۷۷۲ - ۱۷۷۳ء میں بمقام عظیم آباد وفات پائی.

وہ ایک اچھا شاعر تھا، مگر اس کی شاعری نہایت تلخ قسم کی ہجو سے داغ دار اور پھبتیوں سے مملو ہے ۔ اس کا اردو اور فارسی کا دیوان ۱۹۵۰ء میں کراچی سے شائع ہوا.

مآخذ : (۱) گارساں دِ تاسی Garcin de Tassy : *Historie de la Littérature Hindouie et Hindoustanie*، طبع دوم، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱ : ۷۶۵ تا ۷۶۶؛ (۲) قدرت اللہ قاسم : مجموعۂ نغز، لاہور ۱۹۳۳ء، ۲ : ۷۲ تا ۷۶؛ (۳) فتح علی حسینی گردیزی : تذکرۂ ریختہ گویان، اورنگ آباد ۱۹۳۳ء، ص ۱۲۱؛ (۴) غلام ہمدانی مصحفی : تذکرۂ ہندی، دہلی ۱۹۳۳ء، ص ۱۵۹ تا ۱۶۵؛ (۵) وہی مصنّف، ریاض الفصحاء، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۲۶۳ تا ۲۷۴؛ (۶) وہی مصنّف : عقدِ ثریّا، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۴۴؛ (۷) میر حسن : تذکرۂ شعرائے اردو، دہلی ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۸؛ (۸) میر تقی میر : نکات الشعراء، اورنگ آباد ۱۹۳۵ء، ص ۴۷ تا ۹۸؛ (۹) قیام الدین قائم : مخزنِ نکات، اورنگ آباد ۱۹۲۹ء، ص ۳۱ تا ۳۴؛ (۱۰) لچھمی نرائن شفیق، چمنستانِ شعراء، اورنگ آباد ۱۹۲۸ء، ص ۳۸۲ تا ۳۸۳؛ (۱۱) مرزا علی لطف : گلشنِ ہند، (بزبانِ اُردو)، لاہور ۱۹۰۶ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱؛ (۱۲) مصطفٰی خان شیفتہ : گلشنِ بےخار، دہلی ۱۸۴۳ء، ص ۲۲۰؛ (۱۳) عبدالغفور خان نسّاخ : سخنِ شعراء، لکھنؤ ۱۲۹۱ھ / ۱۸۷۴ء، ص ۳۶۹؛ (۱۴) محمد حسین آزاد : آبِ حیات، دہلی ۱۳۱۴ھ / ۱۸۹۶ء، ص ۱۱۳ تا ۱۱۷؛ (۱۵) مجلّۂ معارف (اعظم گڑھ)، ج ۹ : شمارہ ۴ (اپریل ۱۹۲۲ء)؛ (۱۶) اس کے دیوان پر پیش لفظ، از صباح الدین عبدالرحمٰن؛ (۱۷) رام بابو سکسینہ : *A History of Urdu Literature*، الہ آباد ۱۹۴۰ء، ص ۵۲ تا ۵۳؛ (۱۸) علی ابراہیم خان : گلزارِ ابراہیم، علی گڑھ ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۴ء، ص ۱۸۴ تا ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۳۳، ۲۳۵ تا ۲۴۲؛ (۱۹) شپرنگر A. Sprenger : *Oudh Catal.*، اردو ترجمہ : یادگارِ شعراء، الہ آباد ۱۹۳۴ء، ص ۱۵۷ تا ۱۵۸.

(ابو سعید بزمی انصاری)

* **اَشْرَفی** : نیز شریفی؛ بُنْدُقی (sequin، وینس کی اشرفی = سات روپے)؛ دینار کا طلائی سکّہ؛ قب ڈوزی Dozy و اِنگلمان Engelmann : Glossaire des mots espagn. et portug. dérivés de l'Arabe، طبع دوم، ص ۳۵۲۔

* **اَشْرَفِیّہ** : دیسان d'Ohsson کی تصریح کے مطابق درویشوں کے ایک سلسلے کا نام۔ اس کا یہ نام عبداللہ اشْرَف [یا اِشْرِف] رومی کی نسبت سے ہے، جو ۸۹۹ھ / ۱۴۹۳ء میں چین اِزنیق Cin Iznik میں فوت ہوے۔

* **اَشْعَب** : الملقّب بہ ''الطّمّاع'' [= لالچی]، مدینے کا ایک مسخرہ نقّال، جو . . . اِدھر اُدھر گھوما کرتا تھا اور جس نے اپنے پیشے میں آٹھویں صدی میلادی کے اوائل میں شہرت حاصل کی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ۱۵۴ھ / ۷۷۱ء تک زندہ تھا۔ اس سے متعلّق تاریخی معلومات خاصی تعداد میں موجود ہیں؛ اگرچہ ان میں بہت سا افسانوی مواد بھی شامل ہو گیا ہے، تا ہم ان سے ہمیں بنوامیہ کے زمانے کے ایک پیشہ ور بھانڈ کی زندگی کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہو جاتا ہے۔ جو لطیفے اور قصّے اس کے نام سے منسوب ہیں وہ سیاست، مذہب اور درمیانی طبقے کے لوگوں کی زندگی سے تعلّق رکھتے ہیں۔ متوسط طبقے سے متعلّق لطیفے زمانے کے اعتبار سے اشعب کی روایت میں سب سے آخر میں آتے ہیں؛ پھر بھی عباسی عہد کے اوائل سے لے کر مسلمانوں میں سب سے زیادہ مقبولیت انھیں کو حاصل رہی ہے . . . . اشعب کہتا ہے: ''میں نے عکرمۃ (یا کسی اور مشہور راوی) کو کہتے سنا کہ رسول اللہ [صلی اللہ علیہ و سلّم] نے سچے مؤمن کی دو نشانیاں بتائی ہیں''۔ لوگوں نے پوچھا: ''وہ دو نشانیاں کیا ہیں؟'' اشعب نے جواب دیا: ''ان میں سے ایک تو خود عکرمۃ ھی بھول گئے اور دوسری میں بھول گیا''۔ اس سے بھی زیادہ مشہور اشعب الطّمّاع کی یہ کہانی ہے کہ ایک دفعہ بچے اسے بہت ستا رہے تھے۔ ان سے پیچھا چھڑانے کے لیے اس نے ان سے کہا: ''جاؤ فلاں جگہ بڑی اچھی اچھی چیزیں مفت بٹ رہی ہیں، تم بھی لو''۔ اس پر بچے ادھر بھاگ گیے، مگر یہ سوچ کر کہ کہیں یہ واقعی صحیح نہ ہو اشعب خود بھی ان کے پیچھے بےتحاشا بھاگنے لگا۔

مآخذ: (۱) الأغانی، ۱۷: ۸۲ تا ۱۰۰؛ (۲) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۲۳۵ تا ۲۳۹؛ (۳) F. Rosenthal: *Humor in Islam and its Historical Development*، لائڈن ۱۹۵۶ء، جس میں اشعب کو مرکزی کردار کی حیثیت حاصل ہے۔

(F. ROSENTHAL)

* **الأشْعَث** : ابو محمّد مَعدیکَرِب بن قیس بن مَعْدیکَرِب، الحارث بن معاویۃ کے خاندان سے تھا اور حَضْرَموت کے کِنْدۃ کا سردار۔ اس کے لقب الأشعث کے، جس سے وہ سب سے زیادہ معروف ہے، معنے ''بن کنگھی کیے یا پریشان بال'' ہیں۔ اس کا ایک اور لقب، جو کم تر مشہور ہے، الاَشَجّ (داغ دار چہرے والا) ہے اور اسی طرح عرف النّار (جنوبی عرب کی اصطلاح میں ''غدّار'') بھی۔ آغازِ جوانی میں اس نے قبیلۂ مراد پر چڑھائی کی تھی، کیونکہ انھوں نے اس کے باپ کو قتل کر دیا تھا، لیکن انھوں نے اسے قید کر لیا اور اس نے تین سو اونٹ فدیہ دے کر وہاں سے خلاصی پائی۔ ۱۰ھ / ۶۳۱ء میں یہ اس وفد کا سردار تھا جس نے مدینۂ [منوّرہ] میں رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم] کی خدمت میں حاضر ہو کر کِندۃ کے کچھ لوگوں کی اطاعت پیش کی۔ [اسی ملاقات میں] یہ طے ہوا کہ الأشعث کی بہن قُتَیْلۃ کا نکاح آنحضرتؐ کے ساتھ کیا جائے، لیکن قتیلۃ کے مدینۂ [منوّرہ] پہنچنے سے پہلے آپؐ کا انتقال ہو گیا۔ آنحضرت [صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم] کی وفات کے بعد (۱۱ھ / ۶۳۲ء) الأشعث مع اپنے کنبے کے

باغی ہو گیا اور اسلامی فوج نے قلعۃ النُجیر میں اس کا محاصرہ کر لیا ۔ روایت ہے کہ اس نے یہ قلعہ اس شرط پر مسلمانوں کے حوالے کر دیا کہ خود اس کی اور نو دوسرے اشخاص کی جان بخشی کی جائے، لیکن وثیقۂ تسلیم میں اپنا نام درج کرنا بھول گیا اور بہ مشکل قتل ہونے سے بچا؛ تاہم اسے مدینۂ [منوّرہ] بھیج دیا گیا، جہاں [حضرت] ابوبکر[رض] نے نہ صرف اسے معاف کر دیا بلکہ اپنی بہن امّ فَروَہ یا قُرَیبَۃ سے اُس کی شادی بھی کر دی (ایک اور روایت یہ ہے کہ یہ شادی اس سے پہلے ہی اس وقت جب وہ وفد کے ہمراہ مدینے آیا تھا ہو چکی تھی) ۔ شام کی لڑائیوں میں وہ شامل تھا اور غزوۂ یرموک میں اس کی ایک آنکھ کی بینائی جاتی رہی تھی ۔ اس کے بعد [حضرت] ابوبکر[رض] نے اسے اور اس کے قبیلے والوں کو سعد بن ابی وقّاص کے پاس قادسیہ بھیج دیا، اور وہ اُن عرب فوجوں میں سے ایک کا قائد تھا جنھوں نے شمالی عراق فتح کیا ۔ اس کے بعد وہ کندی حصۂ آبادی کے سردار کی حیثیت سے کوفے میں قیام پذیر ہو گیا اور بظاہر آذربیجان کی مہم (۲۲ھ / ۶۴۲ - ۶۴۳ء) میں شریک ہوا ۔ جنگ صفّین میں اس نے لڑائی اور صلح کی بات چیت میں نمایاں حصہ لیا اور بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے [حضرت] علی[رض] کو مجبور کیا کہ وہ اصولِ تحکیم کو منظور کر لیں اور عراق کی جانب سے ابو موسیٰ [الاشعری، رک بآن] کو حَکَم مقرر کریں (دیکھیے مادۂ علی[رض] بن ابی طالب) ۔ یہی وجہ ہے کہ شیعی روایات میں اسے اور اس کے سارے گھرانے کو پکّا غدّار قرار دیا گیا ہے ۔ اس نے [حضرت] حسن بن علی[رض] کے عہدِ حکومت (۴۰ھ / ۶۶۱ء) میں، جن سے اس کی ایک بیٹی منسوب تھی، وفات پائی ۔ اس کے اخلاف کے لیے دیکھیے مادۂ ابن الاشعث [در ۱۱، لائڈن، طبع دوم] .

مآخذ : (۱) کائتانی L. Caetani : *Chronographia Islamica*، سنہ ۴۰ھ، فصل ۹۲؛ (۲) ابن سعد، ۶ : ۲۲ تا ۲۴؛ (۳) محمد بن حبیب : المحبّر، بمدد اشاریہ؛ (۴) نصر بن مزاحم : وقعۃ صفّین (قاہرۃ ۱۳۶۵ھ)، بمواضع کثیرہ؛ (۵) خلافت کی عمومی تواریخ .

(H. RECKENDORF)

الأشعَری : ابو بُردہ، عامر بن ابی موسیٰ الأشعری، مسلّمہ روایت کے مطابق کوفے کے اوّلین قاضیوں میں سے ایک ۔ اس کے سوا کہ وہ ابو موسیٰ الاشعری[رض] [رک بآن] کے بیٹے تھے، ان کی زندگی اور کام کی بابت ہمارے پاس کوئی ایسی معلومات نہیں ہیں جنھیں مستند کہا جا سکے ۔ چونکہ وہ مسلمان شرفاء کے طبقے سے تھے اس لیے یہ ایک بالکل طبعی بات تھی کہ انھیں محکمۂ خزانہ کے کسی منصب پر مامور کر دیا جائے (ابن سعد) ۔ وہ ۵۱ھ / ۶۷۱ء میں مشاہیر کوفہ کے زُمرے میں نظر آتے ہیں، جب کہ انھوں نے حُجر بن عَدی [رک بآن] کے متبعین کے خلاف شہادت دی (الطبری، ۲ : ۱۳۱ بعد؛ الأغانی، ۱۶ : ۷) اور پھر ۷۶ھ / ۶۹۵ - ۶۹۶ء میں، جب انھوں نے خارجی باغی شَبیب بن یزید [رک بآن] کے روبرو اظہارِ عقیدت کیا (الطبری، ۲ : ۹۲۸) ۔ یہ تو عام طور پر مان لیا گیا ہے کہ وہ کوفے کے قاضی تھے، لیکن اس بارے میں کہ الحجّاج نے ان کا مزعومہ تقرّر کن حالات میں کیا (المبرّد : الکامل، ص ۲۸۵، س ۲۰ بعد؛ وکیع، ۲ : ۳۹۱ بعد)، ان کے پیش رو کون تھے (شریح ــ بقول ابن سعد، کتاب المحبّر اور وکیع، محلِّ مذکور؛ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ــ بقول وکیع، ۲ : ۴۰۷)، اُن کا جانشین کون ہوا (سعید بن جُبیر ــ بقول کتاب المحبّر؛ شعبی ــ بقول وکیع، ۲ : ۳۹۲، ۴۱۳ بعد؛ ان کے بھائی ابوبکر ــ بقول وکیع، ۲ : ۴۱۲ بعد)، اور ان کے منصب قضا پر مامور رہنے کی مدّت کتنی تھی (بہت قلیل ــ بقول وکیع، ۲ : ۳۹۲؛ تین سال ــ

بقولِ وکیع، ۲ : ۴۱۳؛ تین اور آٹھ سال کے مابین ایک غیرمعیّنہ عرصہ ۷۹ھ / ۶۹۸ ـ ۶۹۹ء سے شروع کر کے ــ بقولِ الطبری، ۲: ۱۰۳۹، ۱۱۹۱)؛ قدیم مآخذ میں بھی متضاد بیانات دیے گئے ہیں ۔ ایسے بیانات کہ شُرَیح نے الحجّاج سے سفارش کی تھی کہ ابوبُردۃ اور سعید بن جُبَیر کو مشترکہ طور پر ان کا جانشین بنایا جائے (وکیع، ۲ : ۳۹۲) یا یہ کہ ۶۰ھ / ۶۸۰ء میں امیر معاویۃ نے اپنے بسترِ مرگ پر اپنے بیٹے یزید کو ابوبُردۃ کے نیک مشوروں سے مستفید ہونے کی وصیت کی تھی (ابن سعد، ۴ / ۱ : ۸۳؛ الطبری، ۲ : ۲۰۹) یقیناً جعلی ہیں (قب لامنز Lammens : Mo'awia Premier، ص ۱۳۹) ۔ ایک اور حکایت (وکیع ۲ : ۴۰۹ ببعد؛ ابن عبد ربّہ : العقد الفرید، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۳ : ۱۴۰) میں کہا گیا ہے کہ ابوبُردۃ نے [امیر] معاویۃ[رض] کے دربار میں ایک شاعر کے خلاف بگڑ کر شکایت کی کہ اس نے اس کی ہجو کی ہے؛ لیکن ابن خلکان اور اس کے بعد کے زمانے سے تو ابوبُردۃ کی شخصیت کو ایک مثالی شخصیت بنا دیا گیا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ ابوبُردۃ نے ۱۰۳ھ / ۷۲۱ تا ۷۲۲ء یا ۱۰۴ھ / ۷۲۲ تا ۷۲۳ء میں اسّی قمری سال سے زائد کی عمر میں داعیٔ اَجل کو لبّیک کہا۔

ابوبُردۃ کے روایاتی حالاتِ زندگی میں قطعی معلومات کا فقدان نظر آتا ہے ۔ اس کے ساتھ ہی یہ خواہش کارفرما معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نام کو پہلی صدی ہجری کی فقہ اور اسلامی عدلیہ کے رائج الوقت نظام کی . . . تصویر میں کسی نہ کسی طرح بڑھا دیا جائے ۔ انھوں نے کوفے کے فقہی مذہب کی تاسیس و تشکیل میں کسی قسم کا کوئی حصّہ نہیں لیا اور نہ ان کا شمار وہاں کے مستند فقہاء میں ہوتا ہے ۔ . . . ان کے عہد میں حرمتِ ربٰو سے پیدا ہونے والے ضمنی مسائل کی تحقیق و تنقیح کا کام مدینۃ [منوّرہ] میں نہیں بلکہ عراق میں ہو رہا تھا، لہٰذا وہ سب روایات جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب ابوبُردۃ کو ان کے والد نے تحصیلِ علم کے لیے مدینۃ [منوّرہ] بھیجا تو ان کے استاد نے انھیں ربٰو کے بارے میں اہلِ عراق کے مسامحات کے خلاف متنبّہ کیا تھا یقیناً بعد کے زمانے کی اختراع ہیں، گو ان میں بصرے کے اسناد موجود ہیں (اس صورتِ حال کے لیے دیکھیے شاخت Schacht : Origins، ص ۱۲۰ بعد) ۔ ابوبُردۃ کو راویانِ حدیث میں شمار اس لیے بھی کیا جاتا ہے کہ ان کا نام ان خاندانی اسناد میں مذکور ہے جن کا مقصد یہ ہے کہ ایسی حدیثوں کو قابلِ اعتماد قرار دیا جائے جن کے متعلق ان کے والد کا دعوٰی تھا کہ انھوں نے آنحضرت [صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم] سے براہِ راست سن کر بیان کی ہیں ۔ ابن سعد اس امر کی پہلے ہی توثیق کر چکا تھا، لیکن خود روایات کو پہلی مرتبہ وکیع ہی نے نقل کیا ہے ۔ ان میں سے بعض میں حکومت کا منصب قبول کرنے سے ''کراہ کا اظہار ہے (وکیع، ۱ : ۶۵ بعد و ۲ : ۲۲)، حالانکہ اس رویّے کا چلن محض عہدِ عبّاسی میں جا کر ہوا (قب E. Tyan : Organisation judiciaire، ۱ : ۳۸۷، حاشیہ ۲؛ N. J. Coulson، در BSOAS، ۱۸ / ۲ (۱۹۵۶ء) : ۲۱۱ ببعد) ۔ ایک اور روایت (وکیع، ۱ : ۱۰۰) سے غرض یہ ہے کہ ابوبُردۃ کے والد ابوموسٰی کی شہرت کو (حضرت) مُعاذ[رض] بن جبل کے مقابلے میں بڑھا کر دکھایا جائے (اس میں اس مشہور روایت کو اوّلاً مان لیا گیا ہے جس میں آنحضرت [صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم] کا [حضرت] معاذ[رض] کو [حاکم یمن مقرر کرتے وقت] ہدایات دینے کا ذکر ہے اور اس بناء پر یہ دوسری صدی ہجری کے آخری ثلث سے پہلے کی نہیں ہو سکتی) ۔ آخر میں وہ مزعومہ ہدایات، جو [حضرت] عمر [رضی اللہ عنہ] نے

ابو موسیٰؓ کو نظم و نسقِ عدالت کے بارے میں دی تھیں اور جن کا ذکر پہلی مرتبہ وکیع نے کیا ہے (۱ : ۷۰ بعد)، یقیناً تیسری صدی ہجری سے پہلے کی نہیں ہیں (قب Tyan، ۱ : ۱۰۶ بعد) ۔ حدیث کے ایک ایسے راوی کی ذاتی حیثیت سے، جس نے کثیرالتعداد مستند اساتذہ سے احادیث اخذ کی تھیں، ابوبردۃ کی شہرت ابو حاتم الرّازی کے وقت تک بخوبی قائم ہو چکی تھی اور اس کے بعد یہ شہرت برابر ترقی کرتی چلی گئی اور اس کے ساتھ ہی ان شیوخ کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا جن سے وہ روایت کرتا ہے، حتّٰی کہ ابن حَجَر نے ابن سعد کی طرف یہ قول منسوب کر دیا کہ ”ابوبردۃ ثقہ اور بہت سی احادیث کا راوی ہے“؛ حالانکہ ابن سعد نے اس قسم کا کوئی بیان نہیں دیا تھا [۲].

ابو بُردۃ کا ایک بیٹا بلال نامی بصرے کا قاضی مقرّر ہوا اور اس سے متعلّق بہت سی قابل اعتماد معاصرانہ معلومات موجود ہیں (قب مثلاً وکیع، ۲ : ۲۱ بعد؛ پیلا Pellat : *Le Milieu basrien*، ص ۲۸۸ بعد).

مآخذ : (۱) ابن سعد، ۶ : ۱۸۷؛ (۲) محمّد ابن حبیب : کتاب المحبر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ / ۱۹۴۲ء، ص ۳۷۸؛ (۳) ابن قُتَیبۃ : کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ص ۱۳۶؛ (۴) وَکیع : اخبار القضاۃ، قاہرۃ ۱۳۶۶ھ / ۱۹۴۷ء، ۲ : ۴۰۸ بعد؛ (۵) الطّبری، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابو حاتم الرّازی : کتاب الجرح و التعدیل، ۳ / ۱، حیدرآباد ۱۳۶۰ھ، عدد ۱۸۰۹؛ (۷) الأغانی، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن القَیسرانی : کتاب الجمع، حیدرآباد ۱۳۲۳ھ، عدد ۱۴۳۷؛ (۹) النَّوَوی : تہذیب الأسماء، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ص ۶۰۳ بعد؛ (۱۰) ابن خلّکان : وَفَیات، بذیلِ مادّۂ عامر بن ابی موسیٰ؛ (۱۱) الذّہبی : تذکرۃ الحفّاظ، حیدرآباد ۱۳۳۳ھ، ۱، شمارہ ۸۶؛ (۱۲) الیافعی : مرآۃ الجنان، حیدرآباد ۱۳۳۷ھ، ۱ : ۲۲۰؛ (۱۳) ابن حَجَر : تہذیب، ج ۱۲، عدد ۹۰.

(J. SCHACHT شاخت)

⊗ **الأَشْعَری** : ابوالحسن علی بن اسمٰعیل، ایک مشہور عالمِ دین اور اہلِ سنت کے علمِ کلام کے بانی، جو انہیں کی طرف منسوب ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۲۶۰ھ / ۸۷۳ - ۸۷۴ء میں بصرے میں پیدا ہوے اور [حضرت] ابوموسیٰ اشعری کی نویں پشت میں تھے [ایک روایت میں ان کا شجرۂ نسب یوں بیان کیا گیا ہے : علی بن اسمٰعیل بن اسحٰق بن سالم بن اسمٰعیل بن عبداللہ بن موسیٰ بن ابی بردۃ ـــ دیکھیے رٹر Ritter، در آ، ترکی، بذیلِ مادّہ] ۔ ان کی زندگی کے حالات بہت ہی کم معلوم ہیں ۔ وہ بصرے کے رئیس المعتزلہ الجُبّائی کے بہترین تلامذہ میں سے تھے اور اگر وہ معتزلہ کو چھوڑ کر قدیم طریقے والوں (اہل السنّۃ) کی جماعت میں شامل نہ ہو جاتے تو یقیناً اس کے جانشین ہوتے ۔ اس تبدیلِ رائے یا انقلابِ عقائد کی تاریخ ۳۰۰ھ / ۹۱۲ - ۹۱۳ء (یا اس سے ایک دو سال قبل) بیان کی جاتی ہے [اور کہا جاتا ہے کہ اس کا اعلان انہوں نے جامعِ بصرہ کے منبر سے کیا تھا] ۔ زندگی کے آخری دنوں میں انہوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی تھی اور ۳۲۴ھ / ۹۳۵ - ۹۳۶ء میں وہیں وفات پائی.

الأَشْعَری کے تبدیلِ عقائد کی جو داستان بیان کی جاتی ہے، اس کی تفصیلات میں کئی اختلافات نظر آتے ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ وہ خواب میں رمضان المبارک کے مہینے میں آنحضرت [صلّی اللہ و آلہٖ وسلّم] کی زیارت سے تین مرتبہ مشرّف ہوے ۔ آپ نے انہیں حکم دیا کہ صحیح سنّت کی پیروی کریں ۔ انہیں یقین ہو گیا کہ یہ خواب سچّا ہے اور چونکہ اہلِ سنّت عقلی دلائل (علم الکلام) کو ناپسند کرتے تھے اس لیے انہوں نے بھی اسے (یعنی کلام) کو چھوڑ دیا؛ تاہم تیسرے رویاء میں انہیں حکم ملا

کہ وہ صحیح سنّت پر قائم رہیں، مگر ''کلام'' کو نہ چھوڑیں ۔ اس روایت کی حقیقت اور اصلیّت کچھ بھی ہو، بہرحال الأشعری کے موقف کا یہ ایک نہایت مختصر لیکن مکمّل خاکہ ہے کہ انھوں نے معتزلہ کے اعتقادی نظریات کو خیرباد کہا اور ان کے مخالفین، مثلاً [امام] احمد بن حنبل(رح)، کا مسلک اختیار کیا، جن کا پیرو وہ اپنے آپ کو علی الاعلان کہتے تھے؛ اس کے ساتھ ھی اپنے ان نئے عقائد کا اسی قسم کے عقلی دلائل و براھین سے ثبوت بہم پہنچایا جن سے معتزلہ کام لیتے تھے.

وہ بڑے بڑے مسائل جن میں انھوں نے معتزلہ کی مخالفت کی حسب ذیل ھیں:-

(۱) انھوں نے رائے قائم کی کہ اللہ کی صفات، مثلاً علم، بصر، کلام، ازلی و ابدی ھیں اور انھیں کے ذریعے وہ عالم ہے، بصیر ہے، متکلم ہے ۔ اس کے برعکس معتزلہ کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا کی صفات اس کی ذات سے جدا نہیں ھیں [یعنی اس کے لیے فقط ذات ہے، صفات نہیں ھیں].

(۲) معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن [مجید] میں جو اللہ کے ھاتھ اور چہرے (وجہ) وغیرہ کا ذکر آیا ہے اس میں ان الفاظ سے مراد اس کا فضل اور اس کی ذات وغیرہ ہے ۔ الأشعری اگرچہ اس امر سے اتفاق کرتے ھیں کہ ان الفاظ سے مراد کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، تاہم یہ سب چیزیں اس کے لیے حقیقۃً ثابت ھیں، گو ھمیں ان کی اصلی اھمیّت معلوم نہیں؛ وہ خدا کے ''استوا علی العرش'' (تخت پر بیٹھنے) کو بھی انھیں معنی میں تسلیم کرتے ھیں.

(۳) معتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ قرآن مخلوق ہے الأشعری کا عقیدہ یہ ہے کہ ''کلام'' اللہ کی ازلی صفت ہے اور اس لیے قرآن غیر مخلوق ہے .

(۴) معتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ خدا کو حقیقی معنی میں دیکھا نہیں جا سکتا، کیونکہ اس کا مطلب یہ ھوگا کہ وہ جسم رکھتا ہے، الأشعری یہ مانتے ھیں کہ اللہ کا دیدار آخرت میں یقیناً حاصل ھوگا، مگر اس کی صورت اور کیفیت سے ھم ناآشنا ھیں.

(۵) معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں اختیار کا مالک ہے ۔ اس کے مقابلے میں الأشعری اس پر زور دیتے ھیں کہ ھر چیز اللہ کے ارادے اور اس کی قدرت کے تحت ہے ۔ ھر خیر و شر خدا کی مشیئت سے ہے ۔ وہ انسان کے فعل کا خالق ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اس کے اندر فعل کی قوت پیدا کر دیتا ہے (عقیدۂ ''کسب'' [رک بآن] کا، جو بعد میں اشعریہ کی ایک خصوصیّت قرار پایا، موجد بالعموم خود الأشعری کو قرار دیا جاتا ہے، لیکن گو وہ اس نظریے سے واقف تھے تاہم خود اُن کا یہ عقیدہ معلوم نہیں ھوتا؛ قب JRAS، ۱۹۴۳ء، ص ۲۳۴ ببعد).

(۶) معتزلہ اپنے اصول ''المنزلۃ بین المنزلتین'' کی بناء پر قائل ھیں کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب مسلمان نہ مؤمن رھتا ہے نہ کافر ھو جاتا ہے ۔ الأشعری اس پر مصر ھیں کہ وہ مؤمن تو رھتا ہے، لیکن اپنے جرم کی پاداش میں عذابِ جہنّم کا مستحق ھو سکتا ہے.

(۷) الأشعری معاد کے مختلف احوال و کیفیات، مثلاً حوضِ کوثر، پل صراط، المیزان، میں آنحضرت [صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم] کی شفاعت کی حقیقت و اصلیّت کے قائل ھیں، لیکن معتزلہ یا تو اس کا انکار کرتے ھیں یا ان کی عقلی توجیہ کرتے ھیں.

الأشعری وہ پہلے شخص نہیں تھے جنھوں نے قدیم اھل السنۃ کے عقائد کی تائید اور ان کے اثبات کے لیے علمِ کلام سے کام لیا ۔ ان لوگوں میں جنھوں نے اس سے پہلے اس قسم کی کوشش کی الحارث بن اسد المحاسبی بھی ہے ۔ الأشعری کو

البتہ اس بات میں اولیّت حاصل ہے کہ انھوں نے [طریقۂ کلامیہ سے] اس طرز سے کام لیا جو جمہور اہل السنّۃ کی نظر میں قابلِ قبول تھی ۔ انھیں یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ وہ معتزلہ کے عقائد و آراء کا گہرا اور تفصیلی مطالعہ کر چکے تھے (جیسا کہ ان کی بادہ تصنیف مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۹ء، سے پتا چلتا ہے؛ قب R. Strothmann، در *Islam*، ۱۹ : ۱۹۳ تا ۲۳۲) ۔ ان کے کثیر التعداد پیرو الأشعریہ [رک بآن] یا اشاعرہ کے نام سے مشہور ہوے، اگرچہ ان میں سے اکثر بعض جزئیات میں اپنی الگ رائے رکھتے تھے ۔

کسی یورپی طالب علم کو بادی النظر میں ان کا طرزِ استدلال [امام] احمد بن حنبلؒ کے متبعین سے، جو انتہا درجے کے قدامت پسند ہیں، زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ ان کے بہت سے دلائل قرآن و حدیث کی تعبیر پر مبنی ہیں (قب A. J. Wensinck : *Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۹۱) ۔ اگرچہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مخالفین، بشمولیت معتزلہ، خود اس قسم کے دلائل استعمال کرتے تھے اور الأشعری ہمیشہ مخالف کے طرزِ استدلال ہی سے کام لیتے تھے، تاہم جب مخالفین کسی خالص عقلی مفروضے کو تسلیم کر لیتے تو الأشعری ان کی تردید میں اسے بھی بے دھڑک استعمال کرتے تھے ۔ آخرکار جب عقلی دلائل کا جواز قبول کر لیا گیا تو اشعریہ کے لیے — کم سے کم الأشعری کے بہت سے متبعین کے لیے — اس قسم کے طریقِ استدلال کو آگے بڑھانا یا ترقی دینا بالکل آسان ہو گیا، تا آنکہ بعد کی صدیوں میں علم کلام بالکل معقولات ہی پر مبنی رہ گیا، حالانکہ یہ خیال الأشعری کی افتادِ طبع سے کوسوں دور تھا ۔

[۳۰۰ھ تک تالیف شدہ اپنی چونسٹھ کتابوں کے ناموں کی فہرست خود الأشعری نے اپنی العمد (العُمَد؟) نامی کتاب میں دی ہے ۔ ۳۰۰ھ اور ۳۲۴ھ کے درمیان تالیف شدہ اکیس کتابوں کے نام ابن فُورَک نے ذکر کیے ہیں اور ابن عساکر نے ان پر تین کتابوں کے ناموں کا اضافہ کیا ہے (تبیین، ص ۱۲۸ تا ۱۳۶؛ قوام الدین، ص ۹۳ تا ۱۶۸؛ Spitta، ص ۶۳ ببعد) ۔ قاضی ابو المعالی بن عبدالملک کا دعوٰی ہے کہ ان کی کتابوں کی تعداد تین سو ہے (تبیین، ص ۱۳۸) ۔ یہ تالیفات چند قسموں میں بانٹی جا سکتی ہیں : (۱) وہ کتابیں جو معتزلی دور میں لکھیں، مگر بعد میں خود انھیں ترک کر دیا یا ان کا ردّ کیا؛ (۲) وہ کتابیں جو خارج اسلام زمروں (مثلاً فلاسفہ، طبیعیّوں، دہریوں، براہمہ، یہود، نصارٰی، مجوس، ارسطو اور ابن الراوندی) کے عقائد کے ردّ میں لکھیں؛ (۳) وہ کتابیں جو خارجیہ، جہمیہ، شیعہ، معتزلہ، ظاہریہ جیسے اسلامی فرقوں کے ردّ میں لکھیں؛ (۴) وہ کتابیں جن میں مسلموں اور غیر مسلموں کے مقالات کی طرح کی چیزیں نقل کی گئی ہیں؛ (۵) وہ رسالے جن میں ان سوالات کا جواب دیا ہے جو خود ان سے مختلف مقامات کے لوگوں نے پوچھے تھے ۔ ان کتابوں میں سے ہم تک مندرجۂ ذیل پہنچی ہیں :

۱ ۔ بڑی کتابوں میں سے ہم تک صرف مقالات الاسلامیین نامی کتاب پہنچی ہے (طبع C.H. Ritter، در *BI*، استانبول ۱۹۲۸ - ۱۹۳۳ء) ۔ یہ کتاب تین حصوں سے مرکّب ہے : ۱ ۔ اسلامی فرقوں (شیعہ خارجی، مرجئی، معتزلی، مجسّمہ، جہمیہ، ضراریہ، نجّاریہ، بکریہ و نُسّاک) اور اہلِ سنّت و جماعت کے عقیدے (القطّان، زہیر الأثری، ابو معاذ التُّومنی) کے عمومی افکار بتائے گئے ہیں؛ ۲ ۔ علم کلام کے دقیق مسائل (ص ۳۰۱ تا ۴۸۱)، اس حصے میں بالخصوص معتزلہ کے دینی و فلسفی عقائد کی وضاحت کی گئی ہے؛ ۳ ۔ اسماء و صفات باری کے حق میں اختلاف (ص ۴۸۹ - ۵۸۲) اور قرآن

کے حق میں مختلف فرقوں کے اقوال (ص ۵۸۲ تا ۶۱۱)، یہ تیسرا حصّہ ایک مستقل کتاب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ از سرِ نو حمدلہ (یعنی الحمدللہ) سے شروع ہوا ہے۔ حقیقت بھی یہ ہے کہ ان کی کتابوں کی فہرست سے متبادر ہوتا ہے کہ الاشعری کی ایک کتاب میں کئی تالیفیں اکھٹی کر دی گئی ہیں۔ کتاب کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں کہ مختلف فرقوں کے اقوال تماماً بے لاگ طرز میں بیان کیے جائیں گے؛ چنانچہ حقیقت بھی یہ ہے کہ وہ تنقید یا ردّ بالکل نہیں کرتے اور اپنا فکر بھی قطعی طور پر بیان نہیں کرتے۔ اہلِ حدیث کا عقیدہ بیان کرنے کے بعد بس اتنا بتاتے ہیں کہ انہوں نے بھی یہ عقیدہ قبول کیا ہے۔

۲ ۔ الإبانة عن اصول الدیانة: الأشعری نے اس کتاب میں اپنے، یعنی اصحابِ حدیث کے، عقیدے کو چھوڑ کر دیگر مختلف اسلامی عقائد کے ردّ میں دلائل پیش کیے ہیں۔ یہ کتاب حیدرآباد (۱۳۲۱ھ) اور قاھرۃ (۱۳۴۸ھ) میں چھپ چکی ہے اور Walter C. Klein نے اس کا انگریزی میں بڑی احتیاط سے ترجمہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ایک مفید مقدمہ چھاپا ہے (*The Elucidation of Islam's Foundation*، نیوہیون، ۱۹۴۰ء؛ نیز *American Oriental*، سلسلہ ۱۹)۔

۳ ۔ اللمع: یہ دس ابواب پر مشتمل تالیف ہے، جس میں قرآن، مشیئت الٰہی، رؤیت باری تعالٰی، قدر، استطاعت، تعدیل، تجدید ایمان، جزء و کل، وعد و وعید اور امامت سے بحث کی ہے۔ یہ کتاب ابھی تک نہیں چھپی، البتہ Spitta نے اس کے مندرجات کا اختصار کیا ہے (ص ۸۳ بعد) اور تین ابواب کا Joseph Hell نے جرمن میں ترجمہ کیا ہے (*Von Mohammed big Ghazâlî*، Jena ۱۹۲۳ء، ص ۳۹ تا ۵۹)۔

۴ ۔ رسالة الایمان: Spitta نے اس رسالے کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے (ص ۱۰۱ تا ۱۰۳)۔

۵ ۔ رسالة کتب بها الی اهل الثغر بباب الأبواب: اس رسالے میں اہلِ سنّت و جماعت کے عقیدے کی مفصّل وضاحت کی ہے۔ قوام الدین برسلان نے اسے ترکی ترجمے کے ساتھ نشر کر دیا ہے (الٰہیات فاکلتیسی مجموعہ سی، شمارہ ۷: ص ۱۵۴ تا ۱۷۶ و شمارہ ۸: ص ۵۰ تا ۱۰۸)۔

۶ ۔ قول جملة اصحاب الحدیث و اهل السنة فی الاعتقاد (چھپا نہیں ہے)۔

۷ ۔ رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام: (حیدرآباد ۱۳۴۴ھ): یہ کتاب خصوصاً اہلِ حدیث کے ردّ میں ہے، جو اصولِ علم کلام کا عقلی دلائل سے، یعنی دینی عقائد کا بطریق حجت ثابت کرنا پسند نہیں کرتے۔ کتاب میں یہ دکھایا گیا ہے کہ قرآن میں اور احادیث نبویہ میں حجت کے عناصر موجود ہیں۔ دوسری طرف یہ بتایا گیا ہے کہ خود اہلِ حدیث نے ان مسائل سے بحث کی ہے جن سے قرآن و حدیث بحث نہیں کرتے، مثلاً بحالیکہ قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے بارے میں کوئی بھی صحیح حدیث موجود نہیں ہے اہلِ حدیث کا یہ ادعاء کہ قرآن غیر مخلوق ہے ثابت کرتا ہے کہ وہ ان مسائل سے بھی بحث کرتے ہیں جو قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہیں۔ چونکہ اس رسالے میں سمعیات کے ساتھ ساتھ عقلیات کو بھی جگہ دی گئی ہے اس لیے الجزء الذی لایتجزی و طفرة کی طرح کے زیرِ بحث معتزلی موضوعوں کے حق میں مباحثہ بھی ضروری تھا؛ نیز یہ کہ قرآن میں توحید و عدل کے اصول موجود ہیں۔ ان مباحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب کسی معتزلی نے لکھی ہے۔ چونکہ اس کتاب کا نام الاشعری کی کتابوں کی فہرست میں موجود ہے، لہٰذا یہ کتاب غالباً اس

دور کی ہے جب وہ معتزلی تھے]۔

مآخذ: (۱) اللمع و رسالۃ استحسان الخوض فی علم الکلام، طبع و ترجمہ از میکارتھی R. C. McCarthy، بیروت ۱۹۵۳ء، The Theology of al-Ash'ari؛ (۲) الابانۃ، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، وغیرہ و قاهرۃ ۱۳۴۸ھ، مترجمۂ W. C. Klein، نیو ہیون ۱۹۴۰ء (قب W. Thomson، در MW، ۳۲ : ۲۴۲ تا ۶۰)؛ (۳) ابن عساکر: تبیین کاذب المفتری، دمشق ۱۳۴۷ھ (تلخیص از میکارتھی McCarthy: کتاب مذکور و A.F. Mehren، در روئداد (Travaux) سوم بین الاقوامی اجتماع مستشرقین، ۲ : ۱۶۷ تا ۲۳۲)؛ (۴) W. Spitta: Zur Geshichte.... al-Aš'ari's، لائپزگ ۱۸۷۶ء؛ (۵) گولٹ تسیہر Goldziher: Vorlesungen، طبع ثانی، ص ۱۱۲ تا ۱۳۲؛ (۶) میکڈونلڈ D. B. Macdonald: Development of Muslim Theology، نیویارک ۱۹۰۳ء؛ (۷) A. S. Tritton: Muslim Theology، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۱۶۶ تا ۱۷۴، مع دیگر حوالجات؛ (۸) منٹگمری واٹ W. Montgomery Watt: Free Will and Predestination in Early Islam، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۵ تا ۱۵۰؛ (۹) L. Gardet و M. M. Anawati: Introduction à la Théologie Musulmane، پیرس ۱۹۴۸ء، خصوصاً ص ۵۲ تا ۶۰؛ (۱۰) شاخت J. Schacht، در Studia Islamica، ۱ : ۳۳ ببعد؛ [(۱۱) ابن الندیم: فہرست، ص ۱۸۱؛ (۱۲) ابن خلکان، عدد ۴۴۰؛ (۱۳) الخطیب: تاریخ بغداد، ۱۱ : ۳۴۶ ببعد؛ (۱۴) السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۲ : ۲۴۵ تا ۳۰۱؛ (۱۵) الخوانساری: روضات الجنات، ص ۳۴۷ تا ۳۷۴؛ (۱۶) براکلمان، طبع ثانی، ۱ : ۲۰۶ تا ۲۰۸ و (۱۷) تکملۃ، ۱ : ۳۴۵ ببعد؛ (۱۸) M. Schreiner: Zur Geschichte des Aš'aritenthums، در Actes du VIII. Congres international des Orientaliste ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۳ء، ۲ : ۱ : ۷۷ تا ۱۱۷؛ (۱۹) وہی مصنف: Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam، در ZDMG، ۵۲ (۱۸۹۸ء) : ۴۸۶ تا ۵۱۰؛ (۲۰) O. Pretzl: Die frühislamische Atomenlehre، در Der Islam، ۱۹ (۱۹۳۱ء) : ۱۱۷ تا ۱۳۰].

(منٹگمری واٹ M. MONTGOMERY WATT)

[و رتّر Ritter، در آ، ت]

الأشعری، ابو موسیٰؓ: ابن قیس الأشعری نبی (کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم) کے صحابی اور سپہسالار، جو ۶۱۴ء میں پیدا ہوے۔ آپ کا اصلی وطن یمن تھا۔ آپ اپنے بہت سے رشتے داروں اور افرادِ قبیلہ [الأشعر] کے ساتھ جنوبی عرب سے سمندر کے راستے روانہ ہوے اور [حضرت] محمّد [صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم] کی بارگاہ میں اس وقت حاضر ہوے جب آپ ۷ھ / ۶۲۸ء میں یہود کے خلاف خیبر کے مشہور نخلستان میں صف آرا تھے؛ چنانچہ آپ بیعت کرکے خدّامِ رسالت پناہ کی صف میں شامل ہوگئے (بعض مآخذ، مثلاً ابن حجر: تہذیب، ۲ : ۱۲۶۵، میں جو کہا گیا ہے کہ وہ ان مہاجرین میں سے تھے جنھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی، بموجب ظنِّ غالب صحیح نہیں ہو سکتا: ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، حیدرآباد ۱۳۱۸ھ، ص ۳۹۲، عدد ۱۶۲۲؛ و ص ۶۷۸ تا ۶۷۹، عدد ۶۷۸)۔ ۸ھ / ۶۳۰ء میں وہ غزوۂ حنین میں شریک ہوے (الطبری، ۱ : ۱۶۶۷)۔ ۱۰ھ / ۶۳۱ - ۶۳۲ء میں انھیں [حضرت] معاذ بن جبل [رضی اللہ تعالٰی عنہ] کے ساتھ یمن میں اشاعتِ اسلام کے لیے بھیجا گیا اور اسی علاقے کے وہ [حضرت] محمّد [رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم] کی جانب سے اور آپ کے بعد [حضرت] ابوبکر [رضی اللہ تعالٰی عنہ] کی طرف سے عامل رہے۔ ۱۷ھ / ۶۳۸ء میں [حضرت] عمر [رضی اللہ تعالٰی عنہ] نے مغیرۃؓ بن شعبۃ [رک بآن] کو معزول کرنے کے بعد انھیں بصرے کا عامل مقرر کر دیا (الطبری، ۱ : ۲۵۲۹؛ نیز دیکھیے ص ۲۳۸۸)۔

اہلِ کوفہ کی درخواست پر [حضرت] عمر [رضی اللہ تعالیٰ عنہ] نے ۲۲ھ / ۶۴۲ - ۶۴۳ء میں انہیں وہاں کا عامل مقرر کیا۔ اس عہدے پر وہ چند ماہ مأمور رہے؛ پھر جب مغیرۃ کو ان کے منصب پر بحال کر دیا گیا تو انہیں دوبارہ (الطبری، ۱: ۲۶۷۸ ببعد) بصرے کی ولایت (گورنری) پر واپس بھیج دیا گیا۔ [قاضی کے فرائض کے متعلق ان کے نام حضرت عمر فاروقؓ نے جو خط لکھا اس کے لیے دیکھیے JRAS، ۱۹۱۰ء].

بحیثیت والیِ بصرہ ابو موسیٰؓ نے خوزستان کی تسخیر کی تیاری کی (۱۷ھ / ۶۳۸ء تا ۲۱ھ / ۶۴۲ء) اور اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا اور انہیں کو اس کا فاتح سمجھنا چاہیے (کائتانی Caetani : Annali، بذیل ۱۶ھ، پارہ ۲۶۱)۔ خوزستان کا دارالسلطنت سوق الأہواز (یا صرف الأہواز) تو ۱۷ھ / ۶۳۸ء ہی میں فتح ہو گیا تھا، لیکن جنگ جاری رہی، جس میں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ متعدد مستحکم اور مضبوط قلعہ‌بند شہروں کا یکے بعد دیگرے مسخّر کرنا تکمیلِ فتح کے لیے ضروری تھا اور ان میں سے بعض کو خوزستان کے دوسرے صدر مقام تستر (= شستر یا ششتر) کی تسخیر کے بعد از سرِ نو فتح کرنا پڑا۔ ابو موسیٰ نے الجزیرۃ کی تسخیر میں بھی حصّہ لیا (اواخر ۱۸ھ / ۶۳۹ء تا ۲۰ھ / ۶۴۱ء) اور اس مقصد کے لیے اپنی فوجوں کو عیاضؓ بن غنم کی فوجوں کے ساتھ ملا دیا۔ علاوہ ازیں وہ ایرانی سطحِ مرتفع کی فتح میں شریک ہوے، چنانچہ نہاوند کے معرکے میں ان کا موجود ہونا مذکور ہے۔ اس علاقے کے بہت سے شہروں کی تسخیر انہیں کی طرف منسوب ہے (مثلاً الدِّینَوَر، قُم، قاشان وغیرہ).

۲۳ھ / ۶۴۳ - ۶۴۴ء میں ایک نہایت ہی خون‌ریز، مگر غیر فیصلہ کن جنگ میں انہوں نے بہت سے کرد قبائل کو شکست دی، جو مخالفانہ ارادے کے ساتھ (الأہواز کے صوبے میں) بَیْرُوذ کے مقام پر جمع ہو گئے تھے اور جنہوں نے اس علاقے کے بہت سے باشندوں کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا تھا۔ انہوں نے شہر کا محاصرہ کر لیا، جہاں باغیوں کے باقی‌ماندہ سپاہی پناہ گزین ہو گئے تھے؛ پھر باقی‌ماندہ ملک کو فتح کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ اسی موقع پر مالِ غنیمت کی تقسیم کے بارے میں ان کے خلاف دربارِ خلافت میں شکایت پہنچائی گئی اور انہیں امیرالمؤمنین کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنا پڑی (الطبری، ۱: ۲۷۰۸ - ۲۷۱۳)۔ اس کامرانی کے بعد الأشعریؓ نے فارس پر چڑھائی کی (اواخر ۲۳ھ / ۶۴۴ء) اور بہت سے معرکوں میں عثمان بن ابی العاص کی مدد کی، جنہوں نے اس صوبے کی فتح کا آغاز بحرین اور عُمان سے کر دیا تھا (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۳۸۷).

اس موقع پر ایک ضمنی حادثے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو موسیٰؓ کے خلاف پہلے ہی سے (۲۶ھ / ۶۴۶ - ۶۴۷ء) عدم اطمینان کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا۔ (الطبری نے بذیل ۲۹ھ ان کی فوجوں میں عدول حکمی کی تحریک برپا ہونے کا ذکر کیا ہے (۱: ۲۸۲۹)، جو در حقیقت ۲۶ھ میں معرضِ ظہور میں آئی تھی — کائتانی Caetani : Annali، ۲۶ ھجری، پارہ ۳۸)؛ لیکن ان کی [مزعومہ] کوتاہیوں کے خلاف نہایت سنگین احتجاج وہ تھا جو اہل بصرہ کے ایک وفد نے ۲۹ھ / ۶۴۹ - ۶۵۰ء میں مدینۂ [منوّرہ] میں حاضر ہو کر کیا (الطبری، ۱: ۲۸۳۰)، جس پر [حضرت] عثمانؓ نے ان کی جگہ عبداللہ بن عامر کو مامور کرنے کا فیصلہ کیا۔ بایں ہمہ ابو موسیٰؓ کوفے کے لوگوں کے دلوں میں اس قدر گھر کر چکے تھے کہ انہوں نے ۳۴ھ / ۶۵۴ - ۶۵۵ء میں وہاں کے والی سعید ابن العاص کو شہر سے نکال دینے کے بعد وہاں

ابو موسیؓ کی دوبارہ تقرری کا مطالبہ کیا (الطبری، ۱ : ۲۹۳۰؛ الأغانی، ۱۱ : ۳۱)؛ چنانچہ الأشعری [حضرت] عثمان [رضی اللہ تعالٰی عنہ] کی شہادت تک برابر وہاں کے والی رہے۔ [حضرت] علیؓ کے انتخاب پر ابو موسیؓ نے کوفیوں کی طرف سے اُن کی بیعت کی (الطبری، ۱ : ۳۰۸۹؛ المسعودی : مروج، ص ۲۹۶ وغیرہ) اور وہ اپنے منصب پر بحال رہے، جب کہ [حضرت] عثمان [رضی اللہ تعالٰی عنہ] کے مقرر کردہ دوسرے تمام عامل معزول کر دیے گئے (الیعقوبی، ۲ : ۲۰۸)، لیکن جب [حضرت] علیؓ کی [حضرت سیدۂ صدیقہ] عائشۃ [رضی اللہ تعالٰی عنہا] اور [حضرات] طلحۃ و زبیر [رضی اللہ تعالٰی عنہما] سے جنگ چھڑ گئی تو ابو موسیؓ نے اپنی رعایا کو غیر جانب دار رہنے کا حکم دیا (الطبری، ۱ : ۳۱۳۹؛ الدینوری، ص ۱۵۳ ببعد وغیرہ) اور باوجود پورا دباؤ پڑنے کے انھوں نے اپنے رویّے میں کوئی تبدیلی نہ کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شیعیان علیؓ نے انھیں اوّلیں موقع پر شہر بدر کر دیا (الطبری، ۱ : ۳۱۳۵ تا ۳۱۴۹، ۳۱۵۲ تا ۳۱۵۴) اور امیرالمؤمنین نے انھیں نہایت ہی تہدید آمیز الفاظ میں معزولی کا حکم بھیج دیا (الطبری، ۱ : ۳۱۷۳؛ المسعودی : مروج، ۴ : ۳۰۸؛ قب الیعقوبی، ۲ : ۲۲۰)، مگر چند ماہ بعد انھیں امان دے دی گئی (نصر بن مُزاحم المِنْقری : وقعۃ صفّین، طبع عبدالسّلام محمّد ہارون، قاہرۃ ۱۳۶۵ھ، ص ۵۷۲؛ الطبری، ۱ : ۳۳۳۳).

ابو موسیؓ ان دو حَکَموں میں سے تھے جو جنگ صفّین (۳۷ھ / ۶۵۷ء) میں [حضرت] علیؓ اور [حضرت] معاویہؓ کے مابین تنازع چکانے کے لیے مقرر کیے گئے تھے بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ انھیں [حضرت] علیؓ کی طرف سے ثالث مقرر کیا گیا تھا، اس بنا پر کہ ان کے طرف‌داروں نے اصرار کیا تھا کہ ثالث ایک غیر جانب دار شخص ہونا چاہیے، کیونکہ انھیں اپنے موافق فیصلے کا پورا پورا یقین تھا (تحکیم کی تفصیل کے لیے دیکھیے مادّۂ علیؓ ابن ابی طالب)۔ اَذْرُح کی مجلس کے بعد [جہاں تحکیم کے لیے نمایندے جمع ہوئے تھے] ابو موسیؓ مکّۂ [معظّمہ] چلے گئے پھر جب [حضرت] معاویہؓ نے بُسْر بن ابی ارطاۃ کو ۴۰ھ / ۶۶۰ء میں حرمین پر قبضہ کرنے کے لیے بھیجا تو ابو موسیؓ کو خوف ہوا کہ کہیں مجھ سے انتقام نہ لیا جائے، کیونکہ انھوں نے اَذْرُح میں [حضرت] معاویہؓ کے انتخاب کی مخالفت کی تھی۔ بعض مآخذ کی رُو سے وہ وہاں سے چلے گئے۔ بُسْر نے انھیں از سر نو اطمینان دلایا اور ان کا خدشہ دور کیا (اس واقعے کے مختلف و متضاد بیانات کے لیے دیکھیے Caetani : *Annali*، ۴۰ھ، پیرا ۸، حاشیہ ۳)۔ اس کے بعد ابو موسیؓ نے ملکی سیاسیات میں کوئی حصہ نہیں لیا اور یہ اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان کی تاریخ وفات یقینی طور پر معلوم نہیں (۴۱، ۴۲، ۵۰، ۵۲، ۵۳ھ؛ مگر ۴۲ھ سب سے زیادہ قابل وثوق ہے).

ابو موسیؓ کو ان کی قراءت قرآن و صلوٰۃ کی بنا پر بڑی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، ان کی آواز بہت دل کش تھی (ابن سعد : طبقات، ۲/۲ : ۱۰۶)، لیکن ان سب چیزوں سے زیادہ ان کا نام علوم قرآنیہ کے ساتھ وابستہ چلا آیا ہے.

مآخذ : ابتداے اسلام کے تمام وقائع نگار اور تمام سوانح نویس اور سیر سلف کے سب ذخائر ابو موسیؓ کا ذکر کرتے ہیں (ان میں سے اہمّ مآخذ کا تذکرہ نفس مقالہ میں آ گیا ہے)۔ کثیرالتّعداد اقتباسات ان کتابوں میں موجود ہیں : (۱) کائتانی Caetani : *Chronographia islamica*، بذیل ۴۲ ہجری؛ (۲) وہی مصنّف : *Annali*، ضمیمات و ج ۷ تا ۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۳) ابن ابی الحدید : شرح نہج البلاغۃ، قاہرۃ ۱۳۲۹ھ، ۳ : ۲۸۷ تا ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳ ببعد و ۴ : ۱۹۹ ببعد، ۲۲۷

بعد؛ فتح خوزستان کی تسخیر پر دیکھیے (۴) ولهاوزن Wellhausen : *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ (برلن ۱۸۹۹ء) : ۹۴ تا ۱۱۳۔

(L. Veccia Vaglieri)

اَشْعَرِیه : ایک دبستانِ دینی، ابوالحسن الأشعری [رَكَ بآن] کے پیرو، جنھیں بعض اوقات اشاعره بھی کہتے ھیں ـ (اس فرقے کی تاریخ کا [مغربی مآخذ میں] زیادہ مطالعہ نہیں کیا گیا، لہٰذا اس مقالے میں درج شدہ بعض بیانات کو وقتی (provisional) خیال کرنا چاھیے)۔

خارجی تاریخ : الأشعری نے اپنی عمر کے آخری بیس سال کے اندر اپنے گرد بہت سے تلامذہ اکھٹے کر لیے تھے اور اس طرح ایک دبستانِ فکر قائم ھو گیا ـ عقیدۂ مذھبی کے اعتبار سے اس نئے دبستان کے موقف پر مختلف اطراف سے اعتراض ھو سکتا تھا؛ چنانچہ معتزلہ کے علاوہ اھل السنّة والجماعة کے کئی گروھوں نے بھی ان پر اعتراض کیے ـ حنبلیوں [رَكَ به الحنابلة] کے نزدیک ان کا عقلی دلائل سے کام لینا ھی ایک قابلِ اعتراض بدعت تھی ـ دوسری جانب ماتریدیه [رَكَ بآن] کو، جو خود بھی راسخ عقائد کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے تھے، یہ لوگ بعض مسائل میں کچھ ضرورت سے زیادہ ھی قدامت‌پرست نظر آئے (تب اس فرقے سے تعلّق رکھنے والے شروع زمانے کے ایک عالم کی تنقیدات شرح الفقه الاکبر میں، جو ماتریدی کی طرف منسوب ھے) ـ اس مخالفت کے باوجود الأشعریه کا مسلک خلافتِ عباسیه کے عربی بولنے والے علاقوں میں سب پر غالب آ گیا (اور غالباً خراسان میں بھی) ـ الأشعریه بالعموم الشافعی[۷] کے دبستانِ فقه کے مؤیّد و موافق تھے . . . ـ اس کے مقابلے میں ان کے حریف، یعنی ماتریدیه، تقریباً سب کے سب حنفی تھے ـ پانچویں صدی ھجری / گیارھویں صدی میلادی کے وسط میں بویہی سلاطین کے ھاتھوں أشعریه نے بہت اذیّت اٹھائی، کیونکہ یہ سلاطین معتزلہ اور شیعہ عقائد کے ملے جلے مسلک کو پسند کرتے تھے؛ لیکن جب سلجوق برسر اقتدار آئے تو پانسہ پلٹ گیا اور أشعریه کو حکومت اور خصوصاً ان کے جلیل‌القدر وزیر نظام‌الملک کی سرپرستی حاصل ھو گئی ـ اس کے عوض انھوں نے قاھرة کے فاطمیوں کے مقابلے میں خلافتِ [عباسیه] کی فکری مدد کی ـ اس وقت سے آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی میلادی تک أشعریه کی تعلیم اھل‌السنة و الجماعة کے عقائد کے ساتھ تقریباً متّحد رھی اور ایک معنی میں اب تک بھی ھے ـ حنبلی ردّ عمل کا اثر، جس کے روح و رواں ابن تیمیة [رَكَ بآن] (م ۷۲۸ھ / ۱۳۲۷ء) تھے، محدود ھی رھا؛ البتہ تقریباً شیخ السنّوسی (م ۸۹۵ھ / ۱۴۹۰ء) کے وقت سے سرکردہ علماے دین اپنے آپ کو أشعریه میں شمار نہیں کرتے تھے اور درحقیقت انتخاب پسند (eclectic) تھے، تاھم الأشعری اور ان کے دبستان کے بڑے بڑے علماء کی عزّت و مقبولیت باقی رھی۔

أشعریه کے ائمۂ مشاھیر (دیکھیے علٰیحدہ علٰیحدہ مقالات) :-

(۱) الباقلّانی (م ۴۰۳ھ / ۱۰۱۳ء)؛ (۲) ابن فُورَك (ابوبکر محمّد بن الحسن) (م ۴۰۶ھ / ۱۰۱۵-۱۰۱۶ء)؛ (۳) الإسفرائینی (م ۴۱۸ھ / ۱۰۲۷-۱۰۲۸ء)؛ (۴) البغدادی (عبدالقاھر بن طاھر) (م ۴۲۹ھ / ۱۰۳۷-۱۰۳۸ء)؛ (۵) السّمنانی (م ۴۴۴ھ / ۱۰۵۲ء)؛ (۶) الجُوینی امام الحرمین (م ۴۷۸ھ / ۱۰۸۵-۱۰۸۶ء)؛ (۷) الغزالی (ابو حامد محمد) (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء)؛ (۸) محمد ابن تُومَرت (م تقریباً ۵۲۵ھ / ۱۱۳۰ء)؛ (۹) الشھرستانی (م ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء)؛ (۱۰) فخرالدین

الرّازی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۱۰ء)؛ (۱۱) الاِیجی (م ۷۵۶ھ / ۱۳۵۵ء)؛ (۱۲) الجُرجانی (م ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء).

داخلی ارتقاء: بانی فرقہ کی وفات کے بعد کی نصف صدی میں اشعریہ کے جو عقائد تھے ان کے بارے میں تقریبًا کچھ بھی معلوم نہیں۔ الباقلانی پہلا شخص ہے جس کی تصنیف موجود ہے اور مل بھی سکتی ہے، اور یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس کے زمانے تک اشعریہ معتزلہ کے بعض نظریات کام میں لانے لگے تھے (بالخصوص ابو ہاشم کا نظریۂ حال) اور غالبًا وہ ماتریدیہ کی تنقیدات سے بھی متأثر ہو چکے تھے۔ ایک بات جس میں الأشعری کے متّبعین ان سے اختلاف کرنے لگے تھے باری تعالٰی سے منسوب بعض جسمانی اصطلاحات، مثلاً ہاتھ (ید)، چہرہ (وجہ)، تخت پر جلوس (استواء علی العرش) کی تعبیر تھی۔ الأشعری کا قول اس کے بارے میں یہ تھا کہ ان الفاظ کو نہ تو لفظی معنوں میں لینا چاہیے اور نہ مجازی معنوں میں، بلکہ انھیں ''بلا کیف'' ماننا چاہیے، لیکن البغدادی اور الجُوینی نے ہاتھ (ید) کا مفہوم مجازًا قوت اور وجہ کا ذات یا وجود لیا ہے۔ بعد کے اکثر اشاعرہ کا بھی ایسا ہی مسلک رہا (قب منٹگمری واٹ Montgomery Watt: *Some Muslim Discussions of Anthropomorphism*، در *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*، ۱۳: ۱ تا ۱۰)؛ نیز بحالیکہ الأشعری نے اس پر زور دیا تھا کہ انسان کا ''کسب'' بھی مخلوق ہے اور اس سے اس کی غرض انسان کی مسئولیت کے علی الرّغم اللّٰہ کی قدرت مطلقہ کی تائید تھی، الجوینی نے یہ رائے ظاہر کی کہ اشعریہ کا مسلک بین الجبر و الاختیار ہے۔

پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی میلادی کے وسط کے قریب اشعریہ کے طریق کار میں کچھ تغیّر رونما ہوا۔ ابن خلدون (ترجمۂ دیسلان de Slane، ۳: ۶۱) نے الغزالیؒ کو جدید اشاعرہ میں پہلا کہا ہے اور اس کی وجہ بلا شک و شبہ یہ نظر آتی ہے کہ وہ ارسطو کے ''القیاس'' کے پرجوش حامی تھے، لیکن ان سے پہلے ہی الجُوینی کے ہاں منہاجیات کو آگے بڑھانے کے آثار پائے جاتے ہیں (قب Anawati و Gardet: کتاب مذکور، زیر ص ۷۳)۔ تاہم الغزالی پہلے شخص تھے جنھوں نے ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کی تعلیمات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا اور ان پر خود انھیں کے میدان میں تباہ کن کامیابی سے حملہ کر سکے۔ اس کے بعد سے فلاسفہ کا ذکر بہت کم سننے میں آتا ہے، لیکن اس وقت سے ارسطاطالیسی منطق اور نوفلاطونی مابعدالطبیعیات کا بہت سا حصّہ اشعریہ کی تعلیمات کا جزو بن گیا۔ بہت جلد یہ تعلیمات نری فلسفیانہ بحثوں کا مجموعہ بن کر رہ گئیں، جس سے کوئی کارآمد نتیجہ برآمد نہیں ہوا اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ ایسی آراء اختیار کر لی گئیں جن کا عقائد راسخہ میں شمار مشتبہ تھا۔ رفتہ رفتہ مقدّمات فلسفیہ کو تصانیف میں زیادہ جگہ دی جانے لگی اور خالص دینی عقائد کی طرف توجہ کم ہو گئی (بالخصوص الایجی اور اس کے شارح الجرجانی کے ہاں)۔ کہا جا سکتا ہے کہ انجام کار اشعریہ کا دبستان فلسفے کے شعلوں میں جل کر خاکستر ہو گیا۔

مآخذ: (نیز دیکھیے مآخذ بذیل مادّۂ الأشعری اور ان کے دبستان کے انفرادی مشاہیر) (۱) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، دمشق ۱۳۴۷ھ، (McCarthy و Mehren کے ترجمے کے بارے میں دیکھیے مادّۂ الأشعری)؛ (۲) M. Schreiner: *Zur Geschichte des Aš'aritentums*، در *Actes du 8e Congr. des Orient.*، ۱، الف: ۷۹ ببعد؛ (۳) کارا دو وو Carra de Vaux: *Les Penseurs de l'Islam*، پیرس ۱۹۲۳ء، ۴: ۱۳۳

تا ۱۹۴؛ (۴) M. M. Anawati و L. Gardet : *Intro-duction à la Théologie Musulmane*، پیرس ۱۹۴۸ء، خصوصاً ص ۵۲ تا ۷۶.

(منٹگمری واٹ M. MONTGOMERY WATT)

* **اِشْکِنْجی** : نیز اِشْکُنْجی، ترکی میں اس لفظ کے معنی ھیں وہ شخص جو تیزی سے آگے بڑھے، جو کسی مہم پر جائے (محمود کاشغری نے [دیوان لغات ترک، ۱ : ۱۰۰؛ = بسیم اتالای کا ترجمۂ ترکی، ۱ : ۱۰۹] اِشکِن کے معنی لمبے سفر کے لکھے ھیں اور اشکنجی کے ''تیزرو ہرکارہ''؛ نیز قب طانیقلرایله ترامه سوزلغو، طبع ترک دل کورومو، ج ۱ تا ۴، بذیل مادہ؛ فعل اشمک — بمعنی ''کسی مہم پر جانا'' — کی جگہ آگے چل کر عثمانلی ترکی میں لفظ ملازمت استعمال ہونے لگا، عربی : مُلازَمة).

عثمانلی فوج میں اس اصطلاح سے مراد بالعموم وہ سپاہی ھوتا تھا جو کسی مہم کے لیے فوج میں شامل ھوتا۔ یہی وجہ ھے کہ وہ اشکنجی۔ تیماری (دیکھیے تیمار) جو فوج میں شامل ھوتے تھے ان میں اور قلعہ اِرِی یا مستحفظین میں، جو قلعے کے اندر رہ کر اس کی حفاظت کرتے، فرق کیا جاتا تھا (قب صورت دفتر سنجق آروَنید، طبع خلیل اینالجق H. Inalcik، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۸، ۱۰۹).

بطور ایک مخصوص اصطلاح کے لفظ اشکنجی کا استعمال اُن معاون سپاھیوں پر ھوتا تھا جن کے اخراجات ''رعایا'' [رک بآن] کی حیثیت کے لوگ مہیّا کرتے تھے، بمقابلہ جبہ‌لو کے، جن کے ساز و سامان کی ذمّے داری ''عسکری'' [رک بآن] پر ھوتی تھی۔ یہ ذمّے داری لگان میں اس چھوٹ کے عوض ھوتی تھی جو ان مزروعہ زمینوں پر دی جاتی تھی جنھیں اصولاً حکومت کی ملک سمجھا جاتا تھا (قب ستیفان دوشاندن عثمانلی امپراطورلغنه، در فؤاد کوپرولو ارمغانی، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۱۲۳، حاشیہ ۱۲۱)۔ یُوروق، جان‌باز، بابا، مسلّم، تاتار اور ایسی ھی دوسری تنظیمات میں ھر دس، چوبیس، پچیس یا تیس اشخاص کا گروہ ھر سال ایک اشکنجی کے مصارف فراھم کیا کرتا تھا۔ ان میں سے تین یا پانچ کو اشکنجی مقرّر کیا جاتا، باقی یماق، یعنی مددگار ھوتے۔ اشکنجی ان معاونین (یماقون) سے سال میں ایک بار نوبت بنوبت ایک مقرّر رقم، جسے خراج‌لیق کہتے تھے (عموماً پچاس اقچہ فی کس) وصول کرتا اور سلطان کی فوج میں، کہ جب وہ کسی مہم پر جا رھی ھوتی، شریک ھو جاتا (بایزید ثانی کی حکومت میں خراج لیق صرف اس وقت وصول کیا جاتا جب کوئی مہم پیش آتی)۔ اس کے عوض میں اشکنجیوں اور یماقوں کو وہ لگان اور محصول جزئی یا کلّی طور پر معاف کر دیے جاتے جو ان کی چفت لک [رک بآن] [=مزروعہ زمین] پر واجب الادا ھوں (قب *Kanūnnāme Sultan Meḥmeds des Eroberers*، طبع Fr. Kraelitz، در *MOG*، ۱ (۱۹۲۱ - ۱۹۲۲ء) : ۲۵، ۲۸؛ گوک بِلگین T. Gökbilgin : رومیلی ده یوروکلر، تاتارلر و اولادِ فاتحان، استانبول ۱۹۵۷ء، ص ۲۴۴ تا ۲۴۶)۔ وینوقون (voynuks) اور افلاقون (Eflaks) کو بھی اشکنجی تنظیمات ھی میں شامل سمجھنا چاھیے (قب خلیل اینالجق : کتاب مذکور، ص ۱۴۲)، یہاں تک کہ بعض علاقوں میں دوغانجیوں [رک بآن] کا بھی، جن کی تنظیم اسی طریق پر کی جاتی، فرض تھا کہ اشکنجی مہیّا کریں.

ایک دوسری قسم کے اشکنجی مالکانِ اوقاف و املاک کی طرف سے مہیّا کیے جاتے۔ محمّد فاتح کو چونکہ نئے سپاھیوں کی بیش از بیش ضرورت پیش آئی لہذا اس نے رمضان ۸۸۱ھ / دسمبر ۱۴۷۶ء میں یہ حکم جاری کیا کہ آیندہ بعض قسم کے اوقاف اور املاک بھی فوج کے لیے اشکنجی مہیّا کریں گے

(قب فاتح دورندہ قرہمان ایالتی وقفلری فہرستی، طبع اوزلوک F. N. Uzluk، انقرہ ۱۹۵۸ء، نقل عکسی، شمارہ ۴) - اس حکم کو ملک بھر میں دور دور تک نافذ کیا گیا، بالخصوص مرکزی اور شمالی اناطولیہ میں، جس سے سلطان کے آخری ایام حکومت میں ہر طرف بے چینی پھیل گئی (قب آ ا، ت، بذیل مادہ محمد ثانی؛ برکان O. L. Barkan: مالکانہ دیوانی سسٹمی، در THITM، ۲ (۱۹۳۲ تا ۱۹۳۹ء): ۱۱۹ تا ۱۸۴) - دراصل یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ ایسے وقف اور ملک جو زیادہ تر عثمانی عہد سے پہلے قائم ہوئے اسی صورت میں تسلیم کیے جائیں گے کہ سلطان ان کی منظوری دے - زیادہ تر صورتوں میں وہ محض اس بنا پر ان کی توثیق نہ کرتا کہ یہ مطلوبہ شرائط پوری نہیں کر رہے ہیں؛ چنانچہ ان میں سے اکثر سرکاری ملک قرار دے دیے گئے اور پھر انہیں بطور تیمار [رک بآن] عطا کیا جانے لگا یا ان کے مالکوں سے یہ مطالبہ کیا جاتا کہ وہ لگانوں اور محصولوں کے عوض بھی فوج کے لیے اشکنجی مہیّا کریں - اس قسم کے اوقاف اور املاک اشکنجی لو کہلاتے تھے - بایزید ثانی کے عہد حکومت میں، جس کا سلوک زیادہ فیاضانہ تھا، اس طرح کے تیماروں کو بھی اشکنجی لو ملک بنا دیا گیا، اگرچہ دفاتر میں آگے چل کر جو اندراجات ہوئے (دیکھیے دفتر خاقانی) ان سے پتا چلتا ہے کہ انہیں پھر سے تیمار بنا دیا گیا تھا۔

یوروک Yürük تنظیم کے ہر اشکنجی کے پاس ایک نیزہ، تیر کمان، ایک تلوار اور ڈھال ہوتی تھی اور ہر دس اشکنجیوں کو مشترک استعمال کے لیے ایک گھوڑا اور ایک خیمہ دیا جاتا تھا - (قب *Kānūnnāme Sultan Mehmeds des Eroberers*، ص ۲۸)۔

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی میلادی میں عثمانی فوج کا ایک بڑا حصہ اشکنجیوں پر مشتمل ہوتا تھا، بالخصوص محمّد ثانی کے عہد حکومت میں، لیکن دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی میلادی کے وسط سے جب عثمانی فوج زیادہ تر آتشیں اسلحہ سے آراستہ پیدل سپاہیوں سے مرتّب کی جانے لگی تو اشکنجیوں اور ان کے ساتھ ساتھ ان مختلف تنظیمات کی اہمیّت بھی مفقود ہوتی گئی جن سے ان کا تعلّق تھا اور بہ تدریج ان کا وجود ہی ختم ہو گیا۔

(خلیل اینالجق Halil İnalcik)

اَشْمُوْئیل ؑ : (Samuel) مشہور اسرائیلی نبی، جنہوں نے تقریبًا ایک ہزار سال قبل مسیح اسرائیلی حکومت قائم کرنے میں اہم حصّہ لیا - ان کے باپ کا نام بائبل (۱ - سموئیل، ۱ : ۱ ببعد) نے اِلْقانہ Elkanah بتایا ہے، جو کوہستان افرائیم Ephraim میں راماتیم صوفیم Ramathaim Zophium کا رہنے والا اور بنی اسرائیل کا قاضی تھا - القانہ کی پہلی بیوی حنّہ کے بطن سے شروع میں عرصے تک کوئی اولاد نہ ہوئی؛ آخر بڑی دعاؤں کے بعد اشموئیل ؑ بمقام رامہ Ramah پیدا ہوئے، جنہیں ماں نے صومعہ کی نذر کر دیا - انہوں نے اپنا بچپن عیلی Eli کاہن کے پاس سیلا (Shilah) میں بسر کیا - اشموئیل ؑ کے بعد ان کی والدہ کے ہاں پانچ بچے اَور پیدا ہوئے، تین لڑکے اور دو لڑکیاں - اشموئیل ؑ نام ان کی والدہ کا رکھا ہوا ہے، جس کی وجہ خود ان کے الفاظ میں یہ ہے کہ میں نے یہ نام اس لیے رکھا کہ ''میں نے اسے خداوند سے مانگ کے پایا'' (۱ - سموئیل، ۱ : ۲۰) - بعض لوگ کہتے ہیں کہ اشموئیل شیم Sheme اور ایل سے مرکب ہے: شیم کے معنے ہیں نام اور بعض دفعہ یہ بیٹے کے معنوں میں آتا ہے اور ایل کے معنے ہیں اللہ؛ اس طرح اشموئیل کے معنے ہیں ابن اللہ - بعض نے اس کے معنے کیے ہیں سمع ایل، یعنی اللہ نے سن لیا (*Jewish Encyclopaedia*،

۱۱ : ۷، عمود ۲)۔ علم اللسان کے نقطۂ نگاہ سے اشموئیل کے معنے ہیں اسم اللہ، یعنی اللہ تعالٰی کا نام (Hastings، ۴ : ۳۸۱)۔ عیلی کاہن ابھی زندہ ہی تھا کہ اشموئیلؑ کو شرف مکالمہ و مخاطبۂ الٰہیہ حاصل ہوا؛ چنانچہ بائبل میں لکھا ہے: "اور ان دنوں میں خداوند کا کلام کمیاب تھا کہ کوئی رؤیا برملا نہ ہوتی تھی اور اسی وقت ایسا ہوا کہ جب عیلی اپنی جگہ لیٹا تھا اور اس کی آنکھیں دھندلانے لگیں، ایسا کہ وہ دیکھ نہ سکتا تھا اور خداوند کا چراغ خداوند کے ہیکل میں، جہاں خدا کا صندوق تھا، اب تک نہ بجھا تھا اور سموئیلؑ لیٹا تھا کہ خداوند نے سموئیلؑ کو پکارا" (۱۔ سموئیل، ۳ : ۱ تا ۴).

اشموئیلؑ نے اپنے عہد میں اسرائیلی حکومت کے قیام میں ساؤل Saul کے ساتھ اہم کردار ادا کیا۔ اس وجہ سے انھیں بہت سے قصے کہانیوں کا ہیرو قرار دے دیا گیا اور اس طرح ان کے متعلق تاریخی واقعات کے ساتھ متعدد فرضی داستانیں مل جل گئیں، جنھیں اصل واقعات سے جدا کرنا آسان نہیں (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹ : ۹۲۵، عمود ۱، مطبوعہ ۱۹۵۰ء)؛ چنانچہ بائبل میں جو لکھا ہے کہ اشموئیلؑ کی وجہ سے اسرائیلیوں نے فلسطیوں پر فتح پائی (۱۔ سموئیل، ۷ : ۲ تا ۱۳) اس کے متعلق بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صحیح نہیں اور بائبل میں ساؤل [illegible] کو، جو فتح کا ہیرو تھا، تصحیف سے سموئیل [illegible] کی صورت میں بدل دیا گیا ہے (*Jewish Encyclopaedia*، ۱۱ : ۷، عمود ۲)؛ اس طرح بائبل کے اس بیان کو جس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح اشموئیلؑ کی والدہ نے اپنے بچے کو سیلا Shiloh کے ہیکل کی نذر گزرانا، انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مضمون نگار مانچسٹر کے ڈاکٹر William Lansdell Wardle نے، جنھیں بائبل کے بارے میں سند سمجھا جاتا ہے، فرضی قرار دیا ہے، لیکن اسرائیل کا پہلا بادشاہ منتخب کرنے میں جو اہم کردار انھوں نے ادا کیا ہے، بہر حال تاریخی صداقت سے معمور قرار دیا ہے (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹ : ۹۲۵، عمود ۲)۔ بائبل میں لکھا ہے کہ جب اشموئیلؑ بوڑھے ہو گئے تو انھوں نے اپنے بیٹوں کو مقرر کیا کہ اسرائیل کی عدالت کریں۔ ان کے بیٹے ان کی راہ پر نہ تھے بلکہ مفاد پرست، رشوت لینے والے اور عدالت میں طرف داری کے مرتکب ہوتے تھے۔ تب سارے اسرائیلی بزرگ جمع ہو کر رامہ میں اشموئیلؑ کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ دیکھیے آپ بوڑھے ہو چکے ہیں اور آپ کے بیٹے آپ کے نقش قدم پر نہیں، اب آپ کسی کو ہمارا بادشاہ مقرر کیجیے جو ہم پر حکومت کرے؛ چنانچہ انھوں نے الٰہی ہدایت کے مطابق ساؤل Saul بن قیس بن ابی ایل کو بنی اسرائیل کا بادشاہ نامزد کیا۔ بنی بلعال نے اس انتخاب پر اعتراض کیا اور ساؤل کی تحقیر کی۔ اس کی مزید تفصیلات ۱۔ سموئیل، باب ۸، ببعد، میں ملتی ہیں.

قرآن مجید میں اللہ تعالٰی فرماتا ہے: اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ ... الخ (۲ [البقرۃ] : ۲۴۶) — جب بنی اسرائیل کے سرداروں نے اپنے ایک نبی سے کہا ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کر دیجیے تا کہ ہم اللہ کی راہ میں جنگ کریں۔ اس کے متعلق مفسرین نے لکھا ہے کہ یہاں جس نبی کی طرف اشارہ ہے وہ اشموئیلؑ تھے۔ یہ وہ وقت تھا کہ بنی اسرائیل فلسطیوں سے بار بار شکست کھا چکے تھے؛ اس پر اشموئیلؑ نے فرمایا: تم سے کچھ بعید نہیں کہ اگر جنگ کرنا تم پر ضروری ٹھہرایا گیا تو جنگ کرنے سے انکار ہی کر دو۔ بنی اسرائیل کے سرداروں نے کہا کہ ہمارے لیے

یہ ممکن ھی کیسے ھو سکتا ھے کہ ھم اللہ کی راہ میں جنگ نہ کریں حالانکہ ھم اپنے گھروں اور بچوں سے علیحدہ کیے گئے ھیں؛ چنانچہ اشموئیلؑ نے اللہ تعالٰی کی ھدایت کے ماتحت ایک شخص کو ان کا بادشاہ مقرّر کر دیا۔ بائبل میں اس بادشاہ کا نام ساؤل Saul لکھا ھے اور اسے خداوند کا مسیح کہا گیا ھے (۲۔ سموئیل، ۱ : ۱۶)۔ قرآن مجید نے اس کے لیے طالوت کا لفظ استعمال کیا ھے، جو طول سے مشتق ھے اور قد کی لمبائی پر دلالت کرتا ھے، اور ساؤل قد میں بھی سب سے لمبا تھا (۱۔ سموئیل، ۱۰ : ۲۳)۔ جب اشموئیلؑ ساؤل کو بادشاہ بنا چکے تو بعض لوگوں نے اس انتخاب پر اعتراض کیا اور کہا یہ شاھی خاندان سے نہیں اور نہ اس کے پاس زیادہ مال و دولت ھی ھے۔ اللہ تعالٰی نے اس کا جواب یہ دیا: اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰہُ عَلَیْکُمْ وَ زَادَہٗ بَسْطَۃً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ کہ اول تو اللہ نے اس کی نیکی اور تقوٰی کی وجہ سے اسے چنا ھے؛ دوسرے وہ زیادہ علم رکھتا ھے؛ تیسرے اسے جسمانی قوت و طاقت حاصل ھے۔ اس سے ظاھر ھوتا ھے کہ حاکم کے انتخاب میں قرآن مجید ان اصول کو مدِّنظر رکھنے کی تلقین فرماتا ھے اور موروثی بادشاھت یا دولت مند ھونے کی وجہ سے حاکم بننے کا انتخاب صحیح نہیں۔ پھر اشموئیلؑ نے بنی اسرائیل سے کہا کہ اس کی بادشاھت کا نشان یہ ھے کہ وہ تمھارے پاس التَّابُوت لائے گا۔ اس ''التَّابُوت'' سے کیا مراد ھے؟ بائبل کا بیان تو یہ ھے کہ یہ ایک صندوق تھا، جو لمبائی میں اڑھائی ھاتھ اور چوڑائی اور اونچائی میں ڈیڑھ ڈیڑھ ھاتھ تھا اور اوپر سے سونے سے منڈھا ھوا تھا؛ اس کے اوپر سونے کا کلس تھا (خروج، ۲۵ : ۱۰ تا ۲۲) اور اس صندوق میں عبرانیوں (۹ : ۴) کے مطابق ''سوا پتھر کی ان دو لوحوں کے جنھیں موسٰیؑ نے حورب پر اس میں رکھا تھا'' اور کچھ نہ تھا، مگر عبرانیوں (۹ : ۴) کے مطابق اس میں سونے کا ایک برتن مَنّ manna سے بھرا ھوا اور ھارونؑ کا عصا اور عہدنامے کی الواح تھیں۔ یہ تابوت یا صندوق ایک مرتبہ بنی اسرائیل کے قبضے سے نکل کر فلسطیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا؛ پھر یہ بنی اسرائیل کو واپس مل گیا۔ بائبل میں جہاں فلسطیوں کے اس تابوت کو لے جانے اور پھر واپس کرنے کا ذکر ھے وہ ذکر ایسے بے ربط طریق پر ھے کہ پادری ڈمیلو جیسے مفسّرینِ بائبل تک کو اعتراف ھے کہ وھاں سے ھرگز پتا نہیں چلتا کہ یہ کس زمانے کا واقعہ ھے۔ بہر حال بعد میں کسی وقت حضرت داؤدؑ اسے یروشلم میں لے آئے اور حضرت سلیمانؑ کے زمانے میں اسے بیت المقدس میں رکھا گیا؛ پھر یہ لاپتا ھو گیا اور کچھ ثابت نہیں ھوتا کہ کہاں گیا، لیکن لسان العرب میں تابوت کے معنے دل بھی دیے ھیں اور امام راغب نے اپنی کتاب مفردات میں لکھا ھے کہ تابوت سے مراد قلب اور سکینت ھے۔ اسی طرح بعض تفاسیر میں بھی تابوت کے معنے قلب منقول ھیں (البیضاوی، تحت آیت)۔ اس سے معلوم ھوتا ھے کہ اس جگہ التَّابُوت سے طالوت (ساؤل) کے قلب کی طرف اشارہ ھے اور بتایا گیا ھے کہ جس ساؤل پر تم معترض ھو اس کا قلب وہ پہلا سا نہیں رھا۔ اللہ تعالٰی نے اس میں سکینت اور طمانیت رکھ دی ھے اور وہ کسی سے مرعوب ھونے والا نہیں اور نہ وہ ھوا و ھوس کا بندہ ھے؛ گویا اسے ایک دوسرا دل دے دیا گیا ھے۔ خود بائبل سے ان معنوں کی تصدیق ھوتی ھے؛ چنانچہ ۱۔ سموئیل، ۱۰ : ۹ میں لکھا ھے: ''اور ایسا ھوا کہ جونہیں اس نے سموئیلؑ سے رخصت ھوتے وقت پیٹھ پھیری وھیں خدا نے اسے دوسری طرح کا دل دیا''۔ پھر قرآن کہتا ھے کہ اس تابوت میں وہ اچھی باتیں تھیں جو موسٰیؑ اور ھارونؑ

کے برگزیدہ متبعین نے اپنے پیچھے چھوڑیں اور اسی طرح ساؤل دونوں گروھوں کی اچھی باتوں کا وارث بنا ۔ غرض طالوت (ساؤل) کو زمامِ حکومت سپرد کر دی گئی اور اس کے ذریعے بنی اسرائیل کو فلسطیوں پر فتح نصیب ہوئی اور فلسطیوں کا ہیرو جالوت، جس کے لیے بائبل میں جاتی جولیت (Goliath of Gath) کا لفظ آیا ھے (۱ - سموئیل، ۱۷ : ۴)، ھلاک ھو گیا ۔ یہاں قرآن مجید کا بیان ختم ھو جاتا ھے ۔ اشموئیلؑ کے سوانح حیات کا خاکہ بائبل کی کتاب سموئیل میں درج ھے (لیکن بائبل کی اس کتاب کے بیان کردہ واقعات پر اس قدر وثوق نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی تاریخی صحت پر شبہہ نہ ھو سکے ۔ تاہم بائبل کے نقادوں کے نزدیک بھی اشموئیلؑ کا بادشاہ گر ھونا اپنے اندر تاریخی صداقت ضرور رکھتا ھے (.Ency. Brit، ۱۹ : ۹۲۵، عمود ۲).

اشموئیلؑ کو عہدۂ قضا پر متمکن ھوے نو سال ھو چکے تھے جب اسرائیلیوں نے ان سے مطالبہ کیا کہ ھمارے لیے کوئی بادشاہ مقرر کیجیے؛ چنانچہ بائبل کا بیان ھے کہ آپؑ نے مصفاۃ (Mizah) میں لوگوں کو جمع کیا اور بذریعۂ قرعہ اندازی ساؤل کا انتخاب ھوا (۱ - سموئیل، ۱۰ : ۱۷ ببعد)؛ پھر اشموئیلؑ نے لوگوں کو سلطنت کے آداب بتائے اور اس بارے میں ایک کتاب لکھی ۔ اس کے بعد جلجال میں باقاعدہ ساؤل کی تاج پوشی ھوئی (۱ - سموئیل، ۱۱ : ۱۴).

اس وقت عہدنامۂ قدیم میں روت کے بعد سموئیل کے نام سے دو کتابیں ھیں ۔ ابتداء میں یہ دو علیحدہ علیحدہ کتابیں نہ تھیں ۔ ان میں کل پینتالیس ابواب ھیں، ان کتب میں اسرائیلیوں کی تاریخ کا وہ حصّہ بیان ھوا ھے جس کا آغاز عہدِ قاضیوں (Judges) کے اختتام سے ھوتا ھے ۔ خود اشموئیلؑ آخری قاضی تھے اور حضرت داؤدؑ کے عہد کے اختتام پر یہ بیان ختم ھو جاتا ھے ۔ ان کتابوں کے اندازِ بیان سے ظاھر ھوتا ھے کہ جو واقعات ان میں بیان ھوے ھیں وہ کسی ایسے شخص کے قلم سے ھیں جو خود اس وقت موجود نہ تھا جب یہ واقعات ظہور پذیر ھو رھے تھے اور اس طرح متعدّد متضاد بیانات اس میں جمع ھو گئے ھیں؛ نیز یہ کتب اس وقت جس شکل میں ھمارے پاس موجود ھیں ان کا لکھنے والا خاصے بعد کے زمانے کا کوئی شخص ھے، جس نے مختلف تحریروں اور زبانی روایات کی روشنی میں انھیں تالیف کیا (.Jew. Ency، ۱۱ : ۱۱، عمود ۲) ۔ اشموئیلؑ نے باسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی.

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید، تحت ۲ (البقرۃ) : ۲۴۹؛ (۲) عہدنامۂ قدیم، کتاب سموئیل، اوّل و دوم؛ (۳) Jewish Encyclopaedia، ۱۱ : ۵ تا ۱۴؛ (۴) Encyclopaedia Britannica، ۱۹ : ۹۲۵ تا ۹۲۷، مطبوعہ ۱۹۵۰ء؛ (۵) S. R. Driver : *Notes on the Hebrew Text of the Book Samuel*؛ (۶) H. P. Smith : *Old Testament History*، نیویارک ۱۹۰۳ء، ۱۰۷ تا ۱۵۵؛ (۷) *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*؛ (۸) J. Hastings : *Dictionary of the Bible*، ۴ : ۳۸۱ تا ۳۹۱؛ (۹) *Black's Bible Dictionary*، ص ۶۴۱ تا ۶۴۳.

(عبد المنّان عمر)

* **الاَشْمُونَیْن** : صحیح تر الاُشْمُونَیْن؛ صعید مصر میں ایک قصبے کا نام، جو دریاے نیل اور [اس کے ایک معاون] بحریوسف کے درمیان تقریبًا ۲۷ درجہ، ۴۷ دقیقہ عرض البلد شمالی میں واقع ھے ۔ یہ مقام ریلوے سٹیشن روضۃ سے زیادہ دور نہیں ھے اور ایک چھوٹا سا دیہاتی قصبہ (''ناحیہ'') ھے، جس کی

مجموعی آبادی [۱۹۲۷ء میں ۱۱۱۹۲ نفوس پر مشتمل تھی (دائرۃ المعارف الاسلامیہ، بذیل مادہ)]؛ یہ ناحیہ صوبۂ اسیوط کے ضلع (مرکز) ملوی سے متعلق ہے۔

یہ مقام، جو اب بالکل غیر اہم ہے، کسی زمانے میں مصر کے بڑے شہروں میں سے تھا۔ اس کے نام کی عربی صورت قدیم مصری نام خمونو Khmunu اور قبطی نام شمون Shmun کے مطابق ہے۔ یونانی اور رومی اسے Hermopolis Magna کہتے تھے۔ کچھ آثار قدیمہ اب بھی اس کی گزشتہ شان و شوکت کے شاہد ہیں۔ قبطی۔ عربی افسانے (Saga) میں اشمون [یا اشمن -- یاقوت] بن مصر کو، جس کے نام پر اس کا نام رکھا گیا، اشمونین کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ موجودہ بصورت تثنیہ نام سے، جس کی اس شکل کے متعلق دور عرب کے شروع زمانے سے بھی شہادت ملتی ہے، دو اشمونوں کا پتا چلتا ہے اور یہ صورت صرف دور عرب ہی میں پیدا ہو سکتی تھی؛ اور فی الواقع پہلی اور دوسری صدی ہجری کے اوراق بردی میں دو جگہوں کا پتا چلتا ہے: الاشمون السفلی اور الاشمون العلا [کذا؟ العلیا]، یعنی زیرین و بالائی اشمون۔ ان میں سے ایک تو قدیم ہرموپولس Hermopolis ہے اور دوسرا بلاشبہ بعد میں آباد ہوا اور اس کی آبادکاری بحر یوسف کے خشک ہو جانے یا دریاے نیل کی گزرگاہ کی تبدیلی کی بنا ہی پر ممکن ہو سکی ہوگی۔ اس معاملے کے متعلق مختلف بیانات ملتے ہیں؛ پھر عبوری دور کا صیغۂ تثنیہ میں یہ نام نئے شہر کو دے دیا گیا۔ شروع میں چونکہ اشمون قدیم زمانے میں ایک یونانی اقلیم (νομός) کا پایۂ تخت تھا، لہٰذا اشمونین بھی اسلامی زمانے میں ایک کورے کا مرکزی شہر بن گیا اور فاطمی سلطان المستنصر کے زمانے میں صوبجاتی تقسیم کے بروے کار آنے پر ایک صوبے کا صدر مقام ہو گیا۔ مملوک عہد میں دیر تک یہ شہر خوش حال رہا، لیکن ۱۷۲۰ء میں دریاے نیل کی گزرگاہ کے دوبارہ بدل جانے کی وجہ سے قریب کا شہر ملوی بڑا شہر بن گیا اور انہی حالات کے تحت بعد کے زمانے میں یہ عظمت منیہ (یعنی منیۃ الخصیب) کو حاصل ہو گئی۔

قرون وسطی میں اشمونین اپنی زرخیزی کی وجہ سے مشہور تھا۔ ارمنی قرمزی قالین یہاں بھی بنے جاتے تھے۔ بھیڑوں کی پرورش کی وجہ سے، جو اس کے مضافات میں خیمہ زن عربوں کا پیشہ تھا، یہ جگہ اون کی صنعت کا مرکز بن گئی اور یہاں کی پیداوار، یعنی اونی پارچہ جات باہر بھیجے جاتے تھے۔

المقریزی ہمیں ہر قسم کی اساطیری عمارات کے متعلق معلومات بہم پہنچاتا ہے، بالخصوص ایک ایسی سرنگ کے بارے میں جو دریاے نیل کے نیچے نیچے انصنا تک چلی گئی تھی، جسے قدیم زمانے میں انتنوۃ (Antinoe) کہتے تھے۔

مصر میں اسی نام کے دو اور مقامات ہیں، جن سے اس شہر کو ملتبس نہ کرنا چاہیے: "اُشْمُون" (اُشْمُوم) الرمان، جو دمیاط کے قریب ہے اور اُشْمُون (الجریسات)، جو صوبۂ منوفیۃ میں ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم (طبع وستنفلٹ)، ۱: ۲۸۳؛ (۲) ابن جیعان، ص ۱۷۳؛ (۳) المقریزی: الخطط، ۱: ۲۳۸؛ (۴) علی مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۸: ۷۳؛ (۵) القلقشندی (ترجمۂ وستنفلٹ)، ص ۹۳، ۱۰۵؛ (۶) کاترمیر Quatremère: *Mémoires sur l'Egypte*، ۱: ۴۹۰؛ (۷) Amélineau: *Géographie de l'Egypte à l'époque copte*، ص ۱۶۷؛ (۸) *Papyri Schott Reinhardt*، ۱: ۲۱؛ (۹) Boinet Bey: *Dictionnaire géographique de l'Egypte*، ص ۳۱؛ (۱۰) Baedeker: *Egypt and the Sudan*، طبع ششم، ص ۲۱۳۔

(C. H. Becker بیکر)

اُشْنُو: (اُشْنُہ، اُشْنُویہ)، آذربیجان کا ایک قصبہ

اور ضلع ۔ اشنو اُرمیہ [رک بان] کے جنوب میں واقع ہے اور اسی سے اس کا نظم و نسق عموماً متعلق رہا ہے ۔ اس ضلع کو دریاے گدر (Gäder، غادر ؟) کا بالائی حصہ سیراب کرتا ہے، جو ضلع سُلدُز [رک بان] میں سے گزرتا ہوا جنوب مغرب کی طرف سے جھیل اُرمیہ میں جا گرتا ہے ۔ اشنو سے جنوبی سمت ضلع لاہجان ہے، جس کا صدر مقام سوج بلق ہے ۔ قصبۂ اشنو (٧١٠ گھر) ، دریاے گادر (چِہِل چلتی، یعنی چالیس پن چکیوں کا دریا) کے بائیں کنارے واقع ہے ۔ یہ دریا وادی گیلاس سے نکلتا ہے اور اسی وادی کے ذریعے س ضلع اور مارگاوار Märgävär کے مابین رسل و رسائل کا انتظام ہے [قب مادۂ ارمیہ].

اس ضلع میں کُرد آباد ہیں ۔ شہر اور اس کے مواضع میں زرزا قبیلے کے لوگ بستے ہیں اور باقی پچیس مواضع میں قبیلۂ ممش کے افراد آباد ہیں اور اسی قبیلے کے کچھ لوگ لاہجان اور سُلدُز میں بھی رہتے ہیں ۔

ممکن ہے کہ خلدی (وانی) کتبوں میں جو ایک نام اِشتِنی آیا ہے وہ اُشنو ہی کا مترادف ہو ۔ رالنسن Rawlinson نے (اُشنو سے جنوب مشرق کی طرف تین میل کے فاصلے پر) ایک گاؤں سنگان کو Σiuxap تصور کیا ہے، جس کا ذکر بطلمیوس (Ptolemy) نے میڈیا میں کیا ہے (٦ : ٢) ۔ عربی ماخذ میں اُشنو کا ذکر الاِصطخری (ص ١٨٦) کے وقت سے آتا ہے ۔ اس مصنف کا قول ہے کہ اُشنۃ الاَذربۃ بنو ردینی کے علاقے میں بستا تھا اور اس علاقے میں داخرقان اور تبریز (تریز ؟) بھی شامل تھے؛ لیکن ابن حوقل (ص ٢٣٠) پہلے ہی بتا چکا ہے کہ یہ قبیلہ کبھی کا ناپید ہو چکا تھا ۔ ص ٢٢٩ پر وہ اُشنہ کے علاقے میں سبزے اور پھلوں کی فراوانی کا ذکر کرتا ہے ۔ اس کی پیداوار (یعنی شہد، بادام، جوز اور مویشی) کی برآمد موصل اور الجزیرۃ کو ہوتی تھی ۔ اس کا گیاہی میدان (steppe) (بادیہ = لاہجان ؟) ہذبانی کردوں کی ملکیت تھا، جو موسم گرما یہیں گزارتے تھے (بصیفون) ۔ ویسے ان کردوں کی اصل جاگیر زبِن کے علاقے میں تھی (قب مادۂ کرد).

اشنو کے علاقے میں زرزا قبیلے کی آمد کا ہمیں کوئی علم نہیں (ممکن ہے وہ بھی ہذبانی کردوں ہی کی ایک شاخ ہو)، لیکن زرزری کردوں کا ذکر شہاب الدین العمری کی کتاب مسالک الابصار میں بھی آیا ہے، جو ١٣٣٥ء میں مصر میں لکھی گئی تھی (قب NE، ١٣ (١٨٣٨ء) : ٣٠٠ تا ٣٢٩) ۔ اس مصنف نے اس نام کے معنی ولد الذئب (بھیڑیے کی اولاد) کیے ہیں، لیکن کاترمیئر Quatremère نے اس کی اصلاح کرتے ہوئے ولد الذہب کر دیا، یعنی ''آلِ زر'' (کردی زبان میں زار + زارو).

زرزا قبیلے کے متعلق شرف نامہ کی تمہید میں جس فصل کا ذکر ہے وہ تمام قلمی نسخوں میں مفقود ہے ۔ ان لوگوں کے تصرف میں یقیناً خاصا بڑا علاقہ ہوگا ۔ ایک مسخ شدہ عبارت (١ : ٢٨٠) میں شرف الدین بظاہر یہ کہتا ہے کہ لاہجان کو زرزا قبیلے سے پیر بداق نے چھین لیا تھا، جو بابان قبیلے کا پہلا سردار تھا (پندرھویں صدی میلادی) ۔ اسی مصنف نے (١ : ٢٧٨) اس شکست کا بھی ذکر کیا ہے جو سلطان مراد ثالث (٩٨٢ تا ١٠٠٣ھ) کے عہد میں سلیمان بیگ سُہران نے زرزا قبیلے کو دی تھی.

اشنو اس شاہراہ پر واقع ہے جو موصل اور جھیل اُرمیہ کو ملاتی ہے (موصل ← رواندز ← درۂ کلہ شین [بلندی تقریباً دس ہزار فٹ] ← اشنو ← اُرمیہ یا مراغہ) ۔ چونکہ یہ شاہراہ سردیوں میں برف سے اٹ جاتی ہے اس لیے اس سڑک سے بہت کم آرام دہ ہے جو رواندز سے رایات ہوتی ہوئی درۂ گرونشکہ سے گزرتی ہے

(کلہ شین کے جنوب میں سے)، جس کی بلندی سات ہزار آٹھ سو فٹ سے زیادہ نہیں۔ درۂ کلہ شین (کردی زبان میں بمعنی ''سبز چٹان'') کی وجہ تسمیہ وہ لوح ہے جس پر آشوری اور کلدانی (خلدی Khaldic) دونوں زبانوں میں ایک کتبہ کندہ ہے اور جسے ۸۰۰ قبل مسیح میں کلدانی شاہ اِشپوئنی Ishpuini اور اس کے فرزند مِنُوا Menua کے زمانے میں نصب کیا گیا تھا۔

مسالک الابصار (ترجمہ کاترمیر Quatremère، ص ۳۱۵) میں جبل الحجرین (''کوہ دو سنگ'') کا مفصل ذکر ہے، یعنی ایک تو کلہ شین کی لوح اور دوسری اس سے مماثل تپوزاوا کی، جو کلہ شین سے جنوب مغرب کی طرف واقع ہے۔ موصل کے علاقے میں بادشاہ یمن (رائش بن قیس کی جنگوں کے اساطیری بیان میں الطبری (۱ : ۴۴۰) نے بتایا ہے کہ اس بادشاہ کے سپاسالار شمر بن العطاف نے اس کے کارناموں کا ذکر دو پتھروں (حجرین) پر کندہ کرایا تھا، جو اب بھی آذربیجان میں موجود ہیں۔ یہ دونوں متن G. Hoffmann نے *Auszüge* میں شائع کر دیے ہیں (ص ۲۴۹ تا ۲۵۰)۔

اس ضلع (آرامی زبان میں اُشنوخ اور اُشنہ) کے مقامی ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کسی زمانے میں ایک مسیحی عنصر موجود تھا، جو اب مفقود ہو چکا ہے (قب سرجیس، دِنْہہ اور یم زرتہ جیسے دیہات کے نام)۔ ۹۰۸ء ہی میں اشنو کے ایک مسیحی باشندے نے ملطیہ کے قریب سرجیوس Sargius اور باخوس Bacchus کا گرجا بنایا تھا۔ پھر ۱۲۷۱ء میں دِنْہہ کے نسطوری کیتھولک اسقف نے آشوریہ کے دارالحکومت کا صدر مقام اُشنو منتقل کر دیا تھا تاکہ مغل حکمران اس کی زیادہ اچھی طرح حفاظت کر سکیں (Assemani، ۲ : ۴۵۰، ۴۵۶)۔ ایک اور قدیم کلیسا ممکن ہے سِنگان کے قریب دیر شیخ ابراہیم کے کھنڈروں میں پوشیدہ ہو، کیونکہ یہ جگہ مسلمانوں اور مسیحیوں دونوں کے نزدیک قابل احترام ہے۔ رالنسن Rawlinson نے (ص ۱۷) وہاں اشنو کے اسقف ابراہیم کا مقبرہ دیکھا تھا، جو ۱۲۸۱ء میں نسطوری جاثلیق یہبلاہا الثالث (Nestorian Catholicos Yahballaha III) کی مسند نشینی کے وقت موجود تھا۔

مآخذ: قب مادۂ آرمیہ؛ (۱) Rawlinson: *Notes on a Journey from Tabriz*، در *JRGS*، ۱۰ (۱۸۴۰ء): ۱۵ تا ۲۴؛ (۲) Fraser: *Travels in Koordistan* (۱۸۳۴ء)، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۱ : ۸۹ تا ۹۸؛ (۳) Bittner: *Der Kurdengau Uschnûje etc.*، در *Sitzungsb. Ak. Wien*، ج ۱۳۳، ویانا ۱۸۹۵ء؛ (۴) Lehmann-Haupt: *Armenien*، ۱ : ۲۴۰، ۲۶۰؛ (۵) De Morgan: *Mission scientifique en Perse*، در *Recherches archéologiques*، ۱۸۹۶ء، ۱ : ۲۶۱ تا ۲۸۳ (کلہ شین)؛ قب نیز (۶) *Etudes Géographiques*، ۱۸۹۵ء، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ کلہ شین کے متعلق دیکھیے Lehmann-Haupt کے مآخذ، محولۂ مذکورہ، اور زیادہ تفصیل سے (۷) منورسکی Minorsky: *Kella-Shin*، در *Zap.*، ۱۹۱۷ء، ۲۴ : ۱۴۹ تا ۱۹۳۔

(منورسکی V. Minorsky)

اَشِیر: شمالی افریقہ کا ایک قدیم حصاربند شہر، جو کوہستان تطری میں الجزائر سے ایک سو کلومیٹر کے فاصلے پر جنوب مغرب کو واقع ہے۔ تاریخ میں اس شہر کا ذکر چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی میں آتا ہے۔ یہ اس حصۂ ملک سے متعلق تھا جس پر صنہاجہ قبائل قابض تھے اور ان کے علاقے کی مغربی سرحد پر واقع تھا۔ اس شہر کی بنیاد صنہاجہ کی اہم شاخ کے سردار زیری بن مناد نے رکھی تھی اور اس کی بناء اس کشمکش عظیم کی داستان کا ایک حصہ ہے جس میں کوہستان کے بربری قبائل، جو افریقیہ کے فاطمیوں کے حامی تھے، اور ان کے میدانوں

میں آباد زناتہ قبائل سے متصادم ہوئے، جو قرطبہ کے بنو امیّہ کے حامی اور طرف دار تھے۔

زیری نے اپنی ان خدمات کے صلے میں جو اس نے فاطمیوں کے لیے بالخصوص ابو یزید ''ذوالحمار'' کی ہولناک بغاوت کے دوران میں ۳۲۴ھ / ۹۳۵ء میں سرانجام دیں فاطمی خلیفہ القائم سے یہ شہر بسانے کی اجازت حاصل کر لی اور اس طرح اس قبائلی سردار کو کسی حد تک ایک صاحب حیثیّت خودمختار حکمران کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔ تاہم یہ بات قابل توجہ ہے کہ البکری اور ابن الأثیر نے اس حصاربند شہر کی بناء رکھنے کو زیری کے بیٹے بُلُقِّین سے منسوب کیا ہے اور البکری نے اس کی تاریخ بناء ۳۶۳ھ / ۹۷۳ء اور ابن الأثیر نے ۳۶۷ھ / ۹۷۷ء بتائی ہے۔

اس نئے شہر کو طُبْنة، مَسِیلة اور حَمْزة (موجودہ بُوئرة) سے آدمی لا کر مصنوعی طور پر آباد کیا گیا اور بعد ازآں تلمسان سے بھی، جو زناتہ قبائل کے مرکزِ اجتماع کا کام دیتا رہا تھا۔ اس شہر میں محلّ، کاروان سرائیں اور حمّام تعمیر کرائے گئے۔ جب فاطمی خلیفہ المعزّ نے، جس نے قاہرة جانے کے لیے افریقیة کی حکومت چھوڑ دی تھی (۳۶۲ھ / ۹۷۳ء)، بُلُقِّین کو مسندآرائی کا فرمان عطا کر دیا تو بُلُقِّین اشیر سے القیروان چلا گیا؛ تاہم مرکزِ حکومت کی یہ نقلِ مکانی بتدریج مکمّل ہوئی اور اس قبائلی سردار کا کنبہ اشیر ہی میں مقیم رہا۔

زیری مملکت کے اس سرحدی خطّے کی حفاظت بنو حمّاد (بن بُلُقِّین) کے سپرد ہوئی اور جب ۴۰۸ھ / ۱۰۱۷ء کے سمجھوتے کے مطابق بنو حمّاد کی علیحدگی تسلیم کر لی گئی تو اشیر کا شہر ان کی مملکت میں شامل ہوا۔ علاوہ ازیں شہر اشیر پر بنو حمّاد کے قبضے کے سلسلے میں خود اس خاندان کے افراد میں جھگڑے شروع ہو گئے۔ [illegible] ۱۰۴۸ء کے فوراً بعد یوسف بن حمّاد نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے لشکریوں نے اس شہر کو پوری طرح تاراج کیا۔ ۴۶۸ھ / ۱۰۷۶ء میں زناتہ نے اس کا محاصرہ کر کے اس پر قبضہ جمایا، لیکن بنو حمّاد نے آگے چل کر یہ شہر واپس لے لیا۔ ۴۹۵ھ / ۱۱۰۱ء میں تلمسان کے المرابطی والی تاشفین بن تنامر نے اس شہر کو سر کر کے تباہ کر دیا۔ اس کے حمّادی فرماں رواؤں نے اس ویرانے کو نئے سرے سے آباد کیا، لیکن اب وہ بنو غانیہ کے حلیف غازی الصُّنہاجی کے ہاتھ لگ گیا (تقریباً ۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ء)۔ اس کے بعد تاریخ کے اوراق سے اشیر کا نام غائب ہو جاتا ہے۔

اشیر کی بناء اور زیری یا بُلُقِّین سے اس کی نسبت کے بارے میں جو عدم تیقّن پایا جاتا ہے اس کا مظاہرہ ایک حد تک خود اس کے جائے وقوع پر اس کے باقی ماندہ آثار کا مطالعہ کرنے والے کو نظر آ سکتا ہے۔

کوہستانِ تِطری کے اسی خطّے میں، جو دُور سے جنوبی الجزائر کے مرتفع میدانوں پر چھایا ہوا نظر آتا ہے، تین سابقہ آبادیوں کے آثار نظر آتے ہیں، جو دیکھنے میں گو ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن سب میں ان کے اسلامی الاصل ہونے کی خصوصیات نمایاں ہیں۔

(۱) ان میں سے ایک مقام مَنْزہ بنت السُّلطان ایک محکم حصار ہے، جو ۲۷۶ میٹر لمبی ایک چٹان کے اوپر تعمیر کیا گیا تھا۔ اس کے ارد گرد عمیق گھاٹیاں ہیں، جو کاف لَخْضَر کے سلسلۂ کوہ سے شمال کی طرف کو باہر نکلی ہوئی ہیں۔ اس کے مرکز کے قریب ایک عمارت کھڑی تھی، جو محافظ خانے یا گودام کا کام دیتی ہو گی۔ یہاں ایک بڑا حوض بھی تھا، جو اس مورچے پر متعیّن مختصر سے فوجی دستے [illegible] طور پر رسد بہم پہنچانے کے

سے بنایا گیا تھا۔

(۲) اسی سلسلے کی جو ڈھلانیں جنوب کی طرف پھیلی ہوئی ہیں ان پر ایک مستطیل احاطہ پھیلا ہوا ہے، جس کی چاردیواری کا کچھ حصّہ دو میٹر موٹی فصیل سے گھیرا ہوا تھا۔ اس کے اندر جو دیواریں ہیں ان سے مختلف سطحوں کی چھتوں کا پتا چلتا ہے؛ لیکن اس کے سوا یہاں اَور کوئی عمارت نظر نہیں آتی۔ ایک گھاٹی کے ساتھ ساتھ جو احاطے کے کنارے واقع ہے عَیْنِ یَشیر نامی ایک چشمہ بہتا ہے۔ Rodet کا بیان ہے کہ یشیر خود اس احاطے کا نام ہے۔

گولوِن M. L. Golvin نے حال ہی میں جو کھدائی کی ہے اس سے اس احاطے کے باہر پتھر سے تعمیر کردہ ایک قلعے کی موجودگی کا سراغ ملا ہے، جس کا نقشہ بہت متناسب ہے۔ جنوبی روکار کے وسط میں آگے کو نکلی ہوئی ایک ڈیوڑھی ہے۔ اس کے پیچھے قلعے کے اندر داخل ہونے کا دالان ہے، جس کی سامنے کی دیوار بند ہے۔ باقی عمارت میں جانے کے لیے اس دالان کے دونوں پہلوؤں میں دو راستے رکھے گئے ہیں۔ دروازے کی یہ شکل فاطمی خلیفہ القائم کے محلّ کے دروازے سے بہت ملتی جلتی ہے، جسے حال ہی میں مہدیۃ میں زمین کھود کر نکالا گیا ہے (دیکھیے M. S. Zbiss، در *A*، ۱۹۵۶ء، ص ۹۷ تا ۹۳)۔

(۳) ایک اَور قلعہ بند شہر کے آثار یشیر اور قلعۂ مذکور کے بالمقابل اڑھائی کلومیٹر کے فاصلے پر ہیں اور انہیں ایک وادی قلعے اور یشیر سے جدا کرتی ہے۔ یہ شہر بنیۃ (بَنْیَة) ہے اور اس کے آثار اس ڈھلان کے رقبے پر پھیلے ہوئے ہیں جو کف تِسمسان Tsemsāl سے شمال کی طرف جاتی ہے۔ قلعے کی فصیل اس ڈھلان کے زیرین حصّے کے قریب چٹان کی کھڑی دیوار (escarpment) پر، جو وادی کے کنارے ہے، تعمیر کی گئی ہے اور اس کا ایک سرا [کوہ] کاف تک چلا گیا ہے۔ جس کے پہلو میں شہر آباد تھا۔ اس بلند چٹان کے عین نیچے کسی زمانے میں ایک زندان تھا۔ فصیل میں تین دروازے بنائے گئے ہیں۔ ساری زمین عمارتوں کے کھنڈروں سے دبی پڑی ہے۔ ان میں سے ایک مسجد کے آثار سب سے زیادہ آسانی سے شناخت کیے جا سکتے ہیں۔ مسجد کے دالان میں، جس سے پہلے صحن ہے، سات محرابیں اور چار جیرو کے (bays) ہیں۔ متعدد وسیع چشمے شہر میں آ کر گرتے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ ایک ہی خطّے میں ان تین شہروں کی موجودگی سے یہ سمجھا جائے کہ یہ زیری صنہاجیۃ کے تاریخ کے تین ادوار کی نشاندہی کرتے ہیں اور ان سے یکے بعد دیگرے تین تعمیروں کا اظہار ہوتا ہے۔ مُنْزہ بنت السلطان شہر نہیں، بلکہ صنہاجہ کی جاے پناہ اَور دیدگاہ ہے اور یہ عمارت غالبًا اصلی شہر کی بناء رکھنے سے پہلے بنائی گئی ہوگی۔ یشیر کے قریبی قلعے اور مہدیۃ کے محلّ کی مماثلت سے یہ قیاس ممکن ہو جاتا ہے کہ اس قلعے اور شہر کی عمارت زِیری (۳۲۴ھ/ ۹۳۶ء) نے بنائی تھی، جس کی اجازت القائم نے دی تھی اور جو غالبًا فریقیۃ کے کسی معمار کی ہدایات کے مطابق تعمیر کیے گئے تھے۔

دوسری جانب بنیۃ غالبًا بلُقّین (۳۶۳ھ / ۹۷۳ء) کا بنا کردہ تھا، جس کا بہت ہی صحیح حال البکری نے بیان کیا ہے۔

مآخذ: (۱) النّویری و ابن خلدون، ترجمہ de Slane، ۲: ۴۸۴ تا ۴۹۳؛ (۲) ابن خلدون: متن، ۱: ۱۹۷ ببعد، ۲۲۶؛ ترجمہ، ۲: ۶ ببعد، ۲۰۹؛ (۳) ابن العذاری: البیان، طبع Dozy، ۱: ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۵۸ ببعد و ترجمہ از فانیان Fagnan، ۱: ۳۱۳، ۳۲۰ تا ۳۵۱، ۳۶۵، ۳۶۷ ببعد؛ (۴) ابن الأثیر، ۸: ۳۰۹ و ۹: ۲۵، ۳۸، ۴۷،

۹۰، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۷۷، ۱۸۰ و ترجمہ از فانیان Fagnan : Annales du Maghreb et de l'Espagne، ص ۳۷۳ تا ۳۷۹، ۳۹۳ تا ۳۹۵، ۳۹۷ تا ۳۹۸، ۴۰۲ تا ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۱۳، ۴۱۸؛ (۵) القَیْروانی (ابن ابی دینار)، ترجمہ از Pellissier و Rémusat، ص ۴۲۲ تا ۴۳۱؛ (۶) البکری، متن، طبع دیسلان de Slane (۱۹۱۱ء)، ص ۶۰ و ترجمہ (۱۹۱۳ء)، ص ۱۲۶ تا ۱۲۷؛ (۷) الاستبصار، ترجمہ از فانیان Fagnan، ص ۱۰۰ تا ۱۰۶؛ (۸) الْادریسی : المغرب [فی تاریخ المغرب]، ص ۹۹؛ (۹) Gsell : *Atlas archéologique de l'Algérie*، ورق Boghar، شمارہ ۸۰، ۸۲، ۸۳؛ (۱۰) Berbrugger و Chabassière : *Le Kef el-Akhdar et ses ruines*، در *RAfr.*، ۱۸۶۹ء، ص ۱۱۶ تا ۱۲۲؛ (۱۱) Capitaine Rodet : *Les ruines d'Achir*، در *RAfr.*، ۱۹۰۸ء، ص ۸۶ تا ۱۰۳؛ (۱۲) G. Marçais : *Achir (Recherches d'archéologie musulmane)*، در *RAfr*، ۱۹۲۲ء، ص ۲۱ تا ۳۸ ۔

(G. MARÇAIS)

* **اِصْبَع** : (عربی) انگشت یا انچ، لمبائی کا ایک عربی پیمانہ، یورپ کی طرح قدم (فٹ) کا بارھواں اور ذِراع (یا ایل ell) کا چوبیسواں حصہ ۔ اصبع عربوں کے لمبائی کے قدیم ترین پیمانوں میں سے ہے اور غالباً شروع زمانے ہی سے جزیرۃ الرُّوضۃ کے نیل پیما پر اس کے نشان بنائے گئے تھے، جس کی تعمیر ۹۶ھ [/ ۷۱۴ھ] میں ہوئی (دیکھیے مقیاس) ۔ وہاں اس کی لمبائی ۲٫۲۹۲۵ سنٹی میٹر = ۱ انچ ہے (ذراع = ۵۴٫۰۷ سنٹی میٹر = ۲۱٫۰۸ انچ) ۔ چونکہ اصبع ایک مشتق پیمانہ ہے اس لیے اس کی لمبائی ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی؛ مثلاً آج کل قاہرۃ میں ذراع مہندسہ کا اصبع = ۳٫۱۹۵ سنٹی میٹر — ۱٫۲۵ انچ، ذراع استانبولی کا = ۲٫۸۲ سنٹی میٹر — ۱٫۱ انچ، ذراع ہِنداژہ کا = ۲٫۶۵۸ سنٹی میٹر = ۱٫۰۵ انچ اور ذراع بلدی یا مصری کا سنٹی میٹر = ٫۹۵ انچ ہے ۔ ترکی میں زیادہ تر ذراع حلبی رائج ہے، جو ۶۸٫۰۵۸ سنٹی میٹر کا ہوتا ہے اور جس کا اصبع = ۲٫۸۵۷ سنٹی میٹر = ۱٫۱۵ انچ ہے ۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ لفظ اصبع کا استعمال روزمرہ کی زندگی میں مدت سے متروک ہو چکا ہے اور مشرق میں جہاں کہیں میٹری (metric) نظام نے دیسی نظام پیمائش کی ابھی پورے طور پر جگہ نہیں لی، ذراع عام طور پر چار حصوں (رُبع) اور چوبیس حصوں (قیراط) میں تقسیم کیا جاتا ہے ۔

مآخذ : (۱) Don Vasquez Queipo : *Essai sur des Systèmes métriques*، مواضع کثیرہ؛ (۲) M. van Berchem : *Corp. Inscr. Arab.*، ۱ : ۲۲؛ (۳) J. J. Marcel : *Mémoire sur le Meqyas de l'île de Roudah*، (*Descr. de l'Égypte, État moderne*)، ۱۵ : ۳۵۳؛ قب نیز (۴) الخوارزمی : مفاتیح العلوم، طبع v. Vloten، ص ۶۶؛ (۵) المقریزی : *Tract. de legal. Arabum ponderibus*، طبع Tychsen، روسٹاک Rostock ۱۸۰۰ء، ص ۴۴، ۵۴، ۵۹، ۶۲ ۔

(E. V. ZAMBAUR زمباور)

* **اَصْحاب**(رض) : دیکھیے صحابہ(رض) ۔

* **اَصْحابُ الْاُخْدُوْد** : "خندق والے"، ایک لقب، جو قرآن مجید کی سورۃ ۸۵ [البروج] کے شروع میں آیا ہے اور جسے سمجھنے میں مشکلات پیش آئی ہیں ۔ آیات ۴ تا ۷ میں یوں ہے : [قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ ۙ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُوْدِ ۙ اِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُوْدٌ ۙ وَّ هُمْ عَلٰى مَا يَفْعَلُوْنَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ شُهُوْدٌ ۝] "مارے گئے اس خندق والے جو ایندھن والی تھی جب وہ اس (آگ) کے پاس بیٹھے تھے تو اس کو جو وہ ایمان والوں کے ساتھ کر رہے تھے آنکھوں سے دیکھ رہے تھے" ۔ قرآن [مجید] کے قدیم مفسر اور مؤرخ ان آیات کے مختلف محمول بتاتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان کا اشارہ نجران میں عیسائیوں کی اس عقوبت کی

طرف ہے جو یہودی بادشاہ ذو نُواس [رکّ بآن] کے زمانے میں اور، جہاں تک تاریخ سے ثابت ہو سکا ہے، ۵۲۳ء میں عمل میں آئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ عیسائی شہداء کو ایک خندق میں، جو اسی غرض کے لیے کھودی گئی تھی، زندہ جلا دیا گیا تھا۔ کبھی کبھی اس قرآنی عبارت کو اس قصّے سے بھی مربوط کیا گیا ہے جو آخر میں دانیال Daniel، [باب] ۳ تک جاتا ہے ("جلتی بھٹّی میں کے آدمی")۔

تاہم حقیقت میں اس عبارت کا مفہوم عاقبت سے متعلّق سمجھنا چاہیے۔ [یہی مفہوم] گرم Grimme نے بیان کیا ہے اور ہوروِوِتز Horovitz نے بھی اسی کی زیادہ تفصیلی صور پر تشریح کی ہے، یعنی ان آیات میں [روز] جزاء کا ایک منظر کھینچا گیا ہے، جیسے کہ قرآن میں اکثر بیان ہوا ہے؛ گویا اصحاب الاخدود گنہگار لوگ ہیں، جو اس سلوک کی پاداش میں جو انھوں نے مؤمنوں سے کیا تھا جہنّم کی آگ میں ڈالے جائیں گے (آیۃ ۷)۔ اس تعبیر کے خلاف K. Ahrens (ZDMG، ۱۹۳۰ء، ص ۱۴۹) اور R. Blachère (Le Coran، ۱: ۱۲۰) نے جو اعتراض اٹھائے ہیں وہ فیصلہ کن نہیں ہیں [نیز رکّ بہ مختلف تفاسیر]۔

[اس تشریح کے بعد بھی] لفظ اُخْدُود کی تشریح میں اشکال باقی رہ جاتا ہے۔ A. Moberg کا خیال ہے (گو کڑی احتیاطوں کے ساتھ) کہ اس میں عبرانی Gē Hinnōm (وادیِ ھنوم)، بمعنی دوزخ، کا اثر نظر آتا ہے (Legenden، ص ۱۲؛ قبّ Speyer، ص ۴۲۴)۔ R. Bell کی رائے ہے کہ "خندق والے" میں ان قریش کی طرف اشارہ ہے جو بدر کے دن قتل ہوئے اور جن کی لاشیں ایک کنویں میں پھینک دی گئی تھیں (قرآن، ۲ [البقرۃ]: ۲۶۶)۔ آیات کی یہ دونوں تعبیرات محلِّ نظر ہیں [بعض نے اسے غزوۂ خندق (۵ھ) پر بھی چسپاں کیا ہے]۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ۸۵ [البروج]: ۴ تا ۱۰، کی تفاسیر — خصوصاً الطبری: تفسیر، قاہرۃ ۱۳۲۱ھ، ۳۰: ۷۲ تا ۷۵ (قبّ Loth، در ZDMG، ۱۸۸۱ء، ص ۶۱۰ تا ۶۲۲)؛ (۲) ابن ہشام (طبع وُسْتَنْفَلْت Wüstenfeld)، ص ۲۰ ببعد؛ (۳) الطبری: تاریخ، ۱: ۹۲۲ تا ۹۲۵؛ (۴) نولدیکہ Nöldeke: *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden*، ۱۸۷۹ء، ص ۱۸۳ تا ۱۸۸؛ (۵) المسعودی: مروج، ۱: ۱۲۹ ببعد؛ (۶) الثعلبی: قصص الأنبیاء، قاہرۃ ۱۲۹۲ھ، ص ۳۸۰ تا ۳۸۲؛ (۷) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۱: ۱۲۸ ببعد؛ (۸) *Acta Santorum, Octobris T. X*، برسلز Bruxelles ۱۸۶۱ء، ص ۷۲۱ تا ۷۶۲؛ (۹) Fell، در *ZDMG*، ۱۸۸۱ء، ص ۱ تا ۷۴؛ (۱۰) I. Guidi: *La Lettera di simeone vescovo di Bêth-Aršâm sopra i martiri omeriti* (*Raccolta di scritti*)، ۱۹۴۵ء، ۱: ۱ تا ۶۰؛ (۱۱) A. Moberg: *The Book of the Himyarites*، Lund ۱۹۲۴ء، خصوصاً ص xliii تا xlvii، lvi؛ (۱۲) وہی مصنّف: *Ueber einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*، Lund ۱۹۳۰ء، ص ۱۸ تا ۲۱؛ (۱۳) Duval: *Littérature syriaque*، ۱۹۰۷ء، ص ۱۳۶ تا ۱۳۷؛ (۱۴) T. Andrae: *Der Ursprung des Islams und das Christentum*، Uppsala ۱۹۲۶ء، ص ۱۱ تا ۱۳؛ (۱۵) K. Ahrens: *Christliches im Qoran*، در *ZDMG*، ۱۹۳۰ء، ص ۱۴۸ تا ۱۵۰؛ (۱۶) ہوروِوِتز J. Horovitz: *Koranische Untersuchungen*، ۱۹۲۶ء، ص ۱۲، ۹۲ ببعد؛ (۱۷) H. Speyer: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*، Gräfenhainichen، ص ۴۲۴۔

(R. Paret)

أَصْحَابُ الْأَيْكَة : (یعنی بَن کے لوگ) جن کی طرف حضرت شعیبؑ [رکّ بآن] مبعوث ہوئے؛ قرآن مجید میں اصحاب الأیکۃ کا ذکر چار بار آیا ہے، یعنی ۱۵ [الحجر]: ۷۸؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۷۶؛ ۳۸ [صٓ]: ۱۳ اور ۵۰ [قٓ]: ۱۴۔

نافع، ابن کثیر اور ابن عامر نے سورۃ الشعراء اور سورۃ صٓ میں ''الأیکۃ'' کے بجائے ''لَیْکَۃَ'' (غیر منصرف) پڑھا ہے، جو بظاہر عَلَم ہونے کے باعث کسی مقام کا نام ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ الجوہری کا قول ہے کہ ایکۃ سے مراد بیشہ، گھنا جنگل ہے اور لیکۃ ایک گاؤں کا نام ہے (الصحاح، ۱۵۷۴)۔ ابو حیّان الاندلسی نے ایک اور تصریح بھی کی ہے کہ لیکۃ ایک خاص مقام کا نام ہے اور أیکۃ تمام ملک کا نام ہے (البحر المحیط، ۷ : ۳۷)۔

بعض مفسّرین کا خیال ہے کہ اصحاب الأیکۃ اور اصحاب مَدْیَن [رک بآن] ایک ہی امّت کے دو نام ہیں؛ یہ دو الگ الگ قومیں نہ تھیں (مثلاً دیکھیے الطبری: تاریخ، ۱ : ۳۶۷ تا ۳۶۹؛ ابن کثیر، ۲ : ۲۳۱)۔ الحاکم نے بھی ایک روایت وہب بن منبّہ سے منقول بیان کی ہے کہ اصحاب الأیکۃ اہل مدین ہی ہیں (المستدرک، ۲ : ۵۶۸)۔

لیکن اکثر مفسّرین اس طرف گئے ہیں کہ اہلِ مدین اور اصحاب الایکۃ دو جداگانہ امّتیں تھیں اور حضرت شعیبؑ کو اللہ تعالٰی نے ان دونوں کی طرف مبعوث فرمایا۔ مفسّرین کا استدلال یہ ہے کہ ان دونوں امّتوں کے حضرت شعیبؑ سے سوال و جواب اور ان کی طرزِ خطاب مختلف ہے اور انجامِ کار عذاب اور طریقِ عذاب بھی مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اہلِ مدین خود شعیبؑ کی اپنی قوم تھی؛ چنانچہ قرآن کریم میں ہے: وَ اِلٰی مَدْیَنَ اَخَاھُمْ شُعَیْبًا (۷ [الاعراف] : ۸۵)=اور (اہل) مدین کی طرف ان کے بھائی شعیب کو (مبعوث کیا)؛ مگر اصحاب الأیکۃ سے حضرت شعیبؑ کی نسبت واضح نہیں، چنانچہ یہ دونوں الگ الگ امّتیں ہی تصوّر کی جا سکتی ہیں۔

مدین (Μαδιαμ) در اصل حضرت ابراہیمؑ کے ایک بیٹے کا نام تھا، جو قطورا (Χεττουρα) کے بطن سے پیدا ہوا۔ مدین نے خلیج عقبہ کے کنارے سے کسی قدر فاصلے پر حجازِ عرب میں کوہ سینا کے جنوب مشرق میں کھلے راستے پر (وَ اِنَّھُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِیْنٍ ۱۵ [الحجر] : ۷۹) سکونت اختیار کر لی۔ رفتہ رفتہ وہاں ایک بستی آباد ہو گئی اور وہ مدین کے نام سے مشہور ہو گئی۔ بطلمیوس کے جغرافیے (لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۷) میں اس کا نام موڈیانا Μοδιανα لکھا ہے۔ یہ شہر اب ویران ہے۔ کچھ کھنڈرات اب بھی وہاں موجود ہیں۔ یہ مقام اب سعودی عرب میں شامل ہے۔

مفسّرین نے بیان کیا ہے کہ اس شہر کے قریب گھنے درختوں کا بن تھا، جہاں کے باسی تجارت میں ناپ تول پورا نہ کرتے تھے، لوگوں کو خسارہ پہنچاتے تھے اور اِفساد فی الارض پر تلے رہتے تھے۔ حضرت شعیبؑ نے انھیں سمجھایا اور اللہ سے ڈرنے کو کہا، مگر انھوں نے شعیبؑ کو ''مُسَحَّر'' (= مسحور) کہہ کر ٹال دیا اور کہا کہ اگر آپ سچے ہیں تو آئیے ہم پر آسمان کا ٹکڑا لا گرائیے؛ چنانچہ اللہ تعالٰی نے ان لوگوں پر عَذَابُ یَوْمِ الظُّلَّۃ (سائبان والے دن کا عذاب) نازل فرمایا۔ پہلے تو ان پر گرمی اور تپش مسلّط کر دی، پھر عذاب بادل کی شکل میں بھیج دیا۔ جب بادل قریب ہوا تو یہ لوگ تسکین پانے کی خاطر اس کی طرف بڑھے۔ جیسے ہی وہ اس کے نیچے پہنچے تو بادل میں سے آگ برسنے لگی۔

اصحاب مدین پر بھی عذاب نازل ہوا۔ اصحابِ مدین شرک میں مبتلا تھے اور ان کے ہاں بھی ڈنڈی مارنا اور کم تولنا رواج پا چکا تھا۔ حضرت شعیبؑ نے انھیں بھی بہت سمجھایا، مگر وہ استکبار اور سرکشی سے باز نہ آئے؛ چنانچہ اللہ تعالٰی کا عذاب ان پر رَجْفَۃ (: زلزلے) اور صَیْحَۃ (: چیخ) کی صورت میں اترا۔

مآخذ: (۱) تفسیر کی کتابوں (مثلاً تفسیر الطبری،

تنویر المقیاس، الکشّاف، انوار التنزیل، معالم التنزیل، البحر المحیط، رُوح المعانی، تفسیر ابن کثیر، التفسیر المظہری، تفسیر المنار، و غیرھا، بذیل آیت محولۂ بالا) کے علاوہ (۲) لغت کی کتابیں (مثلاً راغب الاصفہانی کی المفردات؛ الصّحاح للجوہری، القاموس، تاج العروس، لسان العرب، وغیرھا، بذیل مادّۂ أیک)؛ نیز دیکھیے (۳) : النّووی : تہذیب الأسماء، ص ۲۴۶؛ (۴) الذہبی : میزان الاعتدال، ص ۱۸۱، عدد ۱۶۱۷؛ (۵) البدایة و النّہایة، ۱ : ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ (۶) فتح الباری، ۶ : ۳۲۳ تا ۳۲۴؛ (۷) عمدة القاری، ۷ : ۴۱۶، ۹ : ۷۸؛ (۸) المسعودی : مروج، پیرس ۱۹۱۷ء، ۱ : ۹۳ و ۳ : ۳۰۱ تا ۳۰۳؛ (۹) *Ency. Brit.*، مطبوعۂ ۱۹۶۱ء، ۱۵ : ۳۵۶؛ (۱۰) *Ency. Amer.*، مطبوعۂ ۱۹۴۹ء، ۱۹ : ۴۴؛ (۱۱) W. Smith : *Classical Dictionary*، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۳۰۵؛ (۱۲) پنک Pinnock : *Analysis of Scriptural History*، مطبوعۂ کیمبرج، بدون تاریخ، ص ۳۶، ۱۱۵؛ (۱۳) R. H. Kiernan : *The Unveiling of Arabia*، لنڈن ۱۹۳۷ء، ص ۱۸۷ تا ۱۸۹ (نقشہ : ۱۳۷)؛ (۱۴) محمّد باقر مجلسی : حیات القلوب، لکھنؤ ۱۲۹۵ھ، ص ۲۲۵ ببعد؛ (۱۵) عبدالرشید نعمانی : لغات القرآن، دھلی ۱۹۳۹ء، ص ۱۱۸ ببعد، ۲۱۷ تا ۲۱۸؛ (۱۶) سید سلیمان ندوی : ارض القرآن، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، ۲ : ۱۱ تا ۲۷.

(م - ن - احسان الٰہی)

⊘ **أصحاب بَدْر** : (یا اھلِ بدر، یا بَدْرِیُّون = بدروالے) وہ صحابۂ کرامؓ جنھوں نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و سلّم کے ساتھ شامل ہو کر مکّۂ مکرّمہ کے شمال مغرب اور مدینۂ منوّرہ کے جنوب مغرب کی طرف یَنْبوع کے قریب مقام بَدْر [رَكْ بآن] میں ۱۷ رمضان ۲ھ / ۱۴ مارچ ۶۲۴ء کو مشرکین مکّہ کا مقابلہ کیا اور اللہ تعالٰی کی نصرت و امداد سے مظفّر و منصور ہوئے.

اصحابِ بدرؓ کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ ایک بار ۳ [آل عمران] : ۱۲۳ میں (وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّ اَنْتُمْ اَذِلَّةٌ، یعنی بے شک اللہ تعالٰی نے تمھیں بدر کے مقام پر مدد دی جب کہ تم کمزور تھے) وارد ہوا ہے اور قرائن کے ساتھ بدر اور اصحاب بدرؓ کا ذکر متعدد بار آیا ہے (مثلاً سورة ۸ [الأنفال] میں بار بار — آیات ۷ تا ۱۲، ۱۷، ۲۵، ۴۱ تا ۴۲؛ سورة ۹ [التّوبة] : ۱۰۰؛ سورہ ۴۴ [الدّخان] : ۱۶؛ سورہ ۵۴ [القمر] : ۴۵؛ سورۂ ۵۷ [الحدید] : ۱۰).

غزوۂ بدر کو ''یوم الفُرقان'' (۸ [الانفال] : ۴۱، یعنی فیصلے کا دن) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، کیونکہ اس روز حقّ و باطل کی کشمکش کا کھلا فیصلہ ہو گیا۔ اسے ''البَطْشَةَ الْکُبْرٰی'' (= بڑی گرفت) (۴۴ [الدّخان] : ۱۶) بھی کہا گیا ہے (دیکھیے الطّبری : تفسیر، ۲۵ : ۶۴ تا ۶۷، ۷۰؛ ابن قتیبة : تفسیر غریب القرآن، ص ۴۰۲؛ الزّمخشری، ۴ : ۲۷۴)۔ بعض مفسّروں نے ''السّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ'' (۹ [التّوبة] : ۱۰۰) سے مراد اصحابِ بدرؓ لی ہے (الطّبری، بذیل آیت مذکورہ؛ الزّمخشری، ۲ : ۳۰۴).

اللہ تعالٰی نے اصحابِ بدرؓ سے وعدہ کیا کہ دو میں سے ایک گروہ (بَعیر یا نَفیر) پر وہ انھیں فتح و غلبہ عطا کرے گا، حق بات ثابت کر دے گا اور کافروں کی جڑ کاٹ دے گا (۸ [الانفال] : ۷)۔ اللہ تبارك و تعالٰی نے ایک ہزار ملائکہ اصحاب بدرؓ کی مدد کے لیے بھیجنا منظور فرمایا (۸ [الانفال] : ۹) بلکہ یہ بھی فرمایا کہ تین ہزار ملائکہ مدد کے لیے بھیج دیے جائیں گے، یا پانچ ہزار ملائکہ (۳ [آل عمران] : ۱۲۳ تا ۱۲۵)؛ قرآن کریم میں ایسی کوئی نصِّ ناطق موجود نہیں کہ ملائکہ نے واقعی بدر میں جنگ کی۔ ابوبکر الاصمّ کے متعلّق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ملائکہ کے آسمان سے اُتر کر مقاتلے میں شرکت کرنے سے انکار کیا ہے۔ سر سیّد احمد خان اور شیخ محمّد عبدہٗ کا بھی یہی نظریہ معلوم

ہوتا ہے (سر سید، ۲ : ۶۹ تا ۷۱؛ تفسیر المنار، ۴ : ۱۱۳)۔ اللہ جلّ شانہٗ نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ اصحاب بدر کے دلوں کو ثابت و مضبوط کر دیں اور اللہ تعالٰی نے خود کفار کے دلوں میں دہشت اور رعب ڈال دیا؛ ملائکہ کو مزید حکم دیا کہ اہلِ بدر کے ساتھ ہو کر کفار کی گردنوں پر تلوار ماریں اور ان کی پور پور کاٹ ڈالیں (قبّ قرآن مجید، ۸ [الانفال] : ۱۲).

بعض مفسّروں نے ''اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِي الْاَرْضِ...الخ'' (۸ [الانفال] : ۲۶) کو بھی غزوۂ بدر سے متعلّق بتایا ہے۔ ان کے نزدیک اصحاب بدر کو علم ہو چکا تھا کہ وہ طاقت اور تعداد میں قلیل ہیں اور ضعیف و مغلوب سمجھے جاتے ہیں۔ وہ مُلک (؟ یا مکّہ) میں ڈرتے پھرتے ہیں، کہیں انہیں لوگ اُچک نہ لے جائیں؛ چنانچہ اللہ تعالٰی نے انہیں ٹھکانا دیا اور اپنی مدد سے انہیں قوّت عطا کی اور پاکیزہ چیزیں عنایت فرمائیں۔

اصحاب بدر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ عام روایت یہ ہے کہ آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم اس موقع پر [تین سو تیرہ کے قریب مجاہدین] لے کر چلے، جن میں سے ۷۴ مہاجر اور باقی انصار تھے۔ ان میں سے آٹھ کو انہوں نے پیچھے چھوڑ دیا یا لوٹا دیا یا کسی اور مہم پر روانہ کر دیا۔ ان کے نام یہ ہیں: عثمانؓ بن عفّان (جنہیں ان کی اہلیۂ محترمہ، یعنی نبی کریم صلعم کی صاحبزادی رقیّہؓ کی تیمارداری کے لیے مدینے میں چھوڑ دیا گیا)؛ طلحۃؓ بن عبیداللہ اور سعیدؓ بن زید (جنہیں نبی اکرم صلعم نے ابو سفیان کے قافلے کی ٹوہ لینے کے لیے شام کی طرف روانہ کیا)؛ ابو لُبابۃ رِفاعۃؓ بن عبدالمنذر (جنہیں آنحضرت صلعم نے الرَّوحاء کے مقام پر پہنچ کر مدینۂ منوّرہ واپس بھیج دیا)؛ عاصمؓ بن عَدِیّ البلوی (جنہیں قبا اور عوالی کا امیر بنا کر پیچھے چھوڑ دیا گیا)؛ الحارثؓ بن الصِّمّۃ (جنہیں چوٹ لگ جانے کی وجہ سے الرَّوحاء سے مدینے کو لوٹا دیا گیا) اور خوّاتؓ بن جبیر (جن کے صَفراء پہنچ کر پاؤں میں پتھر لگا اور آنحضرت صلعم نے انہیں مدینے واپس بھیج دیا)۔ ان سب کو مالِ غنیمت کا حصّہ دیا گیا اور آنحضور صلعم نے فرمایا کہ انہیں شرکت کا اجر و ثواب بھی ملے گا.

بعض نے کہا ہے کہ اصحابِ بدر اصحاب طالوت کی تعداد میں تھے، یعنی ۳۱۳؛ بعض نے ۳۱۴ بتائے ہیں اور بعض نے ۳۵۰ سے بھی اوپر نام گنوائے ہیں۔ اس معرکے میں چودہ اصحاب شہید ہوئے، چھے مہاجر اور آٹھ انصار۔

اصحابِ بدر کا درجہ سب سے بلند و ارفع ہے؛ ان کا مرتبہ کسی اور کو نصیب نہیں (۵۷ [الحدید] : ۱۰)۔ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلعم نے اہلِ بدر سے فرمایا: ''فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمُ الْجَنَّة (البخاری، ۵ : ۷۸) = بے شک اللہ تعالٰی نے تمھارے لیے جنّت واجب کر دی ہے''؛ چنانچہ اصحاب بدر مغفور ہیں۔ اللہ نے ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے۔ ۸ھ / ۶۲۹ء میں جب مکّے پر حملے کی تیّاریاں ہو رہی تھیں اور غنیم کو بے خبر رکھنے کے لیے تمام احتیاطی تدابیر عمل میں لائی جا رہی تھیں تو حاطب بن ابی بَلْتَعَۃ نے مکّے میں مقیم اپنے احباب کو ایک خط لکھا کہ خبردار رہو کہیں لشکرِ اسلام کی زد میں نہ آ جانا؛ اور یہ خط ایک عورت کے ذریعے بھیجا۔ نبی کریم صلعم نے قبل از وقت بتا دیا کہ کوئی خبر مکّے کو جا رہی ہے۔ انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرّم اللہ وجہہٗ، الزبیرؓ بن العَوّام اور المِقدادؓ بن الاَسْوَد کو تلاش کا حکم دیا۔ ان اصحاب نے بہت جستجو کے بعد حمراء الاسد کے قریب روضۃ خاخ میں ایک عورت کو جا لیا اور اس سے خط برآمد کر لیا۔ جب

معاملہ نبی کریم صلعم کے حضور میں پیش ہوا تو حاطب رض نے عرض کی : ''یا رسول اللہ! میرے معاملے میں عجلت نہ فرمائیے ۔ قریشِ مکّہ کے چند افراد کے ساتھ میرے روابط عرصۂ قدیم سے ہیں اور میں ان کا احسان‌مند ہوں ۔ اب تک دیگر مہاجر بھی اپنے مکّی اعزّہ و اقارب کی حمایت و مساعدت کرتے رہے ہیں، اس لیے میں نے بھی اس احسان کا معاوضہ ادا کرنے کی خواہش کی جو میرے مکّی دوست میرے عزیزوں کے ساتھ مرعی رکھیے ہیں ورنہ ان سے میرا کوئی نسبی تعلّق نہیں اور نہ میں ارتداد کا مرتکب ہوا ہوں نہ میں نے کفر کو اسلام پر ترجیح دی ہے'' ۔ حضرت عمر رض بن الخطّاب نے انھیں خائن اور منافق قرار دے کر اجازت چاہی کہ ان کی گردن اڑا دی جائے، مگر نبی اکرم صلعم نے فرمایا : ''کیا حاطب معرکۂ بدر میں شریک نہ تھے ؟ کیا اللہ تعالٰی نے اصحاب بدر سے جنّت کا وعدہ نہ کیا تھا اور ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف نہ کر دیے تھے؟'' اس پر حضرت عمر الفاروق رض کی آنکھوں سے اشک جاری ہو گئے ۔ حضرت حاطب رض سے پھر کسی نے تعرّض نہیں کیا؛ البتہ مِسْطَح رض بن اُثاثۃ نے بھی غزوۂ بدر میں شرکت کی تھی، لیکن وہ منافقوں کے دامِ فریب میں آ گئے اور قصّۂ افک میں ماخوذ ہوے؛ چنانچہ اُن پر حد جاری ہوئی ۔

متعدّد علماء نے اصحابِ بدر کے فضائل، ان کے نام کی برکات و کرامات اور اس ضمن میں اپنے ذاتی تجربات کا ذکر کیا ہے ۔ حضرت عمر الفاروق رض اصحابِ بدر کا بہت احترام فرماتے اور انھیں حد درجہ محبوب جانتے تھے؛ چنانچہ جب انھوں نے ''دیوان'' مرتّب کروایا تو امّ‌المؤمنین عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے بعد اصحاب بدر کو سرِ فہرست رکھا؛ اسی طرح حضرت علی رض بن ابی طالب کو بھی اصحاب بدر بہت محبوب تھے؛ چنانچہ حضرت عثمان رض بن عفّان کی شہادت کے بعد مسندِ خلافت تین دن تک خالی رہی ۔ لوگوں نے حضرت علی سے بار بار درخواست کی اور اس منصب کو قبول کرنے کے لیے سخت اِصرار کیا، لیکن انھوں نے اس بارِ گراں کو اٹھانے سے انکار کیا؛ پہلے تو یہ کہا کہ میں کیونکر آپ لوگوں سے بیعت لوں جب کہ میرا بھائی ابھی تک خون میں لت پت پڑا ہے ۔ اس پر لوگ حضرت عثمان رض کی تجہیز و تکفین اور تدفین میں مصروف ہو گئے ۔ اس کے بعد لوگوں نے پھر درخواست کی تو حضرت علی نے کہا : ''میں ان لوگوں سے کیسے بیعت قبول کر سکتا ہوں جو میرے بھائی کے قاتل ہیں'' ۔ تیسرے روز شدید اصرار کی تاب نہ لا کر حضرت علی نے اصحاب بدر کو طلب کیا اور پہلے انھیں سے بیعت لی؛ پھر دوسروں کو بیعت کی اجازت دی گئی ۔ جنگِ جمل میں لشکرِ علی رض کے چار سو صحابہ میں سے ستر بدری تھے ۔ واقعۂ صفّین میں حضرت علی رض کی طرف سے ستاسی بدری شریک ہوے، جن میں سترہ مہاجر اور ستر انصار تھے ۔ اس موقع پر پچیس بدری شہید ہوے ۔

بعض علماء کا قول ہے کہ لفظ ''بَدْرِیُون'' (یا اہلِ بدر) کا اطلاق اُن مشرکینِ مکّہ پر بھی ہوتا ہے جنھوں نے ۱۷ رمضان ۲ھ کو صحابۂ کرام کے خلاف جنگ آزمائی کی؛ بَدْر کے مقامی لوگ بھی ''بدری'' کی نسبت سے معروف ہیں ۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید کی مشہور و متداول تفاسیر بذیلِ آیات مذکورہ؛ (۲) صحاح ستّہ، بامداد اشاریہ، از Wensinck و فؤاد عبدالباقی؛ (۳) تاریخ کی مشہور کتب، بذیلِ حوادث سنہ ۲ھ؛ (۴) ابن سَعْد : طَبقات، ۲/۱ : ۶ ببعد و ۳/۱ : ۲۲۲ و مواضع کثیرہ؛ (۵) الواقدی : کتاب المغازی، برلن ۱۸۸۲ء، ص ۱۹ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۶) ابن ہشام : سیرۃ، طبع وستنفلٹ، ص ۴۲۷ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۷) محمد بن حبیب : المحبّر، بامداد

اشاریہ؛ (۸) ابن مُزاحم المِنْقری: وقعۃ صِفّین، بمواضع کثیرہ؛ (۹) المسعودی: مُروج، پیرس ۱۹۱۴ء، ۳: ۲۰۹، ۳۰۷، ۳۵۳، ۳۸۷ تا ۳۸۸؛ (۱۰) ابن عبد ربّہ: العِقْد، ۲: ۶۳، ۲۱۷، ۲۲۵ و ۳: ۲۷۷، ۳۳۳، ۳۳۶؛ (۱۱) ابن عبد البرّ: الاستیعاب، بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) یاقوت الحموی: مُعجم البلدان، بذیل مادّۂ بدر، خاخ؛ (۱۳) ابن الأثیر الجزری: اُسْد الغابۃ، بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) النّووی: تہذیب الاسماء، بمواضع کثیرہ؛ (۱۵) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، بمواضع کثیرہ؛ (۱۶) فدا حسین: ذکر باحوال اصحاب بدر، آگرہ ۱۳۱۰ھ؛ (۱۷) محمد سلیمان: اصحاب بدر؛ (۱۸) محمد عبدالرشید: لغات القرآن، دہلی ۱۹۳۳ء، ببعد، بمواضع کثیرہ۔

(احسان الٰہی رانا)

* **اصحاب الحدیث**: دیکھیے اہل الحدیث۔

* **اصحاب الرّأے**: نیز اہل الرّأے، [امورِ دین میں] ذاتی رأے کے حامی؛ ایک اصطلاح، جو اہلِ حدیث فقہاء میں سے اپنے مخالفین کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ دراصل رأے [رک بآں] کا مفہوم ''رأے صائب'' تھا اور اس کا اطلاق [مسائل شرعیہ میں] انسانی استدلال کے عنصر پر ہوتا تھا، خواہ یہ استدلال پورے طور پر باضابطہ ہو (دیکھیے قیاس) یا زیادہ ذاتی اور من مانی نوعیت کا (دیکھیے استحسان)، جسے شروع کے فقہاء مسائل فقہی میں فیصلے کرنے کی غرض سے کام میں لاتے تھے؛ لیکن اہل حدیث، جنہوں نے قدیم مکتبِ فقہاء کے خلاف صف آرائی کی، اسے ناجائز سمجھتے تھے۔ بالخصوص وہ اس طرز عمل کو غلط تصوّر کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی احادیث کو رأے کی بناء پر ردّ کر دیا جائے، جیسا کہ [بعض] قدیم دبستانوں کے متبعین کیا کرتے تھے۔ اصولِ فقہ (دیکھیے اصول) میں اس نقطۂ نظر کی مقبولیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر گروہ کے علماء ان لوگوں کو جو کسی خاص مسئلے میں اپنی ذاتی رأے کو ان کے مقابلے میں زیادہ وسیع پیمانے پر استعمال کرتے تھے اصحاب الرأے کہنے لگے جو لوگ واقعی رأے کا استعمال کرتے تھے ان کے لیے اسے ماننا اور شرع اسلامی کی بناء پر جائز قرار دینا ناممکن ہو گیا۔ فقہ میں کوئی دبستانِ فکر ایسا نہیں ہے جو اپنے آپ کو اصحاب الرأے کہتا ہو یا کہلوانا پسند کرتا ہو، اس لیے اہلِ حدیث اور اصحاب الرأے میں فرق بڑی حد تک مصنوعی ہے۔ اہلِ حدیث کے نقطۂ نظر سے [امام] ابو حنیفہؒ مع اپنے مقلّدوں کے اور [امام] مالکؒ مع اپنے مقلّدوں کے دونوں اصحاب الرأے میں سے ہیں اور درحقیقت [امام] الشّافعیؒ، ابن قُتَیْبَۃ وغیرہ نے انہیں اصحاب الرأے کہا بھی ہے۔ بعض اتفاقی وجوہ کی بناء پر [حضرت] ابو حنیفہؒ اور ان کے مقلّدین خاص طور پر اہلِ حدیث کے موردِ طعن بنے اور اس سے یہ غلط خیال پیدا ہو گیا کہ اہل الرّأے خاص حنفیوں ہی کا لقب ہے۔ رأے اور اس کے حامیوں کے خلاف تحذیری اقوال — کبھی کبھی [امام] ابو حنیفہؒ اور ان کے متّبعین کے ناموں کے بالصّراحت ذکر کے ساتھ — رسول اللہ ﷺ، آپ کے صحابہ اور تابعین سے منسوب کیے جانے لگے اور اس طرح ان اقوال نے خود احادیث کی حیثیت اختیار کر لی۔

مآخذ: (۱) الشّافعیؒ: کتاب الاُمّ، ج ۷، بمواضع کثیرہ؛ (۲) الدّارمی: سُنَن، مقدّمے کے ابواب؛ (۳) ابن قُتَیْبَۃ: المعارف (طبع وستنفلٹ Wüstenfeld)، ص ۲۳۸ ببعد؛ (۴) وہی مصنّف: مختلف الحدیث، ص ۶۲ ببعد؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۳: ۳۲۳ ببعد (امام ابوحنیفہ پر طعن)؛ (۶) الشہرستانی، ص ۱۶۱؛ (۷) زخاؤ Sachau، در *Sitzungsber. Ak. Wien*، Phil-Inst. Classe، ۱۸۷۰ء، ص ۷۱۳ ببعد؛ (۸) فان کریمر von Kremer: *Culturgeschichte*، ۱: ۴۹۰ ببعد؛ (۹) گولڈ تسیہر Goldziher: *Zāhiriten*، ص ۲ ببعد؛ (۱۰)

وهی مصنّف : Muh. Stud.، ۲ : ۷۳ ببعد (ترجمه Brecher : Etudes sur la tradition islamique، ص ۸۸ ببعد)؛ (۱۱) سانتلانا Santillana : Istituzioni، ۱ : ۳۶ ببعد؛ (۱۲) شاخت J. Schacht : Origins of Muhammadan Jurisprudence، ص ۹۸ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۱۳) وهی مصنّف : Esquisse d'une histoire du droit musulman، ص ۳۵ ببعد.

(J. Schacht شاخت)

اصحاب الرّسّ : ''کھائی والے'' یا ''کنوئیں والے''، جن کا ذکر قرآن [مجید] میں دو دفعہ (۲۵ [الفرقان] : ۳۸ و ۵۰ [قٓ] : ۱۲) عاد، ثمود اور دیگر منکرین کے ساتھ آیا ہے۔ مفسّرین کو ان لوگوں کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ معلوم نہیں؛ چنانچہ انھوں نے بہت ہی متضاد توجیہات کی ہیں اور طرح طرح کے عجیب و غریب بیانات دیے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ الرّسّ ایک جگہ کا نام ہے (رکّ بہ یاقوت، بذیل مادّہ)؛ بعض کا خیال ہے کہ یہ قوم ثمود کے کچھ بچے ہوے لوگ تھے، جنھوں نے اپنے پیغمبر حنظلة کو کنوئیں (رسّ؛ قدیم : رسّ) میں ڈال دیا تھا، جس کی پاداش میں وہ ہلاک کر دیے گئے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ پہاڑ جس پر پرندۂ عنقاء [رکّ بآن] کا آشیانہ تھا اسی قوم کے علاقے میں تھا۔ الطّبری نے کہا ہے : ''ممکن ہے کہ یہ وہی لوگ ہوں جن کو دوسری جگہ اصحاب الاُخدود [رکّ بآن] کے نام سے یاد کیا گیا ہے''۔ اس کے سوا اسے ان کی بابت کچھ علم نہیں اور ہمیں بھی بس اتنا ہی علم ہے [جتنا الطبری کو تھا].

مآخذ : آیات متعلّقہ کی تفاسیر، خصوصًا (۱) الطبری : تفسیر، قاہرة ۱۳۲۱ھ، ۱۹ : ۹ ببعد؛ (۲) الدّمیری : حیوة الحیوان، بذیل مادّۂ عنقاء؛ (۳) الثعلبی : قصص الانبیاء، قاہرة ۱۲۹۲ھ، ص ۱۲۹ تا ۱۳۳؛ (۴) ہوروونز J. Horovitz : Koranische Untersuchugen، ۱۹۲۶ء، ص ۹۳ ببعد.

(A. J. Wensinck ونسنک)

اصحاب الفیل : (= ہاتھی یا ہاتھیوں والے) یہ لفظ قرآن مجید میں ایک ہی بار وارد ہوا ہے (۱۰۵ [الفیل] : ۱) اور اس کا تعلق مکّۂ مکرّمہ کے ایک مشہور تاریخی واقعے سے ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم کی ولادت سے کچھ عرصہ قبل رونما ہوا۔ تفصیل یہ ہے کہ شاہ حبشہ کی طرف سے یمن کے ایک حبشی حاکم نے، جسے عرب مؤرخ بالتّواتر ابرهة الاشرم ابویکسوم (رکّ بآن) بتلاتے ہیں، محرّم الحرام ۵۳ ق ھ / فروری ؟ ۵۷۰ء میں مکّے پر فوج کشی کی۔ چونکہ اس مہم میں ابرهة نے ''محمود'' نامی ایک کوہ پیکر ہاتھی اور چند اور (یعنی سات، یا بروایتے بارہ) ہاتھیوں کے ساتھ یورش کی تھی، اس لیے عرب اس واقعے کو ''واقعة الفیل'' اور اس سال کو ''عام الفیل'' کہتے ہیں۔ اپنی اہمیّت کی بناء پر بھی واقعةالفیل عربوں کی تاریخ میں مبدأ کی حیثیّت اختیار کر گیا؛ چنانچہ عرب ایک مدّت تک عام الفیل ہی سے حساب رکھتے رہے؛ مثلاً قیس بن مخرمة بن عبدالمطّلب نے کہا : ''ولدت انا و رسول اللہ صلعم عام الفیل، و نحن لدان''.

ابرهة نے اپنے پاے تخت صنعاء میں ایک عجوبۂ روزگار معبد (القلّیس یا القُلّیس) تعمیر کیا۔ اس یادگارِ عالم عمارت کے کھنڈرات اب تک موجود ہیں۔ ابرهة نے یمن کے عربوں کو حجّ کی غرض سے اس گرجے کی زیارت اور اس میں عبادت کرنے کی دعوت دی، مگر عرب ادھر متوجّہ نہ ہوے۔ ابرهة نے محمّد بن خزاعی بن علقمة السلمی کو قبائل مضر پر مقرّر کیا اور حکم دیا کہ لوگوں کو زیارت القلیس کی ترغیب دلائے؛ چنانچہ جب یہ بنو کنانة کے بلاد میں وارد ہوا تو اسے عروة بن حیاض الکنانی

نے تیر مار کر ہلاک کر دیا۔ اس کا بھائی قیس ابن خزاعی بھاگ کر ابرھۃ کے پاس جا پہنچا اور سارا حال بیان کیا۔ اس پر ابرھۃ نے قسم کھائی کہ جب تک وہ بنو کنانۃ پر چڑھائی کر کے کعبۂ معظّمہ کو منہدم نہ کر لےگا چین سے نہیں بیٹھے گا۔ بنو کنانۃ ہی میں قلامِسۃ (واحد قلمّس) تھے، جنھیں تقویم سازی (نسیء) کا منصب حاصل تھا۔ وہ ابرھۃ کے عزم کا حال سن کر سخت خشمگین ہوئے۔ کہتے ہیں کسی نے غصے میں آ کر قلّیس میں غلاظت کر دی۔ بعض کہتے ہیں چند بدویوں نے قریب آگ جلائی، جو کہ ہوا سے اڑ کر اس عمارت میں لگ گئی۔ ابرھۃ نے جھنجلا کر مکّے پر فوج کشی کا حکم دیا۔ یمن کے کچھ کندی شاہزادے بھی اس کے ہمراہ ہو لیے۔ ابرھۃ قبائلِ عرب کو شکست پر شکست دیتا ہوا بڑھتا گیا۔ پہلے ایک یمنی سردار ذو نَفَر نے بقدرِ امکان اپنی قوم کے نوجوانوں کو لے کر مقابلہ کیا، مگر ہزیمت کھائی اور وہ گرفتار ہوا۔ پھر بنو خَثْعَم کے بالخصوص دو قبیلوں — شہران اور ناہس — نے مزاحمت کی، مگر ابرھۃ کی ریل پیل کے آگے زیادہ دیر نہ ٹھہر سکے؛ چنانچہ ان کا ایک سردار نُفَیل بن حبیب (با ابن عبداللّٰہ) الخَثْعَمی پکڑا گیا۔ اس نے جاں بخشی کا سوال کیا اور کہا: ''انّی دلیلک بارض العرب (یعنی میں بلادِ عرب میں تیری راہنمائی کروں گا)۔'' اس کے بعد ابرھۃ کا لشکر بنو ثقیف کے علاقے میں جا داخل ہوا۔ بنو ثقیف کے چند قبائل نے اس سے مصالحت کر لی اور سامانِ رسد سے مدد کی تا کہ وہ ثقیف کے صنم کدہ ''اللّٰت'' کو تباہ نہ کرے۔ ابرھۃ جب الطائف کی طرف بڑھا تو وہاں کے سردار مسعود بن معتّب بن مالک الثقفی نے بھی استقبال کر کے اس سے مصالحت کر لی اور اپنے ایک غلام ابو رِغال (رَکْ بآں) کو دلیلِ راہ کے طور پر لشکر کے ساتھ کر دیا۔ یہ ابو رغال بمقامِ المُغَمّس (جو مکّۂ مکرّمہ سے دو تہائی فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے) مر گیا۔ ابرھۃ کے لشکر نے یہاں چار روز پڑاؤ ڈالا۔

ابو رغال کوئی اسطوری یا نیم اسطوری شخصیت نہیں۔ الزرکلی (۶ : ۳۱) کا بیان کہ ابو رغال (المتوفّی حدود ۵۰ ق ھ / ۵۷۵ء) کا نام قسّی بن النبیت بن منبّہ بن یعدم تھا اور وہ ''ثقیف'' کے لقب سے مشہور تھا غلط ہے؛ البتہ قوم ثمود کا ابو رغال (الطبری، ۱ : ۳۵۰-۳۵۱) الگ شخصیت ہے۔

اب ابرھۃ کی طاقت بڑھ گئی اور اس کے لیے مکّے کا راستہ صاف ہو گیا۔ ابرھۃ کا لشکر الصِّفاح میں، جو بنو کنانۃ کی ایک گھاٹی المُحَصَّب کی جہت میں ہے، اترا۔ ابرھۃ کا ایک حبشی شہسوار الأسود بن مقصود بیس ہزار کے ہراول دستے کے ساتھ وادی مُحَسِّر (جو مِنٰی، عَرَفۃ، المُزدلفۃ اور مکّے کے مابین ہے) تک بڑھ آیا اور اس نے رسول اللّٰہ صلعم کے دادا حضرت عبدالمطّلب کے دو سو اونٹ پکڑ لیے۔

اسی اثناء میں ذو نفر نے انیس فیل بانوں کو حضرت عبدالمطّلب کے پاس بھیجا۔ ادھر ابرھۃ نے، جو لشکر کے پیچھے تھا، حُناطۃ الحمیری کو مکّے روانہ کیا تا کہ کعبے کے متولّیِ اعظم عبدالمطّلب سے کہے کہ اہلِ مکہ کو امن ہے، کیونکہ ہم جنگ کی نیت سے نہیں آئے۔ حضرت عبدالمطّلب ابرھۃ کے پاس گئے۔ ان کے ہمراہ بنو بکر کے ایک سردار یَعْمَر بن نُفاثۃ الکنانی اور بنو ھُذَیل کے رئیس خویلد بن واثلۃ بھی گئے۔ ابرھۃ حضرت عبدالمطّلب کے وقار و وجاہت کو دیکھ کر بہت متعجّب و متاثر ہوا۔ اس نے سریر سے اتر کر ان کا استقبال کیا اور بساط پر اکٹھے بیٹھ کر ترجمان کی وساطت سے گفت و شنید کی۔ حضرت عبدالمطّلب نے کہا: ''جب بادشاہ کو ہم سے پرخاش نہیں ہے تو ہمارے اونٹ، جو اس کے

لشکریوں نے پکڑ لیے ہیں، واپس دلائے جائیں''۔ اس پر ابرھۃ نے ناخوش ہو کر ترجمان سے کہا کہ اس سے کہہ دو کہ اوّل مرتبہ میں نے تجھے دیکھ کر ایک عاقل و بلند ھمّت مرد خیال کیا تھا، اب میرا گمان بدل گیا ہے۔ تجھے اپنے اونٹوں کی فکر ہے اور کعبے کے منہدم ہونے کا خیال نہیں، جو تیرا اور تیرے آباء و اجداد کا شرف و ناموس ہے۔ حضرت عبدالمطّلب نے جواب دیا: ''اونٹ میرے تھے، مجھے ان کی فکر ہے۔ کعبہ اللہ کا ہے، جو سب پر غالب ہے؛ وہ خود اس کی تدبیر کرے گا؛ البتہ تہامۃ کے ایک تہائی مال کی پیش کش کرتا ہوں تاکہ تو اس ناپاک ارادے سے باز رہے''۔ ابرھۃ نے یہ پیش کش ٹھکرا دی اور عبدالمطّلب کے اونٹ لوٹا دیے.

حضرت عبدالمطّلب سراسیمگی کے عالم میں اٹھ آئے اور درِ کعبہ پر پہنچ کے اللہ تعالٰی سے دعا مانگی:

لاھُمّ انّ المرء یمـ ـنع [رحله] فامنع [رحالک]
لا یغلبنّ صلیبھم و محالھم أبدًا محالک
ان کنت تارکھم و کعـ ـبتنا فامر ما بدا لک

(یعنی اے اللہ! ھر شخص اپنے گھر کا دفاع کرتا ہے تو بھی اپنے گھر کا دفاع کر۔ ان کی صلیب اور ان کی قوت تیری قوت کے مقابلے میں کبھی غالب نہیں آ سکتی۔ اگر تو انھیں اور ھمارے کعبے کو چھوڑنا ھی چاھتا ہے (کہ وہ بلا روک اس پر حملہ آور ھو جائیں) تو تیری مشیئت ھی سہی) اور وہ قریش کو لے کر آس پاس کی پہاڑیوں پر متحصّن ھو گئے.

آخرالامر اتوار کے دن ۱۷ محرّم کو ابرھۃ نے کعبے کو گرا دینے کے لیے ھاتھیوں کو ریلنے کا حکم دیا۔ ''محمود'' نے سر جھکا دیا اور ایک قدم بھی آگے نہ بڑھا، حالانکہ مہاوتوں نے بہتیری کوشش کی.

اسی اثناء میں سمندر کی جانب سے پرندوں کے جھنڈ کے جھنڈ (ابابیل) اُمنڈ آئے اور اصحاب الفیل پر کنکریاں برسانے لگے۔ انھوں نے لشکریوں کو کھائے ھوے بھُس (عصف ماکول) کی مانند کر کے رکھ دیا۔ اس طرح اصحاب الفیل کے داؤ پیچ غلط اور ان کی سب تدبیریں بے کار کر دیں، جیسے کہ قرآن مجید (۱۰۵ [الفیل]: ۲ تا ۵) میں اجمالاً مذکور ہے۔ لشکر میں بھگدڑ مچ گئی۔ کہتے ھیں کہ لشکریوں کے زخموں میں چیچک کا مواد پھوٹ پڑا اور وہ سب اسی وباء میں مبتلا ھو کر ھلاک ھو گئے.

ان کنکریوں کے چند نمونے اُمّ ھانیؓ بنت ابی طالبؓ کے پاس بھی تھے۔ حضرت عائشۂ صدیقہؓ کا قول ہے کہ میں نے بچپن میں ھاتھی کے چرکٹے اور مہاوت کو دیکھا کہ یہ دونوں اندھے اور لُنجے تھے اور بھیک مانگا کرتے تھے۔ عتّاب بن اسد نے بھی ان لُنجے فیل بانوں کو بھکاریوں کے رُوپ میں دیکھا ہے۔ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی نسبت بھی روایت ہے کہ انھوں نے ان دونوں لُنجے فیل بانوں کو اِساف اور نائلۃ کے پاس بیٹھے دیکھا ہے کہ بھیک مانگا کرتے تھے.

یعقوب بن عتبۃ بن المغیرۃ (م ۱۲۸ھ) نے روایت کی ہے کہ عرب چیچک (: الحَصْبَۃ اور الجدری) سے ناواقف تھے اور اسی عام الفیل سے واقف ھوے.

مآخذ: (۱) قرآن مجید، سورۃ ۱۰۵ [الفیل]، مع تفاسیر (جارج سیل Sale نے واقعۃالفیل کو ممکن الوقوع بتایا ہے، ۰۵۳ ح)؛ (۲) قیس بن الخطیم: دیوان، لائپزگ ۱۹۱۴ء، ۱۳ : ۱۰؛ (۳) لبید بن ربیعۃ: دیوان، الکویت ۱۹۶۲ء، ص ۱۰۸، ۱۵۰، ۲۷۵، ۳۳۰؛ (۴) حسّان بن ثابت: دیوان (طبع یورپ)، ۹۲ : ۱؛ (۵) مؤرّج السدوسي: حذف من نسب قریش، ص ۴؛ (۶) ابن ھشام: سیرۃ (طبع وستنفلڈ)، ص ۲۸ تا ۳۱، ۳۳ ببعد، ۴۸ ببعد؛ (۷) ابن سعد: طبقات (طبع زخاؤ)، ۱/ ۱ : ۶۱ ببعد، ۱۲۳ ببعد، ۱۵۱ ببعد؛ (۸) مصعب الزبیری: نسب قریش، ص ۹۲؛ (۹) الجمحي:

طبقات، ص ۹۹ ؛ (۱۰) الأزرقی : اخبار مکّة (طبع وستنفلٹ)، ص ۸۸، ۹۳، ۳۸۵، ۳۶۲ ؛ (۱۱) الامام ابن حنبل : مسند، ۳ : ۲۱۵ ؛ (۱۲) محمد بن حبیب : المحبّر، حیدرآباد ۱۹۴۲ء، ص ۷، ۱۰، ۱۳۰ ؛ (۱۳) کتاب التیجان، قاهرة ۱۳۴۷ھ، ۳۰۲ ؛ (۱۴) ابن قتیبة : المعارف (مطبوعة مصر)، ص ۶۵، ۲۷۸ ؛ (۱۵) الترمذی : الجامع، ۴۶ : ۲ ؛ (۱۶) الطبری : تاریخ (طبع دخویه)، ۱ : ۲۵۰ ببعد، ۹۳۰ - ۹۴۵ ؛ (۱۷) ابن درید : الاشتقاق (طبع وستنفلٹ)، ص ۳۰۶ ؛ (۱۸) المسعودی : مروج (مطبوعة پیرس)، بامداد اشاریہ ؛ (۱۹) الاصفہانی : کتاب الأغانی، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۳ : ۱۸۶، ۴ : ۷۴ تا ۷۶ و ۱۶ : ۱۳۱ ؛ (۲۰) ابن عبدالبرّ : الاستیعاب (طبع مصر)، ۲ : ۱۵۳ تا ۱۵۴، ۲۱۹ و دیگر مواضع ؛ (۲۱) السہیلی : الروض الأنف، قاهرة ۱۳۳۲ھ، بذیل واقعة الفیل ؛ (۲۲) الشہرستانی : الملل، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۳۳۵ ؛ (۲۳) یاقوت الحموی : معجم البلدان، بمواضع کثیر ؛ (۲۴) النووی : تہذیب الاسماء (مطبوعة قاهرة)، ۱ : ۶۳، ۳۱۸ تا ۳۱۹ ؛ (۲۵) ابن حجر العسقلانی : الاصابة، قاهرة ۱۳۲۸ھ، ۲ : ۵۰۱ تا ۵۰۲ و ۳ : ۲۵۹، ۲۱۵ و دیگر مواضع ؛ (۲۶) الشوکانی : فتح القدیر (مطبوعة مصر)، ۵ : ۴۸۳ ؛ (۲۷) فرید وجدی : دائرة المعارف، بذیل مادّہ ؛ (۲۸) سلیمان ندوی : ارض القرآن، ۱ : ۳۰۶ ببعد ؛ (۲۹) عبدالرشید : لغات القرآن، ۱ : ۳۳ ببعد ؛ (۳۰) جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، ۱۹۵۵ء، ۳ : ۱۹۶ ببعد.

(احسان الٰہی رانا)

⊗ **اصحاب کہف** : قرآن کریم میں اصحاب کہف کا قصّہ مختصراً سورۃ ۱۸ [الکہف] : ۹ تا ۲۶، میں مذکور ہے اور اسی بنا پر یہ سورۃ الکہف کہلاتی ہے ۔

حضرت ابن عبّاس سے مروی ہے کہ قریش نے مدینے کے احبار (علماء) یہود سے کہا کہ وہ انھیں چند ایسی باتیں بتائیں جن سے وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کا امتحان لیں ۔ یہود نے تین امور کے متعلق استفسار کرنے کو کہا : (۱) اصحاب کہف ؛ (۲) ذوالقرنین اور (۳) روح ۔ اصحاب کہف اور ذوالقرنین (آیت ۸۳ تا ۹۸) کا ذکر اس سورۃ میں ہے اور روح کے متعلق سورۃ ۱۷ [بنی اسرائیل] آیۃ ۸۵، میں ارشاد موجود ہے ۔

اصحاب کہف کو قرآن حکیم میں ''اصحاب الکہف و الرّقیم'' سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ کہف عربی میں غار کو کہتے ہیں اور اس معنی میں کسی کو اختلاف نہیں ۔ رقیم کے لغوی معنی ایسی لوح یا تختی کے ہیں جس پر کوئی تحریر ہو؛ گویا رقیم بمعنی مرقوم ہے ۔ اکثر لغویّین اور مفسّرین کی یہی رائے ہے کہ اس آیت میں رقیم کے معنی ایسی لوح اور تحریر ہی کے ہیں ۔ ثعلب اور فرّاء کی بھی رائے ہے، بلکہ فرّاء نے اس آیت کی تفسیر میں صراحت کی ہے کہ رقیم ایک دھات کی تختی تھی، جس پر اصحاب کہف کے اسماء، انساب اور قصہ منقوش تھا (ابن الأثیر، ۱ : ۲۰۶؛ معجم البلدان : ''ھو لوح رصاص''؛ نیز لسان) ۔ دوسرا نظریہ رقیم کے متعلق یہ رہا ہے کہ یہ کسی جگہ کا نام ہے ۔ زجّاج نے کہا ہے کہ یہ اس پہاڑی کا نام ہے جہاں وہ غار تھا ۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اس گاؤں کا نام تھا جہاں اصحاب کہف رہتے تھے ۔ ایک موقع پر ابن عبّاس نے بھی یہی کہا ہے (لسان)؛ ایک اور موقع پر انھوں نے اعتراف کیا کہ مجھے علم نہیں کہ رقیم تحریر تھی یا جگہ (معجم البلدان، بذیل مادۂ رقیم) ۔ اس میں شبہ نہیں کہ رقیم یا رقیم سے مشابہ ایک جگہ کا نام تورات میں مذکور ہے (Rakam یا Rekem : یشوع، ۱۸ : ۲۷ ۔ عربی تورات میں راقم ہے، جو زیادہ صحیح نہیں، کیونکہ عبرانی میں اس کی جو املا ہے اسے رقم پڑھا جا سکتا ہے) ۔ یہ رقم ایک غیر متعیّن جگہ ہے (*Black's Bible*

Dictionary).

اس سے قبل کہ یہ فیصلہ کیا جائے کہ قرآن کریم میں رقیم سے کیا مراد ہے، مناسب ہے کہ اصحابِ کہف کا قصّہ، جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے، بیان کر دیا جائے؛ لیکن اس قصّے کے سمجھنے کے لیے (جیسا کہ اور قصصِ قرآنی کے فہم کے لیے) یہ ضروری ہے کہ حکایتِ قصص کے لیے جو قرآنی اسلوبِ بیان ہے اُسے سمجھا جائے اور ساتھ ہی اس مقصد کو بھی پیشِ نظر رکھا جائے جس کی خاطر وہ قصّہ بیان کیا گیا۔ اگر مقصد کو سمجھ لیا جائے تو اسلوب بیان آسانی سے سمجھ میں آ جاتا ہے کیونکہ مؤخّرالذّکر اوّل الذّکر کا تابع ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں کوئی قصّہ محض داستان گوئی کے لیے بیان نہیں کیا گیا، بلکہ اس سے سبق‌آموزی اور عبرت انگیزی مقصود ہوتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قصّے میں سے تمام غیرضروری تفاصیل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس مقصد کے پیش نظر فقط اہمّ جزئیات بیان کی جاتی ہیں؛ اس طرح تمام حشو و زوائد کے حذف کے بعد قصّے میں نہایت ایجاز پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسرے دورانِ قصّہ میں چونکہ موقع بموقع انسان کو عبرت آموز امور کی طرف متوجّہ کیا جاتا ہے، اس لیے اس قصّے میں بحیثیّتِ قصّہ تسلسل قائم نہیں رہتا۔ قصّۂ اصحابِ کہف میں بھی یہی قرآنی اسلوب نمایاں ہے۔ اس میں سے تمام حشو و زوائد حذف کر دیے گئے ہیں اور درمیان میں جگہ جگہ سبق‌آموزی سے کام لیا گیا ہے (دیکھیے آیات ۱۷، ۲۲ تا ۲۳، ۲۶)۔ قرآن کریم سے جو قصّہ استنباط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ چند نوجوان تھے، جو اللہ تعالٰی پر ایمان لے آئے تھے اور اللہ تعالٰی نے ان کی ہدایت میں اضافہ کر دیا تھا (وَ زِدْنٰھُمْ ھُدًی) اور انھیں استقامت عطا فرمائی تھی۔ ان کے برعکس ان کی قوم نہ صرف شرک میں مبتلا تھی بلکہ ایمان‌داروں پر طرح طرح کے مظالم کرتی تھی (آیت ۲۰)۔ انھوں نے یہ طے کیا کہ اپنے ایمان کی سلامتی کی خاطر ان لوگوں سے اور ان کے معبودوں سے کنارہ‌کشی اختیار کی جائے اور اللہ کی رحمت پر بھروسا کرتے ہوئے ایک غار میں پناہ‌گزیں ہو جائیں۔ جب وہ غار میں پناہ‌گزیں ہو گئے تو اللہ تعالٰی نے ان پر نیند طاری کر دی اور وہ اس حالت میں رہے کہ کوئی دیکھنے‌والا گمان کرتا کہ وہ حالتِ بیداری میں ہیں۔ ایک مدت کے بعد اللہ تعالٰی نے جب انھیں بیدار کیا تو انھیں یہ محسوس ہوا کہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوئے ہیں۔ انھیں اس مدّت کا اندازہ اس وقت ہوا جب انھوں نے اپنے ایک آدمی کو وہ سکّے جو ان کے پاس تھے اور جو اب پرانے ہو چکے تھے، دے کر شہر میں اشیاے خوردنی لانے کے لیے بھیجا؛ اس طرح شہروالوں کو ان کی خبر ہو گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اب ایمان‌والوں کا غلبہ ہو چکا تھا، کیونکہ انھوں نے اصحابِ کہف کے سونے کے بعد اس غار کے قریب ایک عبادت گاہ تعمیر کر دی۔

اللہ تعالٰی نے اس قصّے کو اپنی نشانیوں (آیات) میں سے ایک عجیب نشانی قرار دیا ہے، ایک تو اس لیے کہ اصحابِ کہف کو برسوں کی نیند سُلا دیا، اتنے عرصے کے لیے کہ حکومت بدل گئی، نئے سکّے رائج ہو گئے اور ایمان‌والوں کا غلبہ ہو گیا؛ دوسرے اس طویل مدّت میں ان کے اجسام کو صحیح سلامت رکھا اور اس حالت میں کہ دیکھنے‌والے کو گمان ہوتا کہ وہ حالتِ بیداری میں ہیں۔ غالبًا وہ جس حالت میں عبادت میں مصروف تھے ان کی وہی حالت برقرار رکھی گئی۔ جب وہ اس طویل عرصے کے بعد بیدار ہوئے تو وہ آپس میں گفتگو کرتے تھے اور نقل و حرکت بھی کر سکتے تھے؛ چنانچہ ان میں سے ایک آدمی بازار جاتا ہے، وغیرہ۔

اللہ تعالٰی نے اس خرقِ عادت کا مقصد بھی واضح کر دیا ہے، وہ یہ کہ جو لوگ قیامت پر ایمان نہیں لائے وہ جان لیں کہ اللہ تعالٰی کا وعدہ قیامت کے متعلّق حق ہے اور یہ کہ انسان پر موت کی سی کیفیت خواہ کتنی ہی مدّت طاری کیوں نہ رہے وہ زندہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالٰی نے کبھی کبھی اپنا یہ کرشمہ اس دنیا میں بھی انسانوں کو مشاہدہ کرا دیا ہے (دیکھیے قصّۂ ابراھیم علیہ السّلام، ۲ [البقرۃ] : ۲۶۰؛ قصّۂ حضرت عزیر، ۲ [البقرۃ] : ۲۵۹)۔ دوسرے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح اصحابِ کہف نے برسوں کی نیند کے بعد جاگنے پر یہ محسوس کیا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوئے ہیں، اسی طرح روزِ حشر انسان بھی یہی محسوس کریں گے (دیکھیے : قَالُوْا لَبِثْنَا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ، ۲۳ [المؤمنون] : ۱۱۳)۔

معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ کتاب میں اس پر بہت بحث ہوتی رہی کہ اصحابِ کہف کی تعداد کیا تھی؟ قرآن حکیم نے اسے کوئی اہمیّت نہیں دی، بلکہ ایسی قیاس آرائیوں سے جن کا کوئی فائدہ نہ ہو منع فرمایا (۱۸ [الکہف] : ۲۲)؛ پھر بھی اگر کوئی مُصر ہو تو قرآن کریم میں دو اشارے موجود ہیں، جن سے ان کی تعداد معیّن ہو سکتی ہے : ایک یہ کہ اصحابِ کہف کے لیے لفظ فِتْيَة استعمال کیا گیا ہے، جو جمعِ قلّت ہے اور جس کا اطلاق دس سے زائد افراد کے لیے نہیں ہوتا، گویا ان کی تعداد بہر حال دس سے زائد نہ تھی؛ دوسرے تین اور چار کی تعداد کے متعلّق قیاس کو رجمًا بالغیب سے تعبیر کیا ہے اور سات کی تعداد کو اس کے بعد ذکر کیا ہے۔ اس آیت میں مَا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا قَلِيْلٌ بھی ارشاد ہے۔ حضرت ابن عبّاس سے مروی ہے کہ اس ''قلیل'' میں وہ شامل ہیں؛ چنانچہ ان کے قول کے مطابق اصحابِ کہف کی تعداد سات تھی۔ جن مفسّرین نے سات کی تعداد اختیار کی ہے ان کا استدلال بھی یہی ہے (المراغی، الطّنطاوی وغیرہ)۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اصحابِ کہف کتنی مدّت غار میں سوئے رہے؟ قرآنِ کریم میں دو جگہ مدّت کا ذکر ہے۔ ایک تو شروعِ قصّے (آیت ۱۱) میں مجملًا سِنِيْنَ عَدَدًا کہا ہے، جس سے کوئی مدّت متعیّن نہیں ہوتی؛ دوسری جگہ (آیت ۲۵ میں) ارشاد ہوا ہے کہ وہ غار میں نو اوپر تین سو سال رہے، لیکن اس کے فورًا بعد یہ کہہ کر کہ قُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوْا اسے بظاہر حتمی نہ کیا؛ چنانچہ بعض مفسّرین نے اسی بنا پر وَلَبِثُوْا فِيْ كَهْفِهِمْ ... الخ کو سَيَقُوْلُوْنَ (آیت ۲۲) کا تابع قرار دیا ہے، یعنی یہ ان لوگوں کا قول ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ اگرچہ اصحابِ کہف ایک طویل مدّت تک غار کے اندر عالمِ خواب میں رہے، لیکن قرآنِ کریم نے تعدادِ اصحابِ کہف کی طرح تعیینِ مدّت کو بھی زیادہ اہمیّت نہیں دی، کیونکہ مقصدِ قصّہ کے لیے یہ دونوں امور غیر ضروری ہیں۔ بعض مفسّرین نے اور ابو ریحان البیرونی نے نو سال کے اضافے سے ایک نکتہ نکالا ہے (المراغی؛ الطّنطاوی؛ البیرونی : آثار)، وہ یہ کہ ۳۰۰ سال شمسی سال ہیں، جن کے ۳۰۹ قمری سال بنتے ہیں کیونکہ ہر ۱۰۰ سال شمسی کے بعد تین سال کا اضافہ قمری سالوں میں ہو جاتا ہے۔ البیرونی نے یہ ایک بہت بدیع نکتہ نکالا ہے، کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جس زمانے کا اور جس مُلک کا یہ واقعہ ہے وہاں شمسی سال رائج تھا اور چونکہ عرب میں قمری سال رائج تھا اس لیے قرآنِ حکیم نے اس حساب سے بھی مدّت کا تعیّن کر دیا : لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَابَ۔

بعض مفسّرین نے اس امر سے بھی بحث کی ہے کہ اصحابِ کہف کا واقعہ قبلِ مسیح کا، یعنی قصصِ بنی اسرائیل میں سے ہے یا بعدِ مسیح کا

اور اصحاب کہف مسیحی تھے۔ جو لوگ اس قصے کو اسرائیلیات میں شمار کرتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ان تین سوالات میں سے ہے جو یہودیوں نے آپ سے کیے تھے؛ لیکن روایت سے، جیسا اوپر بیان ہوا، یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نصارٰی نے بھی آپ سے اس کے متعلق استفسار کیا تھا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا یہ قصہ یا اس سے مشابہ کوئی قصہ کسی زمانے میں عیسائیوں یا یہودیوں میں رائج تھا اور تھا تو کس طرح روایت کیا جاتا تھا؟ یہ تو ہم نے دیکھ لیا کہ اصحاب کہف کے متعلق یہودیوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ ان میں معروف تھا؛ یہ بھی دیکھ لیا کہ نجران کے نصارٰی کو بھی اس کا علم تھا۔ بہر حال اس وقت جس صورت میں یہ قصہ محفوظ ہے وہ مسیحی روایات کا ایک جزء ہے اور اس روایت کے اہم اجزاء قرآنی قصۂ اصحاب کہف سے اتنے مشابہ ہیں کہ یہ نتیجہ اخذ کرنا نامناسب نہ ہوگا کہ قرآن کریم کا اشارہ اسی روایت کی طرف ہے جو اس وقت شام کے نصارٰی میں رائج تھی اور جس سے یہود بھی واقف تھے۔ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسی قصے کے متعلق استفسار کیا ہوگا جو ان میں رائج تھا اور قرآن کریم نے بھی ان کو اسی سے آگاہ کیا ہوگا۔

اس میں شبہ نہیں کہ یہ قصہ مسیحی دنیا میں بہت مشہور تھا اور اسے مذہبی تقدس کا رنگ دے دیا گیا تھا۔ مسیحی روایات میں یہ قصہ ''افسوس کے سات سونے والوں'' (Seven Sleepers of Ephesus) کے نام سے مشہور ہے؛ گرجاؤں میں ایک مقررہ دن ان کی یاد منائی جاتی ہے (البیرونی؛ Encycl. of Religion and Ethics) اور مذہبی ترانے گائے جاتے ہیں۔ یورپ کے بعض شہروں میں ان کے نام پر گرجے بنائے گئے، مثلاً روم، مارسیلز اور جرمنی کے مختلف شہروں وغیرہ میں۔

جن مشرقی زبانوں میں یہ مسیحی روایت موجود ہے وہ سریانی، قبطی، عربی، حبشی اور ارمنی ہیں۔ ان سب سے قدیم روایت پانچویں صدی میلادی کے اواخر کی سریانی میں یعقوب (Jacob، بمطابق En. Brit.؛ لیکن James، بمطابق Encycl. of Rel. and Ethics) سروجی (م ۵۲۱ء) کی ہے اور یہ برٹش میوزیم میں چھٹی صدی میلادی کے اواخر کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے اور معتبر سمجھی جاتی ہے۔ اس میں یہ قصہ بہت مفصل درج ہے۔ اس قصے کے اہم واقعات تقریباً وہی ہیں جو قرآن کریم نے بیان کیے ہیں، فقط اس میں مکان اور زمان کو متعین کر دیا گیا ہے اور ان نوجوان سونے والوں کو دین مسیحی کے متبعین میں شمار کیا ہے۔ اس واقعے کی ابتداء رومی شہنشاہ دقیوس یا دقیانوس (Decius، ۲۰۱ تا ۲۵۹ء) کے زمانے میں ہوئی؛ وہ اس طرح کہ اس نے اپنے عہد میں کوشش کی کہ رومیوں میں جو بت پرستی رائج تھی اس کا احیاء اور عیسائیت کا قلع قمع کرے۔ اس نے عیسائیوں پر بہت ظلم ڈھائے، انھیں بت پرستی پر مجبور کیا اور بے شمار کو تہ تیغ کیا۔ مقام افسوس (افیسس Ephesus) کے یہ سات (بروایت دیگر آٹھ) نوجوان عیسائی تھے، جو ایک غار میں پناہ گزین ہوے۔ دقیوس نے اس غار کا دہانہ پتھروں سے پاٹ دیا، گویا انھیں زندہ در گور کر دیا اور وہ اس حالت میں سو گئے۔ ان کے دو عیسائی دوستوں نے دھات کی تختیوں پر ان کا قصہ لکھ کر ان پتھروں کے نیچے دبا دیا تاکہ آیندہ زمانے میں لوگوں کو ان کے احوال سے واقفیت ہو جائے۔ مدتوں بعد شہنشاہ تھیوڈوسیس Theodosius ثانی (۴۰۸ تا ۴۵۰ء) کے زمانے میں، جب عیسائیت کا عروج ہو چکا تھا، ایک فتنہ برپا ہوا۔

ایک پادری نے قیامت کے روز مردوں کے زندہ ہونے سے انکار کر دیا۔ شہنشاہ بہت پریشان ہوا کہ اس فتنے کا ردّ کس طرح کیا جائے۔ اتفاق سے کسی نے غار کے دہانے سے پتھر اٹھا لیے۔ یہ نوجوان صحیح و سالم حالت میں بیدار ہو گئے۔ اس طرح شہنشاہ کو اس فتنے کے ردّ کا ثبوت مل گیا (وَ كَذٰلِكَ اَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوْا اَنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَّ اَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيْهَا)؛ یہ نوجوان پھر ابدی نیند سو گئے اور تھیودوسیس نے وہاں ایک معبد بنوا دیا۔

اس قصّے میں جو امر قابلِ غور ہے وہ مذکورۂ بالا کندہ تحریر ہے جو اس غار کے دہانے پر پتھروں کے نیچے دبا دی گئی تھی اور جس سے اصحابِ کہف کے واقعے کی تصدیق ہوئی۔ غالب گمان یہی ہے کہ قرآنِ کریم نے اسی کندہ لوح کو لفظِ رقیم سے تعبیر کیا ہے۔ قرآنِ کریم کے اسلوبِ بیان سے بھی یہی معنی قرینِ قیاس معلوم ہوتے ہیں (دیکھیے اصحاب الکہف و الرقیم) اور جیسا اوپر بیان ہوا اکثر لغویین و مفسّرین نے یہی نظریہ اختیار کیا ہے۔ ابن الأثیر کی بھی یہی رائے ہے (و الرقیم خبرھم کُتب فی لوح — ۱ : ۲۰۶؛ نیز دیکھیے تفسیر ابن کثیر و البغوی، ۵ : ۲۰۲)۔

قرآنِ کریم نے اس قصّے میں ایک اضافہ کیا ہے، یعنی اصحابِ کہف کے کتّے کا ذکر کیا ہے، جو مسیحی روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ ممکن ہے مسیحی روایتوں نے اسے غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہو یا ان کی نظروں سے قصّے کا یہ جزء اوجھل ہو گیا ہو، لیکن علّام الغیوب سے کوئی جزء بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا (قُلْ اَنْزَلَهُ الَّذِيْ يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ)۔

یاقوت نے معجم البلدان میں (بذیلِ مادۂ رقیم) اس قسم کے اور غاروں کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً نواحِ دمشق میں، اندلس میں، قسطنطینیۃ کے قریب وغیرہ۔ البیرونی نے خلیفۂ معتصم کے زمانے کا ایک واقعہ روایت کیا ہے کہ اس نے علی بن یحیٰی منجّم کو اصحابِ کہف کا غار دیکھنے کے لیے بھیجا؛ چنانچہ اس نے ان کی لاشوں کو دیکھا بھی اور چھوا بھی؛ لیکن البیرونی کا خیال ہے کہ وہ اصلی اصحابِ کہف کی لاشیں نہیں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ عیسائی راہبوں کی لاشوں کو غاروں میں رکھ دیا جاتا تھا اور وہ مدّت تک تقریباً اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی تھیں (البیرونی: آثار)۔

یہ ظاہر ہے کہ نبی کریمؐ کے زمانے میں جو قصّہ یہود و نصاریٰ میں رائج تھا انھوں نے اسی کے متعلّق آپؐ سے استفسار کیا ہوگا۔ اب تک جو تاریخی ثبوت محفوظ ہیں ان میں افسوس Ephesus کے سات سونے والوں ہی کا قصّہ مذکور ہے، بلکہ جس شکل میں محفوظ ہے اس سے اس نام کی پوری وضاحت بھی ہو جاتی ہے جس سے قرآنِ کریم نے ان سونے والوں کو تعبیر کیا، یعنی اصحاب الکہف و الرقیم۔

قرآنِ کریم نے جس اندازِ بیان سے اس قصّے کو شروع کیا ہے (اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحٰبَ الْكَهْفِ وَ الرَّقِيْمِ كَانُوْا مِنْ اٰيٰتِنَا عَجَبًا) اس سے ایک نکتہ اور نکلتا ہے، یعنی لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ قصّہ اللّٰہ تعالٰی کی ایک عجیب نشانی ہے، لیکن اللّٰہ تعالٰی نے بڑے لطیف پیرایے میں اشارہ کیا ہے کہ اس سے زیادہ عجیب بے شمار نشاناتِ ارض و سماوات میں موجود ہیں (الطّنطاوی، المَراغی اور الخازن)۔

مآخذ: علاوہ اُن کے جو متنِ مادّہ میں مذکور ہیں (۱) *Encycl. Britt.*، بذیلِ مادۂ Seven Sleepers؛ (۲) *Encycl. of Religion and Ethics*؛ (۳) Gibbon: *Decline and Fall of the Roman Empire*، باب ۳۳؛ (۳) البیرونی (طبع زخاؤ Sachau)، ص ۲۸۰؛ (۴) *Dictionary of Bible*؛ (۵) *Black's Bible Dictionary*؛ [(٦) لیسترینج

Le Strange: *Palestine under the Muslims*، ص ۲۴۳ بعد]؛ (۷) تفسیر ابن کثیر و البغوی، ۵: ۲۰۲؛ (۸) ابن الاثیر: تاریخ، ۱: ۲۰۹ (مصر ۱۳۴۸ھ)؛ (۹) الطنطاوی: تفسیر، ۹: ۱۲۳؛ (۱۰) المراغی: تفسیر، ۱۵: ۱۱۸؛ (۱۱) معجم البلدان (بذیل مادّہ ہای رقیم، السوس وغیرہ)؛ (۱۲) لسان العرب (بذیل مادّۂ رقیم)؛ (۱۳) الخازن: لباب التأویل، ۳: ۱۹۸۔

(سیّد عابد احمد علی)

* **اِصْطَخْر**: فارس [رَکْ بَآں] میں ایک شہر۔ غالبًا اس کا اصلی نام سْتَخْر تھا، جیسا کہ پہلوی میں لکھا جاتا ہے؛ ارمنی شکل سْتَہْر اور ساسانی سکّوں میں اس کی مختلف شکل ست سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ یہ نئی شکل، جس کے ابتداء میں الف زائد کیا گیا ہے، جدید فارسی کی ہے۔ عمومًا اسے اِسطَخْر یا اِسْطَخْر نیز ''س'' کو حرکت دے کر سِتَخْر، سِطَخْر، سَطْرَخ بھی کہا جاتا ہے، قب Vullers: *Lex. Pers.-Lat.*، ۱: ۹۳ الف، ۹۷ الف و ۲: ۲۲۳؛ اور نولدیکہ Nöldeke، در *Grundr. der Iran. Philol.*، ۲: ۱۹۲۔ سریانی شکل اِسطَهْر (شاذ طور پر اسطخر) ہے؛ تالمود میں غالبًا اِستَہر ہے (אסתהר، مجلّہ *Megilla*، ص ۱۳ الف، وسط)۔ فارسی مصنفین کے بیان کے مطابق اس شہر کا نام وہاں کی جھیلوں یا دلدلوں کے نام پر رکھا گیا؛ تاہم شاید یہ بہتر ہو کہ (Spiegel: *Eranische Altertumskunde*، ۱: ۹۳، حاشیہ ۱) اور (Justi: *Grundr. der Iran. Philol.*، ۲: ۳۳۸) کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے اسے اوستا کے لفظ سْتَخْرہ (= مضبوط، پایدار) سے مشتق نہ مانا جائے۔ اس مؤخّر الذّکر لفظ کے لیے قب Chr. Bartholomae: *Altiran. Worterbuch*، ص ۱۵۹۱۔

اصطخر ۲۹ درجہ ۵۰ دقیقہ عرض بلد شمالی اور تقریبًا ۵۳ درجہ طول بلد مشرقی میں مدائن (پرسپولس Persepolis) سے شمال کی جانب کوئی گھنٹہ بھر کی مسافت پر پلْوَر یا مرغاب (جسے سِیْوَند رود بھی کہا جاتا ہے) کی تنگ وادی میں واقع ہے، جو ذرا سی دور جا کر مرو دشت کے خوش نما اور سیر حاصل میدان میں نکلتی ہے، جس کا کچھ حصّہ آج کل غرقاب ہو گیا ہے۔ ہمارے پاس اس شہر کی بناء کی بابت صحیح معلومات نہیں ہیں، لیکن یقین کے ساتھ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ھخامنشی دارالحکومت پرسپولس Persepolis کے زوال کے (جس کا باعث اسکندر اعظم ہوا) تھوڑے ہی دن بعد اس شہر کی بناء رکھ دی گئی ہوگی۔ بہر حال پرسپولس کے کھنڈر پتھروں کی ایک کان بن گئے، جو جدید شہر کی تعمیر میں بہت کام آئے۔ ابتداء میں اصطخر محض فارس کے ضلع کا صدر مقام تھا، جس کا مرکز غالبًا ہمیشہ اسی جگہ کے آس پاس رہا تھا۔ ارسکی حکومت کے سقوط سے تیس چالیس سال پہلے یہ مقام مقامی سرداروں کی جائے سکونت تھا۔ ساسانی اصطخر کے علاقے ہی سے آئے تھے؛ چنانچہ اردشیر اوّل کا دادا ساسان اسی شہر کی دیوی اناہید کے آتش کدے کا نگران تھا (الطبری، ۱: ۸۱۴)، جس کی آگ کی بابت مشہور ہے کہ آنحضرت [صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم] کی ولادت کی رات یکایک بجھ گئی تھی اور اس کا بجھنا ایران کے لیے شگون بد ثابت ہوا۔ ساسانی حکومت کی بناء رکھے جانے کے بعد یہ شہر حکومت کا مذہبی مرکز بھی مان لیا گیا۔ ساسانی بادشاہ مقتول دشمنوں کے سر، جن میں عیسائی شہداء کے سر بھی شامل تھے، فتح کی یادگار کے طور پر اس شہر [کی فصیل] پر لٹکا دیا کرتے تھے۔ اس وقت سے اصطخر جدید ایرانی سلطنت کا سرکاری صدر مقام متصور ہونے لگا، جس طرح کہ ھخامنشی عہد میں پرسپولس Persepolis متصوّر ہوتا تھا؛ لیکن جیسا کہ ھخامنشی عہد میں سوسہ عملی طور پر حکومت کا مرکز تھا اسی طرح ساسانیوں کے عہد میں دارالحکومت درحقیقت مدائن (Ktesiphon) تھا۔ فارس کا دور افتادہ اور دشوار گزار علاقہ کسی طاقت ور

حکومت کا مرکز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ بوزنطیوں کو اصطخر کا کوئی علم نہ تھا، بلکہ ان کے نزدیک فقط مدائن (Ktesiphon) ہی ساسانی حکومت کا صدر مقام تھا ۔ درحقیقت اصطخر نے تاریخ میں کوئی نمایاں کردار ادا نہیں کیا اور اسی لیے اس کا ذکر گاہے بگاہے ہی آتا ہے ۔

عراق پر قبضہ کرنے کے بہت جلد بعد عربوں نے فارس کو فتح کر لیا ۔ اصطخر کے لوگوں نے خاص طور پر مسلمانوں کی پیش قدمی کا مقابلہ سختی سے کیا ۔ ۱۹ھ/ ۶۴۰ء میں العلاء بن الحضرمی، عامل بحرین، کے زیر قیادت اس شہر کو فتح کرنے کی پہلی کوشش، جو ناکافی فوج کے ساتھ اور [حضرت] عمر رضی اللہ عنہ کے صریح احکام کے خلاف عمل میں آئی تھی، پورے طور پر ناکام رہی ۔ شہزادہ شہرک نے، جو اس وقت فارس کا حاکم تھا، اتنی فوج اکٹھی کر لی تھی کہ ابن الحضرمی اس کا مقابلہ نہ کر سکا اور بدقت اس فوج کی مدد سے جو اسے بصرے سے بھیجی گئی تھی خلیج فارس کے ساحل کے ساتھ ساتھ لڑتا بھڑتا بصرے پہنچنے میں کامیاب ہوا ۔ اس کے بعد ۲۳ھ/ ۶۴۳ء میں جا کر اصطخر کو اس عرب فوج کے سامنے ہتھیار ڈالنا پڑے جس کی قیادت ابو موسی الأشعری اور عثمان بن العاص کر رہے تھے، لیکن بعد میں وہاں کے لوگوں نے بغاوت کر دی اور اس عرب عامل کو جو ان پر مامور تھا قتل کر دیا ۔ عامل بصرہ عبداللہ بن عامر [رک بآن]، جسے خلیفہ نے باغیوں کے خلاف روانہ کیا، سخت جنگ کے بعد کہیں جا کر شہر فتح کر سکا ۔ بغاوت کے فرو کرنے میں بہت سے ایرانی مارے گئے ۔ عرب مصنفین کے اندازوں . . . میں دشمنوں کے مقتولین کی تعداد بعض اوقات چالیس ہزار اور بعض اوقات ایک لاکھ بتائی گئی ہے ۔ اصطخر کی یہ دوبارہ فتح غالبًا ۲۹ھ/ ۶۴۹ء میں ہوئی، لیکن بعض بیانات میں ۲۸ھ/ ۶۴۸ء مندرج ہے (قب ولهاوزن J. Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten، ۶ (۱۸۹۹ء): ۱۱۱ ببعد) ۔ عرب کے اصطخر پر دیگر حملوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے البلاذری (طبع د خویه)، ص ۳۸۹ ببعد؛ الطبری: تاریخ (مطبوعۂ لائڈن)، ۱: ۲۵۴۶ ببعد، ۲۵۹۰، ۲۶۹۶ ببعد، ۲۸۰۳؛ ابن الاثیر (طبع تورن برگ)، ۲: ۴۰۲ ببعد و ۳: ۳۰ ببعد، ۷۷ ببعد؛ *Chronique de Ṭabari* (تاریخ طبری کا فارسی ترجمہ از بلعمی)، مترجمۂ Zotenberg، ۳: ۵۰۲ تا ۵۰۳؛ Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۱: ۸۶ تا ۸۷، ۱۶۳؛ نیز اس پر مارٹمان A.D. Mordtmann کے ملاحظات، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۶: ۵۵۳ تا ۵۵۴؛ کائتانی Caetani: *Annali dell' Islām*، ۳: ۱۰۲۴ ببعد و ۵: ۱۹ تا ۲۷ و ۷: ۲۱۹ تا ۲۲۰، ۲۴۸ تا ۲۵۶۔

اصطخر، جو ساسانی عہد میں وسعت میں کسی طرح قدیم پرسپولس Persepolis سے کم نہ تھا، اسلامی عہد کی ابتدائی صدیوں میں بھی خاصا اہم شہر رہا، مگر گھٹتے گھٹتے محض ایک صوبے کا بڑا شہر رہ گیا اور اپنے ہی نام کے ضلع (کورہ) کا صدر مقام بن گیا، جو ان پانچ ضلعوں میں، جن میں فارس کا صوبہ تقسیم تھا، سب سے بڑا تھا اور جس میں اس صوبے کے شمالی اور شمال مشرقی حصے شامل تھے ۔ اس شہر کو، جو کبھی ساسانی حکومت کا صدر مقام تھا، سب سے زیادہ بھاری صدمہ ۶۴ھ/ ۶۸۴ء میں شیراز کی تأسیس سے پہنچا (جو اصطخر سے جنوب کی طرف ایک دن کی مسافت پر تھا) ۔ شیراز بہت جلد صوبۂ فارس کا صدر مقام بن گیا اور اس نے بڑی ترقی کی، بالخصوص تیسری صدی ھجری/ نویں صدی میلادی سے ۔ اس کے بعد سے اصطخر نمایاں طور پر گھٹتا ہی چلا گیا ۔ جغرافیانویس الأصطخری کے بیان سے، جو اسی شہر کا باشندہ تھا، معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر چوتھی

صدی ہجری / دسویں صدی میلادی کے وسط میں اوسط درجے کا شہر تھا، جس کا رقبہ تقریباً ایک عربی (= یوزنطی) میل تھا؛ اس کی فصیل تباہ ہو چکی تھی۔ المقدسی، جس نے تیس سال بعد ۹۸۵ء میں اپنی کتاب [احسن التقاسیم] تصنیف کی، اصطخر کے دریا کے عالی شان پل اور خوبصورت باغ کی تعریف کرتا ہے۔ بڑی مسجد کے ضمن میں، جو بازار میں ہے، وہ اُن قابلِ دید ستونوں کا ذکر کرتا ہے جن کے گلدستے (capitals) بیلوں کی شکل کے ہیں۔ غالباً اس سے مراد کوئی قدیم ہخامنشی عمارت نہیں، بلکہ ایک ساسانی عمارت ہے۔ المقدسی نے لکھا ہے کہ لوگوں کا خیال تھا کہ یہ مسجد پہلے ایک آتش کدہ تھی، جس کی تعمیر میں پرسیپولس Persepolis سے تراشیدہ پتھر کے ٹکڑے لا کر استعمال کیے گئے ہوں گے۔ جس زمانے کا المقدسی نے ذکر کیا ہے اس کے چند ہی سال بعد اس شہر پر ایک بڑی آفت نازل ہوئی، جس کا سبب یہ تھا کہ یہاں کے باشندے اپنے فرماں روا صمصام الدولۃ بن عضدالدولۃ [رِکَّہ بان] کے خلاف باغیانہ روش اختیار کر بیٹھے تھے۔ صمصام الدولۃ نے امیر قتلمش کی سرکردگی میں ایک فوج یہاں بھیجی، جس نے اس شہر کو کھنڈر بنا دیا۔ اس واقعے سے اصطخر کی تباہی پر مُہر لگ گئی۔ صوبۂ فارس سے متعلق ساتویں / تیرھویں صدی کی ابتداء کے ایک بیان میں، جو فارسی کتاب فارس نامہ میں دیا گیا ہے، اسے ایک معمولی گاؤں بیان کیا گیا ہے، جس کی آبادی بمشکل ایک سو ہو گی۔ غالباً قدیم شہر کا تمام رقبہ قرونِ وسطٰی کے اختتام سے پہلے ہی بالکل غیر آباد ہو چکا تھا۔

رہی اصطخر کی ٹکسال تو اس میں ساسانی عہد میں جو سکّے ڈھالے جاتے تھے ان پر مختصر طور پر پہلوی حروف میں ST (DC) کندہ ہے، جس سے مراد یقیناً اصطخر ہے۔ یزدجرد ثانی (از ۴۳۸ء) کے عہد سے لے کر خاندان کے اختتام تک کے ان سکّوں کے بکثرت نمونے موجود ہیں۔ مسلمانوں کے عہد میں بھی یہ پہلوی نقش اسی مخفّف صورت میں خاصے عرصے تک قائم رہا، چنانچہ اس قسم کے اُن سکّوں کے بارے میں جو خلیفہ یا والی کے نام پر مضروبہ کیے گئے تھے ۷۰ھ / ۶۸۹ء تک پتا چلتا ہے، قبّ مثال کے طور پر حوالہ جات در ZDMG، ۸ : ۱۳، ۱۳۷ بعد و ۱۲ : ۵۶ و ۱۹ : ۳۰۰ و ۳۱ : ۱۳۸ و ۳۳ : ۱۲۰، ۱۳۱۔ دوسری طرف ان پہلوی سکّوں کو جن پر ٹکسال کا نام ایران [illegible] اور بابا [illegible] دیا گیا ہے — برخلاف مارڈمان Mordtmann (مجلّۂ مذکور، ۳۳ : ۱۱۳ تا ۱۱۵ و Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wiss.، ۱۸۷۳ء، ص ۲۵۰ تا ۲۵۱) — اصطخر کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے، قبّ نولدیکہ Nöldeke، در ZDMG، ۳۳ : ۶۹۱ تا ۶۹۲۔ عرب سکّوں میں سے، جو اصطخر میں ڈھالے گئے، ۸۸ھ / ۷۰۷ء اور ۹۰ھ / ۷۰۸ء سے لے کر ۱۶۷ھ / ۷۸۳ء تک کے نمونے معلوم ہیں : Stanley Lane-Poole : *Cat. of Orient. Coins in the Brit. Mus.*، ۱۰ : ciii؛ H. Lavoix : *Cat. des monnaies musulmanes de la Bibl. Nat.*، ۱ : ۱۸۵؛ نیز تشریحات، در ZDMG، ۹ : ۲۳۹، ۲۵۰ و ۱۶ : ۷۷۶ و ۲۲ : ۲۸۶ و ۳۹ : ۱۹، ۳۸۔

اصطخر کے کھنڈروں کا موجودہ سلسلہ، جو ابھی تک مفصّل تحقیقات کا منتظر ہے، خاصا وسیع (تقریباً پانچ سے چھے میل تک کے حلقے کے اندر) ہے۔ پلوَر ندی اور ایک چھوٹی سی آبپاشی کی نہر، جو اس میں سے نکال کر کھنڈروں کے پار لے جائی گئی ہے، اس رقبے کو تقریباً دو برابر حصّوں میں تقسیم کرتی ہیں۔ شہر کے قدیم آثار زیادہ تر مختلف بلندی کے مٹی کے ٹیلوں سے پہچانے

جا سکتے ھیں ۔ کہیں کہیں شہر کی دیواروں کے حصّے اب بھی موجود ھیں۔ سب سے زیادہ جاذب توجّہ وہ جگہ ہے جو حاجی آباد کے گاؤں کی جانب واقع ہے اور جسے J. Morier اور Kerporter (قب نیچے) جیسے سیّاحوں نے حریم جمشید (= جمشید کا حرم) کہا ہے ۔ یہاں ایک ایسے رقبے کے درمیان جو ستونوں کے ٹکڑوں سے ڈھکا پڑا ہے ایک [ثابت] ستون سیدھا کھڑا ہے ۔ اس کے گلدستے (capital) سے، جس میں بیلوں کی تصویریں بنی ھیں، فوراً پتا چل جاتا ہے کہ وہ یہاں پرسپولس Persepolis سے لایا گیا ہے ۔ اگر ہم اس مسجد کا محلِّ وقوع، جس کا حال المقدسی نے لکھا ہے، یہاں تلاش کریں تو بےجا نہ ہوگا ۔ اصطخر کے کھنڈروں کا مفصل ترین بیان Flandin اور Coste نے دیا ہے، جنھوں نے ۱۸۴۰ء کے آخر میں اس کے نواح میں دو ماہ صرف کیے؛ قب الواح کے ضخیم مجموعے کی تصاویر، Voyage en Perse، ج ۲ (پیرس ۱۸۴۳ء ببعد)، لوح ۵۸ تا ۶۲، اور اس [مجموعے] کے ساتھ آثارِ قدیمہ سے متعلق متن ص ۶۹ تا ۷۲؛ نیز Flandin : *Relation du Voyage*، ۲ (۱۸۵۲ء): ۱۳۷ .

اصطخر کے قرب و جوار میں اور بھی ایسے مقامات ھیں جو اپنی پرانی عمارتوں یا تاریخ کی وجہ سے قابلِ ذکر ھیں، مثلاً سابق ساسانی دارالحکومت کے ویران شدہ رقبے کے شمال مشرقی گوشے سے بالکل قریب، موضع حاجی آباد کے شمال میں وہاں سے کوئی سات سو گز کے فاصلے پر، وادی تنگ شاہ سرواں میں قدرتی غار ھیں ۔ ان میں سے ایک پر شاپور اوّل (۲۴۱ تا ۲۷۲ء) کا ایک تاریخی اھمیّت کا کتبہ ہے اور ایران کے لوگ اسے شیخ علی کہتے ھیں، کیونکہ اس نام کے ایک متّقی زاھد نے اس غار میں اپنی عمر بسر کی تھی؛ اس کے ساتھ ھی اس کا نام "زندانِ جمشید" (جمشید کا قیدخانہ) بھی سننے میں آتا ہے ۔ اسی قسم کے مقبولِ عام نام، مثلاً زندان، حریم (قب مذکورۂ بالا حریم جمشید)، ایران اور عراق کے اور مقامات میں بھی پائے جاتے ھیں، قب مادۂ دستجرد؛ نیز میری تصنیف *Seleucia und Ktesiphon* (لائپزگ ۱۹۱۷ء)، ص ۵۵ ۔ مشہور عالی شان عمارتوں اور یادگاروں کو اکثر جمشید کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جو قدیم ایران کا ایک افسانوی فرماں روا تھا اور جسے ایرانی مسلمان اسطوری سلیمان خیال کرتے ھیں (قب نیچے تخت جمشید)۔

تاریخی اھمیّت کا ایک اور مقام نقشِ رجب (ایک افسانوی شخصیّت) ہے، جو اصطخر سے تقریباً تین میل جنوب مغرب میں واقع ہے ۔ یہ پُلوَر کے جنوبی کنارے پر ایک چٹانی دیوار میں گھاٹی کی مانند ایک شگاف ہے، جو تین ساسانی اُبھری ہوئی تصاویر (reliefs) سے آراستہ ہے ۔ Sarre کا خیال ہے (Sarre و Herzfeld : *Iranische Felsreliefs*، ص ۹۸) کہ ان نقوش کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ مقام (ھرمزد الٰہ کی عبادت گاہ؟) ایک خاص مقصد یعنی ساسانی بادشاھوں کی تاج پوشی کی رسم ادا کرنے کے لیے وقف تھا .

ایران کے قدیم اور اوسط زمانوں کے آثار کی کثرت کی وجہ سے تخت جمشید اور نقشِ رستم مشہورترین مقامات ھیں ۔ ان میں سے پہلا پُلوَر کے جنوبی کنارے پر اِصطخر کے جنوب میں اس سے ایک گھنٹے کی مسافت پر اور دوسرا اسی ندی کے شمالی کنارے پر اصطخر سے تقریباً ڈیڑھ میل دور واقع ہے .

مشرقی لوگوں میں "تختِ جمشید" پرسپولس کے ھخامنشی محلّوں کے مجموعے کا معروف ترین نام ہے ۔ یہ ایرانی عوام کے تخیّل کا خاصّہ ہے کہ شان دار عمارتوں کا نام اکثر گزشتہ زمانے کے کسی مشہور افسانوی بادشاہ کا تخت رکھ دیا جاتا ہے ۔ تختِ جمشید

کے علاوہ اس کا ایک اور قدیم تر نام چہل۔۔ یا بالتخفیف چل۔۔ مینار (نیز منارہ) = ''چالیس ستون'' بھی سننے میں آتا ہے، جو چودھویں صدی کے ایرانی مؤرخین کے قدیم زمانے میں بھی موجود تھا۔ یہ نام اس مقام کے سب سے زیادہ نمایاں حصّے، یعنی بادشاہ کیخسرو (Xerxes) اوّل کی ستونوں والی عمارت سے مأخوذ ہے، جس میں ابتداءً بہتّر ستون تھے اور اب کُل تیرہ ہیں۔ مشرق میں چالیس کا عدد ایک تخمینی عدد کے طور پر بہت مستعمل ہے اور اس سے مراد کثرت عدد ہوتی ہے، مثلاً چہل ستون نام کا ایک غار لُرستان کی وادی تروان میں بھی بتایا جاتا ہے (قب H. Grothe : *Wanderungen in Persien*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۶۲)[قب کوچۂ چہل بیبیاں، لاہور]۔ چالیس کی طرح ہزار کے عدد کا استعمال بھی انھیں معنوں میں کیا جاتا ہے۔ اس سے ایک اور نام ہزار ستون کی بھی تشریح ہو جاتی ہے، جو ابتدائی زمانے میں عام تھا اور جو سب سے پہلے چوتھی / دسویں صدی کی ابتداء میں حمزة الأصفہانی کی تاریخ میں اور پھر کئی جگہ بعد کی ایرانی تاریخوں میں بھی نظر آتا ہے [اسی نام کا ایک محل خلجی عہد میں سیری (دھلی) میں بھی تھا، قب برنی وغیرہ]۔ ایک اور نام ہفت سُور (= سات دیواریں) بھی ہے، جو سب سے پہلے تقریباً ۱۰۰۰ء میں ملتا ہے۔ قرونِ وسطٰی کے عرب جغرافیہ دان پرسپولس کے تختے (terrace) کے کھنڈروں کو تیسری/نویں صدی سے ''ملعب سلیمان'' (= سلیمان کا کھیل کا میدان) کے نام سے جانتے ہیں، جس کے ساتھ ہم ''کرسی سلیمان'' نام کا مقابلہ کر سکتے ہیں، جو فارسی مجمل التواریخ (ابتداء پانچویں / ابتداء گیارھویں صدی) میں پایا جاتا ہے اور جو بجائے خود آج کل کے نام تختِ جمشید کا، جو اس کا مترادف ہے، ماخذ ہو سکتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ سر زمینِ ایران میں تخت سلیمان بحیثیت ایک جغرافیائی نام کے دیگر مقامات میں بھی پایا جاتا ہے، مثلاً خرابوں کے ڈھیر کا وہ حصّہ جسے تختِ مادرِ سلیمان کہا جاتا ہے (مُرغاب رَکْ بان)۔ آذربیجان کی جانب شمال مشرق میں کھنڈروں کا ایک ٹیلا، کابل کے مشرق میں ایک پہاڑ اور آخر میں فرغانہ میں شہر اوش (دیکھیے فرغانہ)؛ قب زیر Ritter : کتاب مذکور، ۷ : ۳۸۲ و ۸ : ۱۳۰، ۳۳۳ و ۹ : ۸۰۸، ۱۰۳۰،

تختِ جمشید (سلیمان) پتھر کا ایک متعدّد الاضلاع مصنوعی چبوترہ ہے، جس کی شکل تقریباً مستطیل کی سی ہے اور جو ایک بلند، کھردرے خاکستری رنگ کے چٹانی پہاڑ کے دامن میں واقع ہے۔ زمانۂ حال کے سیّاحوں کے بیان کے مطابق اس پہاڑ کو آج کل کوہِ رحمت کہتے ہیں، لیکن اس نام کا کتابوں میں کہیں ذکر نہیں آیا۔ بظاہر یہ قرونِ وسطٰی سے بعد کے زمانے میں رائج ہوا ہوگا (اس کا ذکر سب سے پہلے ہربرٹ Sir Thomas Herbert نے سترھویں صدی کی ابتداء میں کیا ہے)۔ ہو سکتا ہے کہ شاہ کوہ (= شاہی پہاڑی) کا نام، جو اپنے زمانے میں آوزلے Ouseley نے بھی لوگوں کی زبانی سنا تھا، اس سے قدیم تر ہو۔ یہ نام Diodoros (۱۷، ۷۱) کے βασιλικὸν ὄρος کا مرادف ہے۔ اسی مصنّف (آوزلے Ouseley) کے بیان کے مطابق اس کے ساتھ ہی یہاں کے باشندے اسے کوہِ تخت (= (جمشید کے) تخت کا پہاڑ) بھی کہتے ہیں۔ کوہِ رحمت کے اس حصّے میں جس سے چبوترے کی پشت کی دیوار بنتی ہے، ہخامنشی خاندان کے تین بادشاہوں کے مقبرے ہیں۔ Stolze (*Verhandl. der Gesellsch. f. Erdkunde in Berlin*، ۱۸۸۳ء، ۱۰ : ۲۷۳) کے بیان کے مطابق لوگ انھیں مسجد، حمام اور آسیاے جمشید [= جمشید کی چکّی] کے ناموں سے جانتے ہیں۔ یہ چبوترہ، جس کی شکل نمایاں طور پر ایک قلعے کی سی ہے ــ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لیے بتایا گیا تھا کہ اس پر

شاہی محلات اور یادگار عمارتیں تعمیر کی جائیں، شہر پرسیپولس Persepolis اس کے بالکل قریب واقع تھا۔ اس شہر کے قدیم آثار اب بھی پہچانے جا سکتے ہیں۔ قدیم تر زمانے کے سیّاح ان خرابوں میں سے جو تختِ جمشید سے باہر شہر کے رقبے کے اندر واقع ہیں اور بھی کئی عمارتوں کی شناخت کر سکتے تھے۔ یہ جتا دینا ضروری ہے کہ Andreas اور Stolze (: کتاب مذکور، ص ۲۵۶ ببعد اور *Persepolis*، ۱ : ۳) کی یہ رائے کہ قلعے اور شہر کی تلاش نقشِ رستم کے مقام پر کی جا سکتی ہے — یا زیادہ صحیح طور پر قلعے کی نقشِ رستم میں اور شہر کی بعد کے شہر اصطخر کی جائے وقوع میں — بحالیکہ تختِ جمشید کی عمارتیں ان مقدس رسوم کی ادائگی کے لیے بنائی گئی تھیں جن کا عبادات (cultus) سے گہرا تعلق تھا، قابلِ تسلیم معلوم نہیں ہوتی؛ قب اس کے خلاف حال ہی میں Herzfeld، در Sarre و Herzfeld : کتاب مذکور، ص ۱۰۰ ببعد۔ ایرانی مؤرخین بھی جب بغیر کسی قسم کی حیل حجت کے پرسیپولس Persepolis کو اصطخر مان لیتے ہیں تو اسی قسم کی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں اور مرودشت کے میدان اور اس کے قریب تر نواح میں تمام قدیم اور قرونِ وسطٰی کی یادگاروں اور خرابات کو ایک ہی شہر کے آثار ثابت کرنے کے لیے اسے افسانوی وسعت دے کر اس کی لمبائی اور چوڑائی سولہ سولہ فرسنگ بتاتے ہیں۔

پرسیپولس۔ اصطخر کے بانی کی بابت ایرانی روایات میں اختلاف ہے۔ کبھی تو اسے کیومرث (ایرانیوں کا افسانوی مورثِ اعلٰی) بنایا جاتا ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کے بانی یا توسیع کرنے والے قدیم زمانے کے افسانوی فرماں روا تھے، جیسے کہ کیومرث کی اولاد سے ہوشنگ (اوشہنج)، طہمورث، جمشید اور کیخسرو۔ [اس ضمن میں حضرت] سلیمانؑ کا نام بھی لیا جاتا ہے، جن کے حکم سے ان کے فرماں بردار جنّ عجیب و غریب کام انجام دیتے تھے۔ ایک افسانوی شہزادی ہُما کا نام بھی آتا ہے، جس نے ایران میں عمارتیں بنوانے کے سلسلے میں سمیرامس Semiramis کا سا کام کیا۔ ایرانی روایات میں قدیم ایرانی بادشاہوں کی جائے سکونت بھی اسی پرسیپولس کا شہر بتایا گیا ہے اور یہ کہ وہ وہیں مدفون بھی ہیں۔ فردوسی کے شاہنامہ کے مطابق یہ شہر [illegible] کے زمانے سے حکمران خاندان کی قیامگاہ رہا۔ مسلمان مصنفین پرسیپولس کی بناء کو سلیمان [علیہ السلام] کی طرف منسوب کرتے ہیں: "ملعبِ سلیمان" کا نام، جو انہوں نے اسے دیا ہے، مذکور ہو چکا ہے۔ ان کے افسانے کے مطابق [حضرت] سلیمانؑ باری باری یہاں اور شام میں رہا کرتے تھے اور جنّ انہیں بسرعت ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچا دیتے تھے۔ تختِ جمشید کے چبوترے کی علیحدہ علیحدہ عمارتوں پر عربی حروف میں "مسجد" اور "حمّام سلیمان" لکھا ہے (قب کوہِ رحمت کی مذکورۂ بالا دو شاہی قبروں کے نام)۔ اس حکایت میں یہ بھی ہے کہ [حضرت] سلیمانؑ نے یہاں ایک کمرے میں ہوا کو بند کر دیا تھا؛ چنانچہ تیرھویں اور چودھویں صدی تک کے فارسی ماخذ بھی یہاں ایک زندانِ باد کا ذکر کرتے ہیں، قب اخبار، در اوزلے Ouseley : کتاب مذکور، ۲ : ۳۸۱، ۳۸۲)۔

بدقسمتی سے پرسیپولس کے آثار کے بارے میں عربی بیانات کسی قدر ناقص ہیں اور علاوہ ازیں کہیں کہیں انہیں جنّ و پری کے افسانے بنا دیا گیا ہے، قب خاص طور پر جغرافیانگار الاصطخری، المقدسی اور القزوینی کے بیانات (دیکھیے Schwarz، محلِّ مذکور)۔ اواخر قرونِ وسطٰی کے ایرانی مؤرخین، بالخصوص حمد اللہ المستوفی اور حافظ ابرو نے نئی نوع کی دلچسپ معلومات بہم پہنچائی ہیں

(دیکھیے آوزلے Ouseley، ۲ : ۳۸۰ ببعد، ۳۸۷ ببعد)۔ ان دونوں کے بیان کے مطابق ان خرابوں کے ستون توتیا (زنک آکسائڈ Zinc Oxide) کا منبع ہونے کی حیثیت سے مشہور تھے، جو طبّی ضروریات کے لیے ایک اہم چیز ہے۔ تخت جمشید (اور اس سے بھی بڑھ کر نقشِ رستم) کی اُبھری ہوئی مُورتوں کے چہروں کو وَنڈلی انداز (vandal) سے بگاڑ دینے کا سبب زیادہ تر... تعصّب مذہبی تھا، جس کی رُو سے انسانی چہروں کی شبیہ بنانا قابلِ اعتراض ہے۔

خلیفہ المنصور (۷۵۴ تا ۷۷۵ء) پرسپولس کے کھنڈروں کو المدائن۔ طیسفون (Al-madain-Ctesiphon) کے کھنڈروں کی طرح پتھر حاصل کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتا تھا، لیکن اس کے وزیر خالد برمکی نے اسے یہ کہہ کر کام سے روکا کہ پرسپولس میں [حضرت] علی(رض) نے نماز پڑھی تھی، دیکھیے *Fragm. Hist. Arab.* (طبع د خویہ)، ص ۲۵۶۔

متعدّد مسلمان حکمرانوں نے پرسپولس میں اپنی آمد کی یاد قائم رکھنے کے لیے کتبے کندہ کروائے ہیں؛ چنانچہ یہاں بویہی خاندان (چوتھی / دسویں صدی) کے افراد کے تین عربی کتبے کوفی حروف میں پائے جاتے ہیں؛ تیمور (نویں / پندرھویں صدی) کے پوتے ابوالفتح ابراہیم کے تین کتبے (دو فارسی میں اور ایک عربی میں) موجود ہیں اور اسی طرح اوزون حسن (نویں / پندرھویں صدی) کے پوتے علی بن خلیل کے تین کتبے (دو عربی میں اور ایک فارسی میں) ہیں۔ د ساسی de Sacy نے اپنی کتاب *Mém. sur diverses antiquités de la Perse* (پیرس ۱۷۹۳ء)، ص ۱۳۹ ببعد، میں ان کتبوں پر پوری پوری بحث کی ہے؛ نوالدیکہ Nöldeke نے Stolze : *Persepolis*، ۲ : ۶۰ میں اس پر چند اصلاحات کی ہیں۔ پیٹرمان H. Petermann : *Reisen im Orient*، ۲ : ۱۸۸، نے بھی مظفری خاندان کے محمّد بن المظفر بن المنصور (م ۷۶۵ھ / ۱۳۶۳ء) کے ایک کتبے کا ذکر کیا ہے۔ اس کی دیواروں پر جو متعدّد اشعار لکھے ہوئے ہیں ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ایرانی پرسپولس کے ہمیشہ سے قدردان رہے ہیں۔ ایران کے موجودہ شعراء بالعموم اپنے ملک کے اس قدیم دارالحکومت کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔

جہاں تک نقشِ رستم کا تعلّق ہے، اس سے دراصل مراد حسین کوہ نامی طویل و بلند چٹانی تودے کی محض وہ اونچی جنوبی دیوار ہے جس کے اندر کئی طاقوں میں چار ہخامنشی بادشاہوں کی قبریں اور ساسانی عہد کی اُبھری ہوئی تصویریں ہیں، لیکن اکثر اسی نام کو وسعت دے کر سارے حسین کوہ کو نقشِ رستم کہہ دیتے ہیں۔ نقشِ رستم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عام لوگوں کے خیال میں وہاں جو پتھر کی تراشیدہ تصویریں ہیں وہ ایران کے قومی بطل رستم کی ہیں۔ مقبروں کی دیوار کے سامنے ایک جاذبِ نظر برج نما عمارت ہے، جسے آج کل کعبۂ زُردُشت کہتے ہیں۔ اس عمارت کی اصلی غرض و غایت کی بابت علماء میں اختلاف ہے؛ غالبًا اس کا تعلّق کسی سابق آتش کدے سے ہوگا۔ اُن دو اور عمارتوں کے متعلّق بھی غالبًا یہی سمجھنا چاہیے جو کعبۂ زردشت کے قریب ہی ایک چٹان کی چوٹی پر، جسے سنگِ سیمان (سلیمان کا پتّھر) کہا جاتا ہے، واقع ہیں، قبّ آوزلے Ouseley: کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۰۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ برمِ دلک کی تراشیدہ ساسانی تصاویر بھی نقشِ رستم کہلاتی ہیں، جو شیراز سے مشرق جنوب مشرق کی جانب پانچ میل کے فاصلے پر ہے۔

پُلوُار کے جنوبی کنارے پر پتّھر کا جو دو طبقہ چبوترہ ہے (نقشِ رجب سے مغرب کی جانب پانچ سو گز کے فاصلے پر) آج اس ضلع کے

باشندے تخت رستم کہتے ہیں ۔ یہ چبوترہ چونکہ محدود طول و عرض کا ہے اس لیے یہی گمان ہو سکتا ہے کہ یہ محض کسی مقبرے یا آتش کدے کی کرسی کا کام دیتا ہوگا، قب Flandin و Coste : *Voyage en Perse*، ۲ : ۷۲ تا ۷۳ (و لوح ۶۳) ۔ یہ نقش رستم کے علاوہ تخت طاؤس بھی کہلاتا ہے ۔ تخت رستم کا نام ایران میں اور جگہ بھی پایا جاتا ہے (قب آوزلے Ouseley : کتاب مذکور، ۲ : ۵۲۲)۔

اصطخر سے کسی قدر زیادہ فاصلے پر، اس سے شمال مغرب کی جانب تقریباً تین یا چار گھنٹے کی مسافت پر، پہاڑی چوٹیوں کے اوپر ایک دوسرے سے ڈیڑھ سے لے کر دو میل تک دور تین قلعے بنے ہوئے ہیں ۔ ان تینوں قلعوں کو، جو تقریباً خطِ مستقیم میں ہیں، مِلا کر اکثر قلعہ یا کوہ اصطخر کا نام دیا جاتا ہے ۔ اسے کوہِ رامجِرد بھی کہتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ دریائے کر (جس میں سابق الذّکر پُلوَر گرتا ہے) کے بائیں کنارے پر اس نام کا ایک ضلع واقع ہے ۔ فردوسی نے ایک بیت میں سہ دِژ گنبدانِ اصطخر کا ذکر کیا ہے (قب آوزلے Ouseley : کتاب مذکور، ۲ : ۳۸۶) ۔ اس کے ساتھ ساتھ ان تینوں قلعوں کے اپنے الگ الگ نام بھی ہیں، جو قدیم تر مؤرخوں اور سیاحوں کے بیانات کے مطابق بمرورِ ایّام بار بار بدلے گئے ہیں ۔ ان تینوں میں سب سے زیادہ اہمّ ایک محدود مفہوم میں قلعۂ اصطخر ہے، جو باقی دو قلعوں کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے میان قلعہ (= وسطی قلعہ) بھی کہلاتا ہے ۔ Flandin اور Coste نے لوگوں کو اسے قلعۂ سرو بھی کہتے سنا تھا، کیونکہ وہاں سرو کا ایک اکیلا درخت موجود ہے ۔ ایرانی مصنّف باقی دو قلعوں کو قلعۂ شکستہ (ویران قلعہ) اور اشکنوان (سُکنوان اور اسی قسم کے اور نام) دیتے ہیں ۔ اگر ہم بنیادوں کے آثار اور ان دیواروں کے ٹکڑوں کی بناء پر جو ان قلعوں کے درمیان پائے جاتے ہیں فیصلہ کریں تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ کسی وقت یہ تینوں قلعے حصار بندیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔

فارس اور بالخصوص اصطخر کی اسلامی تاریخ میں ان دشوار گزار قلعوں نے بہت اہمّ کردار ادا کیا ہے ۔ انہیں ارد گرد کے علاقے پر قبضہ رکھنے کے لیے نہایت اہمّ فوجی مراکز سمجھا جاتا تھا، کیونکہ یہاں سے کمک بآسانی پہنچ سکتی تھی ۔ ان میں سب سے نمایاں ''قلعۂ اصطخر'' ہے، جس کی بنیاد ایرانی روایات کی رُو سے اساطیری زمانے میں رکھی گئی تھی کیونکہ فرض کیا جاتا ہے کہ اُسے بادشاہ جمشید نے تعمیر کیا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ ایران کے قدیم بادشاہ گشتاسپ نے زرتشت کا دین قبول کرنے کے بعد اَوِستا کو سونے کے حرفوں میں گائے کی کھالوں پر لکھوا کر اصطخر کے قلعے میں رکھا تھا اور اسی لیے اس قلعے کو دِژ نبشت (قلعۂ کتابت) یا کوہ نبشت (جیسا کہ حمد اللہ مستوفی میں ہے) بھی کہا جاتا ہے، قب الطبری، ۱ : ۶۷۶ و ابن الأثیر، ۱ : ۱۸۲، س ۹، نیز آوزلے Ouseley کے فراہم کردہ ایرانی بیانات، کتاب مذکور، ۲ : ۳۳۳، ۳۶۳، ۳۷۰ تا ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۳ ۔ خلافتِ [اسلامیہ] کے زمانے میں فارس کے صوبے کا والی اکثر اِسی قلعے میں رہا کرتا تھا، کیونکہ اپنے قدرتی وقوع کی بدولت اس کی حفاظت بہت سہل تھی؛ چنانچہ [حضرت] علیؓ کی وفات کے بعد یہاں کا والی زیاد بن ابیہ [امیر] معاویہؓ کے مقابلے میں خاصے عرصے تک ڈٹا رہا، قب وِلہاؤزن Wellhausen : *Das arabische Reich*, etc. (برلن ۱۹۰۲ع)، ص ۷۶ ۔ بویہی حکمرانوں نے، جو اکثر اصطخر کے علاقے میں رہا کرتے تھے (قب ان کے وقت کے مذکورۂ بالا کتبے، جو تخت جمشید میں ہیں؛

عماد الدّولة [رکنؐ بان] اصطخر ہی میں دفن کیا گیا تھا)، اصطخر کے قلعے کی طرف خاص توجّہ کی۔ عضد الدّولة [رکنؐ بان] نے چوتھی ہجری / دسویں صدی میلادی میں ایک قدرتی تالاب سے فائدہ اٹھا کر، جو پہلے ہی سے وہاں موجود تھا، اس قلعے میں حوضوں کا ایک عظیم الشّان سلسلہ بنایا، جن سے سال بھر تک ہزاروں آدمیوں کو پانی بہم پہنچایا جا سکتا تھا اور جن کی تعریف اس کے معاصرین اور آیندہ آنے والے لوگ کرتے رہے۔ ۴۶۴ھ / ۱۰۷۲ء میں فَضْلُوْیہ کو، جس نے فارس کی حکومت پر قبضہ کر لیا تھا، سلطان ملک شاہ کے عہد میں نظام الملک کی فوجوں نے اصطخر ہی کے قلعے میں محصور کر دیا تھا۔ اُس وقت یہاں اچانک ایک زلزلہ آیا، جس سے حوضوں کا پانی یکایک اُبل پڑا اور محصورین قبل از وقت اطاعت قبول کر لینے پر مجبور ہو گئے۔ اس کے بعد فَضْلُوْیہ کو اس قلعے میں قید رکھا گیا اور ایک سال بعد رہائی کی ایک ناکام کوشش کے بعد اُسے قتل کر دیا گیا۔ بعد کے زمانے میں اس قلعے کو اعلیٰ منصب داروں اور امراء کے لیے شاہی قیدخانے کے طور پر اکثر کام میں لایا گیا۔ غالبًا ۱۵۹۰ء تک بھی یہ قلعہ اچھی حالت میں اور آباد تھا۔ کچھ عرصے بعد فارس کے ایک باغی سپاہ سالار نے اس میں پناہ لی اور شاہ عبّاس اوّل نے اس کا محاصرہ کر لیا اور بزورِ شمشیر فتح کر کے اسے تباہ کر دیا۔ اسی وجہ سے Pietro della Valle نے، جو یہاں ۱۶۲۱ء میں ٹھیرا تھا، اسے خستہ و ویران پایا۔

اب تک یورپی سیّاح شاذ و نادر ہی اصطخر دیکھنے آئے ہیں، مثلاً موریر Morier، فلینڈن Flandin (اور کوسٹ Coste) اور Vambéry۔ قلعے کے نقشے اور خاکے ہمیں Flandin اور Coste کی بدولت دستیاب ہوئے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ یہ قلعہ ایک بلند سطح پر واقع ہے، جس کا محیط ۳۰۰ گز اور ارتفاع میدان سے ۳۰۰ فٹ ہے۔ اس کی قدیم دفاعی تعمیرات میں سے اب صرف وہ مضبوط فصیلیں باقی ہیں جو سر تا سر پتھروں سے بنائی گئی ہیں۔ آلِ بویہ کے حوضوں کا عظیم سلسلہ اب بھی دکھائی دیتا ہے، جن میں سے ایک کنواں، جو چٹان میں بڑا گہرا کھودا گیا ہے، خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اب تک جو کھنڈر باقی ہیں وہ سب کے سب اسلامی زمانے کے معلوم ہوتے ہیں۔ اصطخر کے قلعوں کی بابت کتبِ فارسی ماخذ پر مبنی وہ بیانات جو ماخذ ذیل میں درج ہیں: آوزلے Ouseley: کتاب مذکور، ۲: ۱۲۷، ۳۶۷، ۳۸۰، بعد، ۳۸۹، ۳۹۵ تا ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۴ تا ۴۰۵، ۴۰۲، ۵۳۱؛ رتر Ritter، ۸: ۸۶۳ تا ۸۶۵، ۸۶۷، ۸۷۷؛ Flandin و Coste: Voyage en Perse، ۲: ۱۲۳ تا ۱۲۷؛ Flandin: Relation du Voyage، ۲ (۱۸۵۲ء)؛ ۱۳۰ تا ۱۳۲؛ Vambéry: Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien، Pest ۱۸۶۷ء، ص ۱۰۰؛ ہوار Cl. Huart، در Revue sémitique، (۱۸۹۳ء)، ۱: ۲۵۹ بعد، ۳۲۷ بعد و در Hist. de Bagdad (پیرس ۱۹۰۱ء)، ص ۲۸، ۱۲۳؛ لیسٹرینج G. Le Strange: کتاب مذکور، ص ۲۷۶؛ Herzfeld، در Sarre و Herzfeld: کتاب مذکور، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵ (لوح ۱۳، و شکل ۵۳).

مآخذ: (۱) Bibl. Geogr. Arab.، طبع دخویہ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) یاقوت: معجم (طبع وستنفلٹ)، ۱: ۲۹۹ ببعد؛ (۳) قزوینی: Kosmographie، طبع وستنفلٹ، ۲: ۱۹۹؛ (۴) الطبری اور ابن الأثیر، بمواضع کثیرہ (بمدد اشاریہ)؛ (۵) حاجی خلیفہ: جہان نما (لاطینی ترجمہ از Norburg، Lund ۱۸۲۸ء)، ۱: ۲۸۳ تا ۲۸۶؛ (۶) شوارز P. Schwarz: Iran im Mittelalter nach den arab. Geographen، ۱۸۹۶ء، ۱: ۱۳ تا ۱۶ (صوبۂ اصطخر کے بارے میں: ص ۱۲ تا ۳۰)؛ (۷) لیسٹرینج G. Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۲۷۵ تا ۲۷۶، ۲۹۳ تا ۲۹۵؛ (۸) آوزلے Ouseley:

Travels of various countries of the East، ۲ (لندن ۱۸۲۱ء): ۳۳۹ تا ۴۱۱، مشرقی (زیادہ تر فارسی) ماخذ پر مبنی اصطخر - پرسپولس کے مفصّل حالات؛ (۹) نیبور C. Niebuhr: *Reisebeschr. nach Arabien. etc.* (Copenhague ۱۷۷۸ء)، ص ۱۲۰ تا ۱۶۵؛ (۱۰) آوزلے Ouseley: کتاب مذکور، ۲: ۱۸۷ تا ۱۹۱، ۲۲۳ تا ۲۳۰؛ (۱۱) رٹر Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۸۵۸ تا ۹۳۱؛ (۱۲) رچ A. J. Rich: *Collected Memoirs* (لندن ۱۸۳۹ء)، ص ۲۲۱ تا ۲۶۶؛ (۱۳) Coste و Flandin: *Voyage en perse*، ۲ (پیرس ۱۸۴۳ء ببعد)، لوحہ ۵۷ تا ۱۱۲، اور اس کے ساتھ متن کی جلد، ص ۶۸ تا ۱۵۵؛ (۱۴) Flandin: *Relation du Voyage*، ۲ (۱۸۵۲ء): ۸۸ تا ۲۱۳؛ (۱۵) F. Stolze: *Persepolis*، برلن ۱۸۸۲ء، ۲ جلد؛ (۱۶) وہی مصنف، در *Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdkunde in Berlin*، ۱۰ (۱۸۸۳ء): ۲۵۱ تا ۲۷۹؛ (۱۷) نولدیکہ Nöldeke: *Aufsätze zur pers. Geschichte* (لائپزگ ۱۸۸۷ء)، ص ۱۳۴ تا ۱۴۶؛ (۱۸) Geiger، در *Grundr. de iran. Philol.*، ۲ (۱۸۹۶ء ببعد): ۳۹۰ ببعد؛ (۱۹) Justi، در مجلّۂ مذکور، ۲: ۴۳۷ تا ۴۵۹؛ (۲۰) A. W. Jackson: *Persia Past and Present*، نیویارک ۱۹۰۶ء، ص ۲۹۳ تا ۳۳۰؛ (۲۱) E. Herzfeld، در *Klio*، ۸ (۱۹۰۷ء): ۱ تا ۶۸ (بمواضع کثیرہ)؛ (۲۲) E. Herzfeld و Fr. Sarre: *Iranische Felsreliefs*، برلن ۱۹۱۰ء (اصطخر کے لیے: خاص طور پر ص ۱۰۰ تا ۱۰۲)؛ (۲۳) پرسپولس اور نقش رستم کے قدیم ایرانی کتبات کے بہترین بیانات کے لیے Weissbach: *Die Keilinschriften der Achaemeniden* = *Vorderasiat. Bibl.*، ج ۳ (لائپزگ ۱۹۱۰ء؛ نیز دیکھیے حوالۂ مذکور، ص xiv تا xv، xvii تا xx — یادگاروں کا بیان مع حوالہ جات) اور (۲۴) Weissbach: *Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis* = *Abhandl. der sächs. Ges der Wiss.*، ج ۲۹، عدد ۱، ۱۹۱۱ء میں دیے ہیں؛ ساسانی یادگاروں اور کتبوں کے لیے خاص طور پر دیکھیے (۲۵) د ساسی de Sacy: کتاب مذکور، ص ۲۳ تا ۱۳۳؛ (۲۶) A. D. Mordtmann، در *ZDMG*، ۳۴: ۱ ببعد (بمواضع کثیرہ)؛ (۲۷) Nöldeke، در Stolze: حوالۂ مذکور، ۲: ۳ تا ۹؛ (۲۸) West، در *Grundr. der iran. Philol.*، ۲: ۷۶ تا ۷۸؛ (۲۹) Sarre، در Sarre و Herzfeld: کتاب مذکور، ص ۷۳ تا ۸۸، ۹۲ تا ۹۹؛ Flandin اور Coste نے اصطخر - پرسپولس اور اس کے بالکل قرب و جوار کے بہترین نقشے دیے ہیں، ج ۲، لوحہ ۵۷ اور ۳۶۔

(M. STRECK)

اَلْاِصْطَخْری: ابو اسحاق ابراہیم بن محمد الفارسی، ایک عربی جغرافیہ نگار، جس کے سوانح حیات کہیں نہیں ملتے، کیونکہ کتاب جغرافیا المسالک و الممالک میں، جو اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور د خویہ de Goeje کی *Bibliotheca Geogr. Arab.* کی پہلی جلد میں چھپ چکی ہے، اس کی سیرت کی بابت کچھ معلومات نہیں دی گئیں؛ لیکن د خویہ de Goeje نے ثابت کیا ہے کہ الاِصْطَخْری کی کتاب ابو زید البلخی کی ایک قدیم تر کتاب کا نیا روپ ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کہ اس کے بعد ابن حَوْقَل [رَكَ بان] نے الاصطخری کی کتاب کو اپنی کتاب کی بنیاد قرار دیا اور اپنے پہلے ارادے کو ترک کر دیا کہ الاِصْطَخْری کی کتاب میں چند ایک اصلاحات کر دی جائیں، اگرچہ خود الاصطخری نے، جس سے ابن حوقل ۳۴۰ھ / ۹۵۱ - ۹۵۲ء میں ملا تھا، اس سے صرف یہی کام کرنے کو کہا تھا۔ اس سے کم از کم یہ بات تو یقینی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ چوتھی/دسویں صدی کے نصف اول میں زندہ تھا۔ J. H. Moeller نے متن کا جو ایڈیشن ۱۸۳۹ء میں شائع کیا تھا اس میں کتاب کا محض ایک خلاصہ مندرج ہے۔ [الاصطخری کی المسالک والممالک

کا نیا ایڈیشن قاہرۃ سے چھپ گیا ہے (طبع محمّد جابر عبدالعال، قاہرۃ ۱۹۶۱ء].

مآخذ: (۱) د خویہ De Goeje : *Die Istakhri-Balkhi Frage*، در *ZDMG*، ۲۲ : ص ۴۲ ببعد؛ [(۲) البستانی: دائرۃ المعارف، ۳ : ۷۴۴؛ (۳) سرکیس: معجم المطبوعات، عمود ۴۵۳؛ (۴) الزّرکلی: الأعلام، ۱ : ۵۸؛ (۵) الاصطخری: المسالک و الممالک، طبع محمد جابر عبدالعال، قاہرۃ ۱۹۶۱ء، خصوصًا ص ۷ تا ۱۱].

* **اُصْطُرْلاب** : دیکھیے اَسْطُرْلاب.

* **اَصْفَر** : زرد، نیز سیاہ کے مقابلے میں محض ہلکے رنگ کا۔ عربی کے بعض ماہر لسانیات اور شارحین اصفر کے معنی سیاہ بھی لکھتے ہیں: اس بحث کے لیے دیکھیے: خزانۃ الأدب، ۲ : ۳۹۵ – الطبری کے بیان (طبع د خویہ de Goeje، ۱ : ۳۵۷، س ۱۱، ۳۵۳، س ۱۰) کے مطابق عرب یونانیوں کو بنو الأصفر کہتے تھے (مؤنث: بنات الأصفر، اسد الغابۃ، ۱ : ۲۷۳، س ۶ نیچے سے)، جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ وہ ''سرخ رنگ والے'' (ایسو [عیص، ابن اسحٰق]) کی اولاد ہیں۔ حدیث نبوی [صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم] میں بنو اصفر کے ساتھ عربوں کی معرکہ آرائی اور ان کے دارالسّلطنت قسطنطینیۃ کی فتح کی بشارت دی گئی ہے (احمد بن حنبل: مسند، ۲ : ۱۷۴)۔ ملوک بنی اصفر (الأغانی، طبع اوّل، ۶ : ۹۵، س ۱۸) سے عیسائی حکمران، بالخصوص روم کے عیسائی حکمران مراد ہیں (وہی کتاب، ص ۹۸، س ۷ نیچے سے؛ قب ابو تمام: دیوان، بیروت، ص ۱۸ اوپر سے، اس نظم میں جو عمّوریۃ کی جنگ کے بعد المعتصم کو مخاطب کر کے لکھی گئی)۔ آگے چل کر یہ لقب عموماً اہل یورپ کے لیے (بالخصوص ہسپانیہ میں) استعمال ہونے لگا۔ تاریخ الصُّفر (ہسپانوی دور) کی توضیح بھی اسی طرح بہترین طریق پر کی جا سکتی ہے۔ اس سلسلے میں دوسرے نظریات کے لیے دیکھیے *ZDMG*، ۲۳ : ۶۳۶، ۶۳۷۔ اکثر اہل انساب نے اصفر کی تشریح اسی طرح کی ہے کہ وہ ایسو [عیص، ابن اسحٰق] کے پوتے (Σωφάρ، در Septuagint، کتاب پیدائش، ۳۶ : ۱۰) اور روم کے جدّ امجد رومیل (رئیوایل، رعوائیل، در کتاب پیدائش، ۳۶ : ۱۱) کے باپ کا نام تھا۔ د ساسی De Sacy (*Not. et Extr.*، ۹ : ۴۳۷؛ *JA*، سلسلہ ۳، حصّہ ۱، ص ۹۴) کی تشریح، جسے Franz Erdmann نے قبول کیا ہے (*ZDMG*، ۲ : ۲۳۷ تا ۲۴۱)، یہ ہے کہ بنو اصفر کا لقب دراصل خاندان فلیویہ کے نام کا لفظی ترجمہ ہے، جو بعد میں پھیلا کر اقوام مغرب کے لیے استعمال ہونے لگا۔ نُصَیریہ [رکّ بان] میں اپنے سفر کا حال بیان کرتے ہوئے H. Lammens نے لکھا ہے کہ نُصَیری شہنشاہ روس کو ملک الاصفر کا لقب دیتے ہیں (*Au pays des Nosairis*، در *Rev. de l'Or. Chrétien*، پیرس ۱۹۰۰ء، جداگانہ طبع کا ص ۴۲).

مآخذ: (۱) گولٹ تسیہر I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*، ۱ : ۲۶۸ ببعد؛ (۲) کائتانی Caetani : *Annali dell' Islām*، ۲ : ۲۳۲؛ (۳) *ZDMG*، ۳ : ۳۶۳؛ (۴) *JA*، سلسلہ ۹، ۱۱ : ۲۳۰ و سلسلہ ۱۰، ۱۲ : ۱۹۰.

(گولٹ تسیہر GOLDZIHER)

* **اِصْفَہان** : ('Ασπαδάνα، بطلیموس، ۶ : ۴؛ فردوسی، سپاہان؛ عربی میں اِصْبَہان) ایران کا ایک مشہور شہر، ایک زمانے میں صفویوں کے عہد میں دارالحکومت اور آج کل صوبۂ عراق عجم کا صدر مقام۔ اس نام کے معنی ''افواج'' کے ہیں (حمزۃ الاصفہانی)، لیکن ایک عوامی اشتقاق کے مطابق اور مذاق میں اسے اَسْباہ سے منسوب کیا گیا ہے، جس کے معنی مقامی زبان میں کتّے کے ہیں (σπάκα : Median،

Hérod.، ۱ : ۱۰۰) ۔ پہلے اس میں ایک دوسرے سے متصل دو شہر شامل تھے، یعنی جَیّ، جو اُس مقام پر آباد تھا جہاں بعد میں شہرستان، یعنی اصل شہر اصفہان بسایا گیا اور یہودیہ ("the Ghetto")، یعنی یہودیوں کی ایک نوآبادی، جس کی بابت کہا گیا ہے کہ بُخت نصر نے وہاں قائم کی تھی (Schreiner : *Revue des Etudes Juives*، ۱۲ : ۲۵۹؛ ابن الفَقیہ، ص ۲۶۱، س ۲۰)، اور یا یزدجرد اوّل نے اپنی یہودی بیوی شوشن دُخت کی درخواست پر (بلوخے E. Blochet : *Liste des Villes*، فصل ۵۴، در *Recueil des Travaux*، ج ۱۷، ۱۸۹۵ء؛ J. Marquart : *Erānšahr*، ص ۲۹) ۔ قدیم اساطیر میں، جنھیں ابن رُستہ نے نقل کیا ہے، قلعے کی تعمیر کیکاؤس [رَکَ بآں] کی طرف منسوب کی گئی ہے اور لکھا ہے کہ اسے بعد میں اسفندیاذ [اسفندیار] کے بیٹے بہمن نے دوبارہ تعمیر کیا تھا ۔ مسلمانوں کے اصفہان کو فتح کرنے کی بابت دو روایتیں ملتی ہیں ۔ کوفی دبستان کے مؤرّخین کے بیان کے مطابق اصفہان مسلمانوں نے ۱۹ھ/۶۴۰ء میں فتح کیا ۔ خلیفہ عمرؓ کے حکم سے عبداللہ بن عِتبان نے جَیّ پر چڑھائی کی، جس کی حکومت اس وقت ایرانی سلطنت کے چار باذوسپان میں سے ایک کے ہاتھ میں تھی (پاذوسپانان = والیان، Nöldeke : *Gesch. d. Perser u. Araber*، ص ۱۰۱، عدد ۲؛ قب A. Christensen : *L'empire des Sassanides*، ص ۸۷) ۔ اس حاکم نے کئی جنگوں کے بعد اس شرط پر اطاعت قبول کر لی کہ شہر پر جزیے کی جگہ سالانہ خراج مقرّر کر دیا جائے ۔ الطبری (لائڈن، ۱ : ۲۶۳۷ ببعد) فتح اصفہان کی تاریخ ۱۹ھ بیان کرتا ہے، لیکن بصری دبستان کے مؤرّخ کہتے ہیں کہ ۲۳ھ/ ۶۴۴ء میں ابو موسی الاشعریؓ [رَکَ بآں] نے نہاوند کے بعد اصفہان کو فتح کیا یا یہ کہ ان کے نائب عبداللہ بن بُدَیل نے شہر پر خراج اور جزیے کی مقررہ شرائط عائد کر کے قبضہ کیا (البلاذری، ص ۳۱۲) ۔ ان مختلف بیانات کے لیے دیکھیے کائتانی Caetani : *Annali*، ج ۵، سال ۲۳ھ، فصل ۴ تا ۲۵ ۔ المعتز کے عہدِ خلافت میں، موسی بن بُغا کی طبرستان کے علویوں پر چڑھائی کے دوران میں (۲۳۷ھ / ۸۶۱ء) ایک بغاوت کے بعد اصفہان دوبارہ فتح کیا گیا ۔ اس موقع پر شہر کی آبادی کے ایک بڑے حصّے کو قتل اور اس کے سربرآوردہ لوگوں کو جلاوطن کر دیا گیا (البلاذری، ص ۳۱۴) ۔ اس کے بعد سے اصفہان ایک اہم شہر، ایک بڑے صوبے کا دارالحکومت اور مرکزِ صنعت و تجارت بن گیا ۔ ابن رُستہ نے، جو یہاں کا باشندہ تھا اور جس نے اپنی کتاب غالبًا ۲۹۰ھ/ ۹۰۳ء میں لکھی تھی، اس کے چار دروازوں اور ایک سو مناروں کا ذکر کیا ہے ۔ مہندس ابن کُندہ نے اس کے قطر کی پیمائش کی (اس شہر کا نقشہ گول شکل کا تھا) اور اسے چھے ہزار ذراع (cubits) یا نصف فرسنگ پایا ۔ رکن الدّولۃ بُوَیہی نے اس شہر کو مزید وسعت دی اور اس کی دیواروں کی مرمّت کی، جو پانچویں / گیارھویں صدی تک قائم تھیں ۔ وہاں ایک قلعہ نما عمارت تھی، جس کا وہی نام تھا جو ہمذان کے قلعے کا ہے، یعنی ساروق (سارویہ، الفہرست، ص ۲۳۰، س ۱۶، ۲۷؛ ص ۲۳۱، س ۱۴؛ حمزۃ، ص ۱۹۷؛ ابن الفقیہ، ص ۲۱۹، ۲۶۱، ۲۴۴) ۔ شہر کے قرب و جوار میں چاندی کی کانیں پائی جاتی تھیں، جن سے فائدہ اٹھانا اسلامی فتح کے زمانے سے ترک کر دیا گیا تھا ۔ تانبے، سرمے اور جست وغیرہ کی کانیں بھی موجود تھیں ۔ آب‌پاشی کے لیے زندہ‌رود کے پانی کی تقسیم اور اس کا نام زرین‌رود، یعنی سونے کا دریا (قب Flandin : *Voyage*، ۲ : ۳۳۹)، جو ابن رستہ نے استعمال کیا ہے، اردشیر بن بابک کی طرف منسوب ہے ۔ پوست، روئی اور تمباکو کی کاشت آج

بھی اس سرزمین کی خوش حالی کا ذریعہ ہے۔

اصفہان ۳۰۰ھ/ ۹۱۲ء کے بعد سے سامانیوں کے قبضے میں رہا، پھر ان کے قبضے سے نکل کر ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء میں مرداویج بن زیار کے تصرف میں آ گیا اور بعد ازآں جب محمود غزنوی نے ۴۲۰ھ/ ۱۰۲۹ء میں اپنی وفات سے تھوڑے عرصے پہلے اسے بویہیوں سے لے لیا۔ اصفہان ملک شاہ سلجوقی کی دل پسند جائے سکونت تھی۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی میلادی کی ابتدا میں اسمعیلیوں نے بہت سے لوگوں کو اپنا ہم مشرب بنا لیا۔ مغلوں کے حملے کے دوران میں شاہ خوارزم سلطان جلال الدین منکوبرنی کے زیر کمان اس شہر کی دیواروں کے نیچے ایک جنگ لڑی گئی اور اگرچہ یہ فیصلہ کن نہ تھی؛ لیکن اس کی بدولت شہر بچ گیا (۶۲۵ھ/ ۱۲۲۸ء)؛ تاہم [بعد میں] یہ شہر سلطنت مغلیہ کا ایک حصہ بن گیا۔ محمد بن مظفر نے اسے ۷۵۴ھ/ ۱۳۵۳ء میں ابو اسحٰق اینجو سے لے لیا۔ جب تیمور نے اس پر قبضہ کیا تو وہاں کے باشندوں نے بغاوت کی اور ان کا قتل عام کیا گیا (ستر ہزار سروں کے مخروطی منار [بنائے گئے] ۷۸۹ھ/ ۱۳۸۷ء)۔ عثمانی سلطان سلیمان نے شہزادہ القاص میرزا کی بغاوت (۹۵۵ھ/ ۱۵۴۸ء) کے دوران میں اس پر قبضہ کر لیا۔ گلون آباد کی جنگ (۱۱۳۴ھ/ ۱۷۲۲ء) کے بعد محمود افغان نے اصفہان کا محاصرہ کیا۔ شہر کو سخت قحط کا سامنا کرنا پڑا اور اس نے ناچار اطاعت قبول کر لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہ حسین کو تخت چھوڑنا پڑا۔ قزوین کی کامیاب بغاوت (۱۱۳۹ھ/ ۱۷۲۷ء) کے بعد یہاں کے باشندوں کا دو ہفتے تک قتل عام کیا گیا۔ طہماسپ قلی خان (نادر شاہ) نے ۱۱۴۲ھ/ ۱۷۲۹ء میں اس بلا سے اس کا پیچھا چھڑایا۔

شاہ عباس اول [رک بآں] نے اصفہان کو اپنا دار السلطنت منتخب کیا اور اسے ایک وسیع اور خوب صورت شہر بنا دیا۔ اس کی آبادی بھی بہت بڑھ گئی۔ سترھویں صدی میں کم از کم چھ لاکھ تھی اور اسی سے فارسی میں یہ کہاوت بن گئی کہ ''اصفہان نصف جہان''، یعنی اصفہان آدھی دنیا ہے۔ یہ شہر زندہ رود (جسے اب زایندہ رود کہا جاتا ہے) کے کنارے واقع ہے اور دریا کو عبور کرنے کے لیے یہاں بہت خوب صورت پل ہیں، جن میں سے ایک شہر کے وسط میں ہے۔ اسے پل جلفہ یا پل اللہ وردی خان کہا جاتا ہے، کیونکہ اس پر سے جلفہ [رک بآں] نامی نواحی بستی کو راستہ جاتا ہے اور اسے عباس اول کے ایک فوجی افسر (اللہ وردی) نے تعمیر کیا تھا۔ آج کل یہ پل ''سی و سہ چشمہ'' (تینتیس قوسوں والا پل) کہلاتا ہے۔ باقی دو پل شہر کے دونوں سروں پر ہیں۔ نیچے کی طرف کے پل کو پل بابا رکن کہتے ہیں، جس پر سے اس قبرستان کی طرف راستہ جاتا ہے جہاں اس نام کے درویش کا مقبرہ ہے۔ آج کل یہ پل حسن آباد کے نام سے مشہور ہے۔ دریا کے اوپر کی جانب پل ماروَن (شاردان Chardin کے ہاں Marenon، یعنی ماروَنو، ایک خواجہ کا نام) ہے، جسے پل شہرستان بھی کہتے ہیں۔ ایک چوتھا پل اور بھی تھا جسے پل چوبی (لکڑی کا پل) کہتے تھے۔ یہ پل سعادت آباد کے محل کے دونوں حصوں کو ملاتا تھا۔

شہر کے گرد مٹی کی ایک دیوار تھی، جو بے غوری کی حالت میں رہتی تھی اور جگہ جگہ پر لوگوں کے گھروں اور باغیچوں سے گھر گئی تھی۔ اس دیوار میں آٹھ دروازے تھے — پہلے بارہ — لیکن ان میں سے چار کو بند کر دیا گیا تھا (ان کے ناموں کے لیے دیکھیے Dupré: *Voyage en Perse*، ۱۸۱۹ء، ۲: ۱۵۸)۔ اصفہان دو حصوں میں منقسم تھا: جوبارہ اور دردشت، اور ان میں دو معاند

قرنے، نعمت اللّٰہی اور حیدری، آباد ہوے ۔ میدان شاہ (= شاہی چوک) لمبی مستطیل شکل کا ہے، جس کے گرد ایک نہر ہے جو اینٹوں کی بنی ہوئی ہے اور اُن پر ایک قسم کے چونے کی، جسے آہک سیاہ (= سیاہ چونہ) کہتے ہیں، لپائی کی ہوئی ہے ۔ اس نہر کے پیچھے کنارے کے ساتھ ساتھ مکانات ہیں، جو چوک کو اس بازار سے جدا کرتے ہیں جو باہر کی طرف سے اسے گھیرے ہوے ہے اور بعض بڑی بڑی عمارتوں سے بھی، مثلاً شاہی محل کا پھاٹک، صدر کی مسجد، گھنٹہ گھر کا برج؛ جنوب میں شاہی مسجد اور شمال میں شاہی منڈی ۔ چوک کے وسط میں ایک لمبا کھمبا گاڑ دیا گیا تھا، جسے چاند ماری کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور دو سنگ مرمر کے ستون تھے، جو چوگان کے کھیل میں گولوں (goals) کا کام دیتے تھے ۔ مسجد شاہ، جو اب بھی موجود ہے اور چاروں طرف سے کاشی کی اینٹوں سے ڈھکی ہوئی ہے، شاہ عبّاس اوّل نے سولھویں صدی کے آخر میں تعمیر کرائی تھی ۔ یہ دنیا کی خوبصورت ترین عمارتوں میں سے ہے ۔ شاہ صفی اوّل نے اس کے دروازوں پر چاندی کے پترے جڑوائے ۔ مسجد صدر، جسے مسجد فتح اللّٰہ بھی کہتے ہیں، اس سے بہت چھوٹی ہے ۔ گھنٹہ گھر کا برج شاہ عبّاس ثانی کی تفریح کے لیے بنایا گیا تھا ۔ اس گھنٹے میں دن کی ہر ایک ساعت پر سریلی گھنٹیاں (chimes) بجتی تھیں ۔ گھنٹے میں ایسے کل پرزے لگائے تھے کہ بڑی بڑی پتلیاں، جو رنگین ہنسلیوں سے بندھی ہوئی تھیں، دیوار کے ساتھ ساتھ خود بخود حرکت میں آتی تھیں اور اسی طرح رنگین لکڑی کے بنے ہوے پرندے اور دوسرے جانور بھی ۔ شاہی منڈی (قیصریہ) میں داخلہ، چوک کی دیگر عمارتوں کی طرح، چینی کی اینٹوں سے ڈھکے ہوے دروازے سے ہوتا تھا؛ مرکزی حصّے کے اوپر ایک گنبد بنا ہوا تھا ۔ اس منڈی میں بہترین چیزیں فروخت ہوتی تھیں ۔ اس چوک میں شاہی محل میں جانے کا ایک راستہ بھی تھا، جو ایک بڑے دروازے (آلاقپی = بہت سے رنگوں والا دروازہ) سے ہو کر گزرتا تھا ۔ یہ رات دن کھلا رہتا اور ایک پناہ لینے کی جگہ (بسْت) کے طور کام آتا تھا ۔ باغ کے وسط میں ایک خوش نما قصر تھا، جسے چہل ستون کہتے تھے، اگرچہ اس میں کل اٹھارہ ستون تھے [قب مادّۂ اصطخر] ۔ اس میں ایک بڑا کمرہ اور دو چھوٹے کمرے ہیں اور ان کے اندر شاہی تخت تھا ۔ اس کی دیواروں پر منقّش تصاویر بنی ہوئی تھیں [ان میں سے گزشتہ بادشاہوں کی زندگی سے متعلّق چھے مناظر اب بھی موجود ہیں ۔ ان میں دو شاہ اسماعیل، ایک شاہ طہماسپ اوّل، ایک شاہ عبّاس اوّل، ایک شاہ اسماعیل ثانی اور ایک نادر شاہ سے متعلّق ہے ۔ دو پرانی تصویروں کے درمیان ایک شبیہ ناصرالدین شاہ قاچار کی بھی بعد میں بنا دی گئی ہے]۔

اس دارالسّلطنت کی زینت جن خوبصورت ترین آثار سے تھی وہ یہ تھے: الخراسانی کی کاروان سرائے؛ مقصود عصّار (= تیلی) کی کاروان سرائے؛ صدر موقوفات (= منتظم اوقاف) دینی کا محل، جسے رستم خان نے تعمیر کیا تھا؛ کاروان سرائے حلالی، جو عبّاس ثانی کے حکم سے تعمیر ہوئی تھی؛ منار خواجہ عالم، جسے عام طور پر گلبر (= پھولوں سے لدا ہوا) کہتے ہیں؛ کلّہ منار، جو اوپر سے نیچے تک ان وحشی جانوروں کے سینگوں اور سروں سے ڈھکا ہوا تھا جو بڑے بڑے شکاروں کی یادگار تھے؛ اور قلعہ، جسے طبرک کہا جاتا ہے (Chardin: قلعۂ تبرک = برکت والا قلعہ) ۔ باغ ہزار جریب میں بارہ [چبوترے تھے اور پندرہ راستے تھے، جن پر دو رویہ درخت لگے ہوے تھے ۔ ان میں سے بعض کو ایک نہر سے

ذریعے پانی دیا جاتا تھا۔ بہت سے کوشک اور فوارے اس باغ کی آرائش کو مکمل کرتے تھے۔

ان مصیبتوں کی وجہ سے جو افغانی فتح کے زمانے میں ایران پر پڑیں اور قاجاریوں کے عہد میں دارالحکومت کو تہران میں منتقل کر دیے جانے کے باعث اصفہان تباہ ہو گیا۔ خیابان چہار باغ اور مدرسۂ مادرِ شاہ اب تک موجود ہیں، لیکن چنار کے بہت سے خوبصورت درخت، جو اس کے لیے باعثِ زینت تھے، کاٹ کر تہران لے جائے گئے اور ان کی لکڑی ظل السلطان کے محل کی تعمیر میں لگا دی گئی۔ تینوں پل اب تک اچھی حالت میں محفوظ ہیں۔ مدرسۂ سلطان حسین (جو افغانوں کے حملے سے تھوڑے دن پہلے کا ہے)، قصرِ ہشت بہشت (جو ظل السلطان کے وزیر صارم الدولة کا تھا) اور کلادون کے دو مینار، جو جلفا کے نواح میں ہیں، دونوں منارِ جنبان (متزلزل ہوتے منار) [اس عجیب چیز کی تشریح کے لیے دیکھیے Mme Dieulafoy: *La Perse*، ص ۲۷۸] اب بھی دکھائی دیتے ہیں۔ میدانِ شاہ کا پُر رونق منظر اب بھی باقی ہے اور اس کے سامنے نقارخانے کے شاہی موسیقار اب بھی اپنے ساز (دفیں اور نفیریاں) بجاتے ہیں۔

مشہور شاعر خاقانی (چھٹی/بارھویں صدی) نے اکسٹھ اشعار کا ایک طویل قصیدہ اصفہان کی تعریف میں لکھا ہے [جس کا مطلع ہے:

[illegible] نکہتِ حوراست یا صفای صفاهان
[illegible] جبہتِ جوزاست یا لقای صفاهان]

(کلیات [لکھنؤ ۱۲۹۳ھ]، ۱: ۵۱۰)۔

[illegible] آرمنی نوآبادی جُلفا الجدیدة کے لیے دیکھیے مقالۂ جلفا؛ (۲)۔

ضمیمہ: [۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کی جنگِ عظیم اور اس کے بعد کی عالمگیر جنگ میں اصفہان انگریزوں، روسیوں اور ترکوں کی باہمی آویزشوں کا مرکز بنا رہا اور ان آویزشوں میں جنوبی ایران کے بعض قبائل، مثلاً بختیاری اور قشقائی بھی نمایاں حصہ لیتے رہے۔ ۱۹۱۷ء میں روس کی شکست کے بعد اصفہان کا علاقہ مکمل طور پر انگریزوں کے تصرف میں آ گیا۔ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران میں اصفہان اور ایران کے بعض اور جنوبی علاقے انگریزوں کے قبضے میں آ گئے اور جنگ کے خاتمے تک ان کے پاس رہے۔ شہر کی اقتصادی اہمیت اب بھی باقی ہے اور ۱۹۳۷ء تک وہاں سوتی کپڑوں کا ایک بڑا کارخانہ موجود تھا۔ کسی زمانے میں اصفہان کی تلواریں مشہور تھیں؛ ۱۹۵۶ء کی مردم شماری کی رو سے اصفہان کی آبادی ڈھائی لاکھ سے کچھ زیادہ تھی]۔

مآخذ: (۱) *Bibiloth. Geogr. Arab.*، ۱: ۱۹۵، ۱۹۸ تا ۱۹۹، ۲۵۷، ۲۸۲ و ۲: ۲۵۵، ۲۶۱، ۳۱۲، ۳۳۱ و ۳: ۳۱۸، ۳۸۳، ۳۸۶ تا ۳۸۹ و ۵: ۲۶۱ تا ۲۶۳، ۲۶۶ و ۷: ۱۵۱ تا ۱۶۳ (ابن رستہ)؛ ۲۷۳ تا ۲۷۵ (الیعقوبی)، اور اشاریہ؛ (۲) القزوینی، طبع وسٹنفلٹ، ۲: ۲۹۶ ببعد؛ (۳) یاقوت: معجم (طبع وسٹنفلٹ)، ۱: ۲۹۲ ببعد؛ (۴) محمد امین الخانجی: منجم العمران (یاقوت کی معجم کا تتمہ، مطبوعۂ قاهرة)، ۱: ۸۷ تا ۲۰۰؛ (۵) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۴۰ ببعد؛ (۶) J. Marquart: *Erānšahr*، ص ۲۷، ۳۰؛ (۷) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۸) براؤن Browne: *Account of a rare MS. History of Isfahan*، در *Journ. Roy. As. Soc.*، ۱۹۰۱ء؛ (۹) حسن خان: مرآة البلدان، ۱: ۵۴ ببعد؛ (۱۰) ناصر خسرو: *Voyage*، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۱۱) Kæmpfer: *Amœnitates Exoticae* (Lemgoviae ۱۷۱۲ء)، ص ۱۶۳ ببعد؛ (۱۲) Pryce: *East India and Persia* (طبع جمعیت هاکلوٹ)، لندن ۱۹۰۹ء تا ۱۹۱۵ء، ج ۲، ببعد، اشاریہ؛ (۱۳) *Journal der reis van den gezant der Oost-Indische Compagnie Joan Cunaeus naar Perzië in 1651-1652*،

از C. Speelman، طبع A. Hotz، ایمسٹرڈم ۱۹۰۸ء، ج ۵،
بعدد اشاریہ؛ (۱۳) Le P. Raphael du Mans : Estat
de la Perse en 1660 (پیرس ۱۸۹۰ء)، ج ۵، بعدد اشاریہ؛
(۱۴) Olearius : *Voyages faits en Moscovie, Tartarie*
et Perse، مترجمۂ Wicquefort (ایمسٹرڈم ۱۷۲۷ء)، ص
۷۵۱ تا ۷۸۲(مع اصفہان کے ۱۶۳۷ء کے ایک منظر کے)؛
(۱۶) Poullet : *Nouvelles relations du Levant* (پیرس
۱۶۶۸ء)، ۲ : ۲۲۵ ببعد؛ (۱۷) Ch. Texier : *Descrip-*
tion de l'Arménie, la Perse (پیرس ۱۸۴۲ء)، ۲ : ۱۱۲
تا ۱۲۷؛ (۱۸) Flandin و Coste : *Voyage*، ۱ : ۲۳۵
تا ۳۰۸ و ۲ : ۱ تا ۳۶۵؛ (۱۹) *Perse moderne*، لوحہ
۳۰ ببعد؛ (۲۰) Fr. Sarre : *Denkmaler persischer*
Baukunst، عدد ۳ و ۷، متن ص ۳۷ ببعد؛ (۲۱)
Ker Porter : *Travels* (لنڈن ۱۸۲۱ء)، ۱ : ۳۰۵ ببعد؛
(۲۲) Chardin : *Voyages* (مطبوعہ ۱۷۳۰ء)، ج ۸ و
اضافات از Langles، مطبوعہ ۱۸۱۱ء، ۸ : ۱۳۲ ببعد؛
(۲۳) Pascal Coste : *Monuments modernes de la*
Perse، ص ۵ تا ۳۶؛ (۲۴) رٹر C. Ritter : *Erdkunde*،
۹ : ۱۳ تا ۵۶؛ (۲۵) H. Brugsch : *Reise der k. preus-*
sischen Gesandschaft nach Persien (لائپزگ ۱۸۶۲ء)،
۲ : ۳۸ تا ۷۳ ببعد؛ (۲۶) Pierre Loti : *Vers*
Ispahan، ص ۱۸۸ ببعد؛ (۲۷) Lycklama à Nijeholt :
Voyage en Russie, au Caucase et en Perse, etc.، ۲ :
۲۹۱ تا ۳۳۳؛ (۲۸) C.J. Wills : *Land of the Lion and*
Sun (۱۸۸۳ء)، ص ۱۳۵ ببعد؛ (۲۹) Mme J. Die-
ulafoy : *La Paerse* (پیرس ۱۸۸۷ء)، ص ۲۱۵ تا
۳۱۱؛ (۳۰) Morier : *Journey*، (لنڈن ۱۸۱۲ء)،
ص ۱۵۹ ببعد؛ (۳۱) *Second Journey*، (لنڈن
۱۸۱۸ء)، ص ۱۲۹ ببعد؛ (۳۲) Edw. G. Browne :
A-year amongst the Persians، ص ۱۹۷ ببعد؛ (۳۳)
Mrs. Bishop : *Journeys in Persia and Kurdistan*
(لنڈن ۱۸۹۱ء)، ۱ : ۲۳۳ ببعد؛ (۳۴) Arthur Arnold :
Through Persia by Carava (لنڈن ۱۸۷۷ء)، ص ۳۰۹
ببعد؛ (۳۵) A. V. Williams Jackson : *Persia Past*
and Present (نیویارک ۱۹۰۶ء)، باب ۱۸، ص ۲۶۲ ببعد؛
(۳۶) سائیکس Sykes : *History of Persia* (لنڈن ۱۹۱۵ء)،
۲ : ۲۸۳ ببعد، ۳۱۶ ببعد؛ (۳۷) *Jewish Encyclopaedia*،
۶ : ۶۵۹ ببعد؛ (۳۸) Ch. E. Stewart : *Through Persia*
in Disguise (لنڈن ۔ نیویارک ۱۹۱۱ء)، ص ۲۳۷ ببعد؛
(۳۹) کرزن Curzon : *Persia* (لنڈن ۱۸۹۲ء)، ۲ : ۲۰
ببعد؛ (۴۰) سامی بک : قاموس الاعلام، ۲ : ۹۹۱ تا
۹۹۲؛ (۴۱) آآ، ترکی، بزیر مادّہ].

(CL. HUART ہوار)

الْاِصْفَہانی : ابوبکر محمّد بن داؤد بن علی ۔ وہ فقیہ ۲۵۵ھ / ۸۶۸ء میں پیدا ہوا اور سولہ برس کی عمر میں دبستانِ فقہ ظاہری کے رئیس کے طور پر اپنے باپ کا جانشین بنا (قبّ داؤد بن خَلَف) ۔ وہ بغداد میں ۲۹۷ھ / ۹۰۹ء میں فوت ہوا ۔ ابن سُرَیج، النّاشیٔ الأکبر، الحلّاج اور الطّبری سے اس کے فقیہانہ مناظروں کا ذکر آیا ہے، لیکن جس چیز نے اسے زندۂ جاوید بنایا وہ اس کی جوانی کی تصنیف کتاب الزُّہراء (مخطوطۂ قاہرۃ، فہرست، ۳ : ۲۰۹) ہے، جس میں پچاس بابوں میں پانچ ہزار چیدہ اشعار درج ہیں، جو اس نے شعراء کے کلام سے ''عشق کے مختلف احوال، اس کے قوانین اور اختلافات'' سے متعلق منتخب کیے ہیں اور ان کے ساتھ نہایت رنگین نثر میں اپنی طرف سے حواشی بھی لکھے ہیں ۔ اس میں اس نے حُبِّ العُذْری کے افلاطونی نظریے کی ایسی خوش اسلوبی سے تشریح کی ہے کہ اس سے بہتر کسی اور نے نہیں کی ۔ محمّد بن جامع الصَّیدلانی کے ساتھ، جس کے نام پر یہ کتاب لکھی گئی، اس کی دوستی، جو مرتے دم تک قائم رہی، زبان زد خلائق ہو چکی ہے (قبّ ابن فضل اللہ العُمَری : مسالک الأبصار، جزء فقہاء، باب ۵، بذیلِ مادّہ؛ براکلمان، ۱ : ۲۳۹).

(L. MASSIGNON ماسینوں)

الأصفہانی، ابوالفرج: دیکھیے ابوالفرج.

الأصل: دیکھیے اصول.

الأصلح: مناسب یا موزوں ترین، ایک لفظ جسے متکلّمین نے ایک اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے۔

"القائلون بالاصلح" معتزلہ کے ایک فرقے سے تعلق رکھتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ نے وہی کیا جو نوعِ انسان کے لیے سب سے بہتر تھا۔ اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا کہ اس فرقے میں کون لوگ شامل تھے۔ ابوالہُذَیل کا مسلک یہ تھا کہ اللہ نے وہی نظام قائم کیا جو انسان کے لیے سب سے بہتر تھا۔ النَّظّام نے اس میں ایک دقیق نکتے کا اضافہ کیا۔ اس نے کہا کہ کائنات کا نظام قائم کرنے کے لیے لامحدود طریقے تھے، جو خوبی میں ایک دوسرے کے برابر تھے اور اللہ چاہتا تو ان میں سے کسی [اور] کو بجائے موجودہ طریقے کے اختیار کر سکتا تھا؛ اس اضافے سے وہ اس شبہہ کو دور کرنا چاہتا تھا جو پہلے نظریے میں مضمر تھا، یعنی یہ کہ اللہ کی قوّت محدود ہے۔ چونکہ دوسرے لوگوں کے لیے اس بات کو مان لینا مشکل تھا کہ نظامِ عالم جس صورت میں موجود ہے وہی ساری ممکن صورتوں میں بہترین صورت ہے اس لیے وہ صرف اس بات کے قائل ہو سکے کہ انسان کی دینی ہدایت کے لیے اللہ نے جو طریقہ اختیار کیا وہ البتہ بہترین طریقہ تھا، یعنی اس نے انہیں صحیح راستہ سجھانے کے لیے رسولوں کو مبعوث کیا۔ خود معتزلہ کے درمیان اصلح کے مسئلے میں بہت زیادہ اختلافِ رائے تھا۔ آگے چل کر اہلِ سنّت نے اس نظریے کی سخافت ثابت کرنے کے لیے تین بھائیوں کی کہانی پیش کی، جو یوں تھی کہ ایک بھائی بچپن میں مر گیا اور جنّت میں گیا؛ ایک زندہ رہا اور نیک مرد بن کر اس نے جنّت میں ایک بلندتر مقام حاصل کیا؛ ایک بدکار ہو گیا اور دوزخ میں داخل ہوا۔ اب پہلے بھائی کو جنّت میں اعلیٰ ترین مقام حاصل کرنے کا جو موقع نہیں ملا اگر اسے اس بنا پر جائز قرار دینے کی کوشش کی جائے کہ اللہ جانتا تھا کہ وہ زندہ رہتا تو برا آدمی ہوتا اور دوزخ میں جاتا، تو الاصلح کے جاننے والوں کو اس بات کا جواب دینا ناممکن ہوتا کہ پھر اللہ نے تیسرے کو بھی بچپن میں ہی کیوں نہ مار ڈالا [تاکہ وہ بھی دوزخ سے بچ جاتا] (قب البغدادی: اصول الدین، استانبول ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۸ء، ص ۱۵۰ ببعد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ بصرے کے متأخرین معتزلہ نے بھی معتزلۂ بغداد پر اسی قسم کی تنقید کی ہے۔ تاہم الاصلح کے نظریے میں سے اس حصّے کو حذف کرنے کے بعد کہ اللہ کے لیے کوئی ایک طریقہ اختیار کرنا واجب تھا اہلِ سنّت نے اسے "حکمة اللہ" کا مرادف قرار دے کر قائم رکھا اور دینی ادب میں داخل کر دیا ہے، مثلاً ابن النفیس [رک بآن] کے الرسالة الحمیدیة میں (قب شاخت J. Schacht در *Homenaje a Millás-Vallicrosa*، بارسلونا ۱۹۵۶ء، ۲: ۳۲۵ ببعد)۔

مآخذ: (۱) الأشعری: مقالات، استانبول ۱۹۲۹ء، ۱: ۲۴۶ تا ۲۵۰ و ۲: ۵۷۳ تا ۵۷۸؛ (۲) الخیّاط: الانتصار، القاهرة ۱۳۴۴ھ / ۱۹۲۵ء، ص ۸ ببعد، ۲۳ ببعد، ۳۹ ببعد؛ (۳) البغدادی: الفَرق، ص ۱۱۶، ۱۶۴؛ (۴) الجُوَینی: الارشاد، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۱۶۵ ببعد (= ترجمہ: ۲۵۰ ببعد)؛ (۵) گولٹ تسیہر Goldziher: *Vorlesungen*، طبع دوم، ص ۹۹؛ (۶) وِنسنک A. J. Wensinck: *Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۷۹ تا ۸۲؛ اس اصطلاح کی ابتداء اور پس منظر کے لیے دیکھیے (۷) شاخت J. Schacht در *Studia Islamica*، ۱: ۲۹۔

(منٹگمری واٹ W. Montgomery Watt)

الأصَمّ: (بہرہ) ایک عرف، جس کا اطلاق متعدّد اشخاص پر ہوتا ہے، بالخصوص ان دو پر:

(۱) شعبان بن الأبرد الکلبی، معروف بہ الأصمّ، ایک اموی سپہ سالار، جو اپنی فصاحت لسانی کے لیے مشہور تھا۔ اس نے خوارج کے خلاف متعدد مہموں کی قیادت کی، جن میں سے الاہواز میں ۷۷ھ / ۶۹۶ء [کذا؟ ۶۹۷ء] یا ۷۹ھ / [۶۹۸ء] کی مہم۔ اسی مہم میں ازرقی خارجی، قطری بن الفُجاءۃ [المازنی] [رک بآن] نے شکست فاش کھائی اور مارا گیا۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ، طبع د خویہ، ۲: ۱۰۱۸ (مطبوعۂ قاہرہ، ۵: ۱۲۶)؛ (۲) جاحظ: البیان، طبع ہارون، ۱: ۱۶۱، ۳۰۲ و ۳: ۲۶۷۔

(۲) ابوالعبّاس محمّد بن یعقوب النّیسابوری، المعروف بہ الأصمّ، مذہب شافعی کا نامور فقیہ اور محدّث، تاریخ پیدائش ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء، تاریخ وفات ۳۴۶ھ / ۹۵۷ء۔ یہ ربیع المُرادی (م ۲۷۰ھ / ۸۸۳ء) اور المُزَنی [رک بآن] (م ۲۶۴ھ / ۸۷۷-۸۷۸ء) کا شاگرد تھا۔ اس کی سند سے مؤخرالذّکر کی تصنیف المختصر لوگوں میں زیادہ مشہور ہو گئی، کیونکہ اس نے اس کتاب کا ایک تصحیح کردہ نسخہ شائع کیا، جو بہت مقبول ہوا؛ دیکھیے الفہرست، ص ۲۱۲۔ اس کے ایک شاگرد سہل بن محمّد الصُّعْلُوکی الشافعی (م ۳۸۷ھ / ۹۹۷ء) نے بھی، جو نیشاپور میں رہتا تھا، بہت شہرت حاصل کی۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۲۱۱، ۲۱۲؛ (۲) ابن خلّکان: وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۴۱۲؛ طبع عبدالحمید، قاہرہ بلا تاریخ [۱۹۴۸ء]، ۳: ۳۵۱؛ (۳) الذّہبی: طبقات الحفّاظ (Liber Classium, etc.)، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۳۳ء، بعدد ۳: ۳۹، شمارہ ۱۶؛ السُّبکی: طبقات الشافعیّۃ الکبرٰی کی جو طباعت ہمارے پاس ہے اس میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔

[(۳) حاتم الاصمّ، ابو عبدالرحمٰن بن عاوان، مشہور عالم اور بزرگ، جو بلخ میں پیدا ہوئے اور شقیق البلخی کے ساتھیوں میں سے تھے۔ ان سے بہت سے حکیمانہ اقوال اور زاہدانہ پند و نصائح منقول ہیں۔ انہوں نے ۲۳۷ھ / ۸۵۱ء میں واشجرد (ماوراء النّہر) میں وفات پائی۔

مآخذ: سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ۔]

(R. BLACHÈRE)

الأَصْمَعی: ابو سعید عبدالملک بن قُرَیب، ماہر لسانِ عربی، م ۲۱۳ھ / ۸۲۸ء (اس کی وفات کی اور تاریخیں بھی یاقوت: الارشاد میں اور متأخر مصنفین نے بھی دی ہیں)۔ اس کی تاریخ پیدائش، جو ابن یونس ۱۲۲ھ / ۷۴۰ء بتائی جاتی ہے، اسے درست معلوم نہیں ہوتی (دیکھیے الارشاد، ۵: ۸۶)۔ نسبت اصمعی اس کے آباؤ اجداد میں سے ایک سے ماخوذ ہے، جس کا نام اصمع تھا اور الباہلی ایک بدنام قبیلہ الباہلہ سے دی گئی ہے اور یہ ایسا رشتہ ہے جس کی طرف اس کے ایک معاصر شاعر نے ایک قصیدۂ ہجویہ میں اشارہ کیا ہے (دیکھیے ابن المعتز: طبقات الشعراء، ص ۳۱ و السیرافی، ص ۸۵ و بعد)۔ ایک حکایت میں اس نے اپنے آپ کو بنو اَعْصُر بن سعد بن قیس عَیلان کی اولاد میں سے ظاہر کیا ہے (دیکھیے القالی: الامالی، ۱: ۱۰۷)۔

یہ فاضل اور اس کے ہمعصر ابو عبیدہ [رک بآن] اور ابو زید الأنصاری [رک بآن] باہم مل کر تین آدمیوں کا ایک گروہ بناتے ہیں اور ماہران زبان عربی، علم اللغہ اور علم الشعر کے سلسلے میں ان کے مرہون منت ہیں۔ یہ تینوں بصرے کے سربرآوردہ ماہر لغۃ ابو عمرو بن ابی العلاء [رک بآن] کے شاگرد ہیں۔ ان کے کثیر التعداد شاگردوں میں سے صرف الجاحظ نے اپنی تصانیف میں ان کی قابلیت علمی کی یادگار قائم کر دی ہے۔ حیرت انگیز حافظہ اور غیر معمولی تنقیدی طبیعت الاصمعی کی امتیازی شان تھے۔ اپنے اساتذہ سے اس نے ان حدود کا جو علم اللغۃ کے لیے مقرر کر دی گئی ہیں مکمل شعور حاصل کر لیا تھا (دیکھیے ابو العلاء کا ایک ملفوظ، جو السیوطی نے

المزہر، ۱ : ۳۰۳ پر نقل کیا گیا ہے)۔ قواعد لسان اور علم اللغة کی درسی موشگافیوں سے معلومات حاصل کرنے کا طریقہ، جو معلوم ہوتا ہے بصرے میں ابو عمرو کی ہمت‌افزائی سے پھولا پھلا، اس کے لیے نا کافی تھا۔ اس نے بہت کچھ بصرے کے بدوی ساربانوں کی فہرستیں الفہرست، ص ۵۵ ببعد میں دی ہوئی ہیں (قب المزہر، ۲ : ۲۰۴ ببعد)۔ بصرے کے علاوہ اس کی علمی دلچسپی سے واقف تھے اور ایسے ایسے شعر سنا سکتے تھے جو عام "لغة" میں کمال رکھتا ہو (دیکھیے المزہر، ۲ : ۲۰۷)۔ حکایات میں یہ بھی موجود ہے کہ وہ سوار ہو کر دیہات میں بدویوں سے ملنے جایا کرتا تھا تاکہ ان کے منہ سے اشعار کے قطعات سن کر جمع کرے۔ ابھی وہ نوجوان ہی تھا کہ طالبانِ علم اس کی تلاش میں رہنے لگے اور اس وقت اس کی "مجالس" دور دور تک مشہور ہو چکی تھیں۔ علم اللسان کے مختلف شعبوں میں، جو اس وقت تک ترقی پا چکے تھے، اس کا ذہن علم اللغة سے خاص مطابقت رکھتا تھا اور ابو زید قواعد لسان میں اس سے بڑھ کر سمجھا جاتا تھا۔ الخلیل وزنِ شعر کے بارے میں اس سے مایوس تھا (دیکھیے ابن جنّی : الخصائص، ص ۳۶۷)۔ جن حالات کے تحت الأصمعی بغداد آیا اور ہارون الرّشید کے دربار میں رسائی پائی ان کی بابت چند روایات پائی جاتی ہیں۔ ایک حکایت میں، جو المرزبانی نے بیان کی اور الیافعی، ۲ : ۶۶، نے اسے نقل کیا، بیان کیا گیا ہے کہ وہ بصرے میں خلیفہ سے پہلے ہی مل چکا تھا۔ محمّد الأمین نے اپنی ولی عہدی کے زمانے میں اسے بلا بھیجا اور وزیر الفضل بن الرّبیع نے اسے خلیفہ سے ملا دیا (دیکھیے تاریخ بغداد، ۱۰ : ۴۱۱)۔ الجہشیاری : الوزراء، ص ۱۸۹، کے مطابق جعفر بن یحیی البرمکی نے اسے ہارون الرشید سے ملایا۔ برمکیوں نے اسے بہت نوازا (دیکھیے ابن المعتز : طبقات، طبع لندن، ص ۹۰)، تاہم جب انھیں زوال ہوا تو الأصمعی ان کی ہجو کرنے سے نہ چوکا (دیکھیے الجہشیاری، ص ۲۰۱)۔ چونکہ وہ جعفر کا گہرا دوست تھا اس لیے جب جعفر ۱۸۷ھ / ۸۰۳ء میں نظروں سے گر گیا تو اسے بھی اپنی جان کا خوف ہوا (دیکھیے الجہشیاری، ص ۲۰۹)۔ الأصمعی کی رائے میں شاعر اسحٰق بن ابراہیم الموصلی، جو دربار میں اس کا مدّمقابل تھا، اپنی ظرافتِ طبع کی بدولت خلیفہ سے حد درجے کا انعام لینے میں اس سے زیادہ کامیاب تھا (دیکھیے الأغانی، ۵ : ۷۷؛ الحُصْری : زہرالآداب، طبع ثانی، ص ۳۰۱؛ اور الإرشاد، ۲ : ۵۰۷)۔ ابن عبد ربّہ کی العقد میں بہت سی غیر معمولی حکایات (نوادر) اور ہنسانے والی کہانیاں (ملح) ہیں، جنھیں سنا سنا کر الأصمعی خلیفہ کا دل بہلایا کرتا تھا۔ ہارون کی وفات کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ الأصمعی بصرے چلا آیا۔ فقط ایک تنہا شہادت کی رُو سے الأصمعی کی وفات مَرو میں ہوئی (دیکھیے ابن خلّکان، عدد ۳۸۹)۔

الأصمعی کے شاگردوں میں اور اس سے تعلق رکھنے والے بصرے اور بغداد کے حلقوں میں بہت سی کہانیاں زبان‌زد تھیں، جو خود اس کی کہی ہوئی یا اس سے متعلق تھیں اور جنھوں نے عربی ادب میں مقام پایا۔ ان میں سے بعض کہانیاں یقیناً اس کے اخلاق کی صحیح آئینہ‌دار ہیں: چنانچہ ان کہانیوں میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ اپنے انتہائی عروج کے زمانے میں خاصی املاک کا مالک ہونے کے باوجود الأصمعی کو ایک مفلس شخص کی طرح رہنے پر اصرار تھا۔ ایرانیوں کی ٹھاٹ باٹ کی زندگی کے مقابلے میں وہ اس سادہ بود و باش کو جو [حضرات] عمرؓ بن الخطاب اور الحسن البصریؒ کی طرف منسوب ہے عرب کی خالص زندگی

کا نمونہ سمجھا ہے (دیکھیے الجاحظ: البخلاء، طبع الحاجری، ص ۸۶)۔ اس نے ناخواندہ مردوں اور عورتوں کے جو مقولات بیان کیے ہیں ان سے صرف ان کی بلاغت ہی کا اظہار مقصود نہیں ہے، بلکہ ان سادہ زندگی بسر کرنے والوں کی مخلصانہ اور پاکیزہ عادات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ جذباتی اور رقت انگیز مزاحی نمونے کی طرف اس کا طبعی رجحان تھا۔ کہا گیا ہے کہ اس نے مجموعہ اشعار کی کبھی روایت نہیں کی۔ اس کا یہ رویہ عرب نسل کی وہ مثالی تصویر پیش کرتا ہے جو اس نے خود اپنے مذہبی اعتقادات کے مطابق ان کی بابت قائم کر رکھا تھا۔ صحیح روایات میں وہ الحسن البصری[۱۳] کے مقولات بیان کرتا ہے۔ یہی روح اس کی ان متعدد روایات میں بھی جلوہ گر ہے جو اس فقرے سے شروع ہوتی ہیں: "میں نے ایک بدوی کو سنا کہ وہ اپنی دعا میں کہہ رہا تھا..." متأخرین مابعد کی تصنیفات میں بھی یہ جذباتیت الأصمعی کے اخلاق کا سب سے غالب اور نمایاں عنصر نظر آتی ہے۔ ابن دُرید کی خیالی حکایات میں سے ایک حکایت میں بھی، جو الأصمعی کی زبان سے کہلوائی گئی ہے، ہمیں یہی عناصر ملتے ہیں (دیکھیے القالی: الأمالی، طبع اول، ۲: ۷)۔ ابن العربی کی محاضرات الابرار میں بصرے کا یہ فاضل ماہر لسان (الأصمعی) کہتا ہے، جیسا کہ اس کے ہم عصر ذوالنّون المصری نے بھی بیان کیا ہے، کہ وہ کسی نوجوان مفلس بدوی لڑکیوں سے ملا جنھوں نے اسرار عشق الٰہی کی غیر متوقع اور غیر معمولی گہرائی میں غور و خوض کی علامات اس کے سامنے پیش کیں (دیکھیے وہی کتاب، ۲: ۸۱، ۱۳۳)۔

اس کے راسخ الاعتقاد ہم عصر اور بعد کے مصنّفین سب اس بات پر متفق ہیں کہ الأصمعی ایک راسخ الاعتقاد سنی تھا۔ ابراہیم الحربی (م ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء [رک بآں]) کہتا ہے کہ بصرے کے ماہرین لسان میں صرف چار شخص ایسے ہیں جو پوری طرح سنّت کے پابند ہوئے اور ان میں سے ایک الأصمعی تھا (دیکھیے تاریخ بغداد، ۱۰: ۴۱۸؛ نیز ابن الانباری، ص ۱۵۱)۔ اس کے زہد کی مثال ایک روایت میں یوں بیان کی گئی ہے کہ گناہ سے بچنے کے لیے اس نے زبان سے متعلق ایک سوال کے جواب میں خاموشی اختیار کی، کیونکہ اس سوال سے قراءت قرآن اور حدیث کے الفاظ پر بحث لازم آتی تھی (ایسی مثالوں کی ایک فہرست المُزہر، ۲: ۳۲۹ ببعد میں دی ہوئی ہے)۔ ابو عمرو اور ابو عبیدہ کے ہاں لغة کا مطالعہ قرآن کے مطالعے پر موقوف تھا، لیکن الأصمعی "قاری" کو نحوی اور اشعار کے راوی سے بالکل الگ سمجھتا تھا۔ اپنے استاد نافع اور قُرّاء مدینہ کے مطابق الأصمعی اسی وجہ سے قرآن کی تفسیر کرنے سے بھی احتراز کرتا تھا (اس موضوع کے لیے دیکھیے *Two Muqaddimas to the Quranic sciences*، طبع A. Jeffery، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۸۳)۔ نتیجةً الأصمعی تفسیر سے بھی دست کش ہو گیا (دیکھیے المُزہر، ۲: ۳۲۶ و الإرشاد، ۱: ۳۵۹ ببعد)۔ اس مسئلے میں وہ معتزلہ اور قدریہ جماعتوں کی رائے سے اختلاف رکھتا تھا اور کہتا تھا کہ وہ قرآن کی تاویل اپنی رائے کے مطابق کرتے ہیں۔ ابو عبیدة نے بھی اپنی المجاز میں یہی خیال ظاہر کیا ہے (دیکھیے الإرشاد، ۲: ۳۸۹ و ۷: ۱۶۷)۔

شعر کا راوی ہونے کی حیثیت سے الأصمعی اور اس کے معاصر تضادی طور پر دو عظیم الشان راویوں حمّاد الراویة [رک بآں] اور خلف الأحمر [رک بآں] سے ممتاز تھے۔ ان دونوں شخصوں کے ناقابل اعتماد کردار سے جو دشواریاں پیدا ہوئی تھیں انھیں الأصمعی نے پوری طرح دیکھ لیا تھا

(دیکھیے الإرشاد، ۴: ۳۰۰ اور المُزْہِر، ۲: ۲۰۳؛ قب Blachère، ص ۹۹ ببعد) - زمانۂ جاہلیّۃ کے بڑے بڑے شاعروں کے قصائد مکمّل اور صحیح شکل میں جمع کرنے کے لیے اس نے ایسے لوگوں کو تلاش کیا جو روایات کا قابلِ وثوق علم رکھتے تھے۔ اپنی تصانیف میں اس نے ایک ایسا تنقیدی رویّہ اختیار کیا جو اس زمانے کے لحاظ سے قابلِ توجہ تھا - جزیرہ‌نمائے عرب کے اماکن کا گہرا علم، قبائل کے انساب کی پوری معرفت اور سب سے بڑھ کر لغت اور نحو سے پوری واقفیّت اس کا طرّۂ امتیاز تھا۔ اس کے شاگردوں نے اسی طریقے کو آگے چلایا اور یہ تنقیدی خصوصیات بعد کے تاریخی [illegible] عہد میں عام طور پر رائج ہو گئیں۔ الأصمعی کی رکھی ہوئی بنیاد پر اس کے شاگردوں ـ ابن حبیب، علی بن عبداللّٰہ الطوسی اور آخر میں السُّکّری ـ نے دواوین کے معیّن اور درست صورت میں نسخے تیار کیے۔

زمانۂ قبلِ اسلام اور ابتدائے اسلام کے شعراء کے بہتر قطعات سے، جو اس نے اپنے مجموعۂ اشعار الاصمعیات میں جمع کیے (طبع Ahlwardt: *Sammlungen alter arabischer Dichter*، ج ۱، برلن ۱۹۰۲ء) ہم الأصمعی کے ادبی ذوق کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ "نقد الشعر" کے موضوع پر الأصمعی کے بہت سے ملفوظات بعد کے مصنّفین نے نقل کیے ہیں۔ ایک بیاض میں، جس کا نام فحولۃ الشعراء ہے (طبع Torrey: *ZDMG*، ۱۹۱۱ء، ص ۴۸۷ تا ۵۱۶)، اس کے شاگرد ابو حاتم السِّجِستانی نے اس کے وہ ارشادات جمع کیے ہیں جو اس کے استاد نے اس سؤال کے جواب میں دیے کہ کون سے شاعروں کو فحل کہا جا سکتا ہے۔ الأصمعی کے قول کے مطابق ابو عمرو کو کسی نے کسی اسلامی شاعر کا شعر پڑھتے نہیں سنا (ابن رشیق: العمدہ، ۱: ۲۰۰)؛ لیکن اس نے ان [illegible] شاعروں کی قدر کم کی ہے جنھوں نے لغت میں کمال حاصل کر لیا تھا (مثال کے طور پر دیکھیے ابن الجراح: الورقہ، ص ۹۰)۔ اس نے جو مُوَلَّدوں کی تنقید کی ہے اس کے لیے دیکھیے J. Fück: *Arabiya*، ص ۲۲ ببعد)۔

دواوین لغت سے متعلق اپنے جمع کیے ہوئے مواد میں وہی منظّم طریقے جاری رکھے ہوئے جو ماہرانِ لسانیات نے ان تحقیقات کی بابت عراق میں شروع ہی سے جاری کر رکھے تھے، یعنی ایک قسم کے مواد کو ایک ہی باب میں اکٹھا کر دینا۔ الأصمعی نے چھوٹے چھوٹے رسائل تصنیف کیے، جن کے نام الفہرست، ص ۵۵ میں دیے ہوئے ہیں۔ کتاب جزیرۃ العرب [illegible] جس کی اصل تحریر نہیں ملتی، لیکن اس کے اقتباسات یاقوت نے اپنی معجم میں بہ کثرت جمع کر دیے ہیں۔ الأصمعی اماکنِ عرب کے متعلق خود حاصل کردہ علم کا ثبوت دیتا ہے (مثلاً دیکھیے معجم، ۱: ۵۰۷)۔ ان رسائل کے حجم کی بابت ہمیں الفہرست سے فقط اتنا پتا چلتا ہے کہ یہ غریب الحدیث دو سو ورق میں لکھی گئی تھی۔ بہرحال ان رسائل کی خاصی تعداد محفوظ رہ گئی ہے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۱۰۴ و تکملہ، ۱: ۱۶۴)۔ لیکن الأصمعی کی لغوی تصانیف کی آخری شکل کا ان نمونوں سے اندازہ نہیں لگایا جا سکتا اور جو کوئی مثلاً اس کی کتاب النبات و الشجر کے [illegible] ناقص متن (طبع Haffner، بیروت ۱۸۹۸ء) کا ابو حنیفۃ الدینوری کے ان وافر اقتباسات سے مقابلہ کرے گا جو اس نے اس تصنیف سے اپنی کتاب النبات میں نقل کیے ہیں اس پر یہ امر بخوبی واضح ہو جائے گا۔

الأصمعی کے شاگردوں میں سے ابو نصر احمد ابن حاتم الباہلی اس کا "راویہ" مشہور تھا۔ اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس نے اپنے استاد کی کتابیں

مطلب شعر سمجھایا (دیکھیے الارشاد، ۲ : ۱۳۸)۔ ان نسخوں کی روایت کرنے والوں میں ابو عبید القاسم [رك بآن] کا بھی ذکر آیا ہے، جس نے الاصمعی کی کتابوں کو ابواب میں تقسیم کیا تھا اور ابو زید الانصاری اور کوفی ماہران لسان کی مدد سے بعض معلومات کا اضافہ بھی کیا (دیکھیے الارشاد، ۶ : ۱۶۲)۔

مختصر مجموعوں کو الاصمعی کے جمع کیے ہوئے ذخیرۂ معلومات کا علم الازہری کی تہذیب اللغۃ سے ہوا۔ اس کتاب کے دیباچے میں الازہری ان بالواسطہ اور بلاواسطہ مآخذ کا ذکر کرتا ہے جہاں سے اس نے یہ لغوی ذخیرہ حاصل کیا۔

مآخذ: (۱) السیرافی: *Biographies des grammairiens de l'école de Basra* (طبع Krenkow)، پیرس - بیروت ۱۹۳۶ء، ص ۵۸ تا ۶۸؛ (۲) الفہرست، ص ۵۵ تا ۵۶؛ (۳) الرَّبَعی: المنتقی من اخبار الاصمعی، طبع التنوخی، دمشق ۱۹۳۶ء؛ (۴) تاریخ بغداد، ۱۰ : ۴۱۰ تا ۴۲۰؛ (۵) یاقوت: الارشاد، بمواضع کثیرہ؛ (۶) الاغانی، جدول (tables)؛ (۷) ابن الانباری: نزہۃ، ۱۵۰ تا ۱۷۲؛ (۸) ابن خلکان، عدد ۳۸۹؛ (۹) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲ : ۶۴ تا ۶۶؛ (۱۰) السیوطی: المزہر، بمواضع کثیرہ؛ (۱۱) وہی مصنف: بغیۃ، ص ۳۱۳ ببعد؛ عربی مصنفین میں اور بہت سے مواقع پر متنوع حوالہ جات؛ (۱۲) گولڈ تسیہر I. Goldziher: *Muh. St.*، ۱ : ۱۹۶، ۱۹۹ و ۲ : ۱۷۱؛ (۱۳) براکلمان، ۱ : ۱۰۴ و تکملہ، ۱ : ۱۶۳ تا ۱۶۵؛ (۱۴) R. Blachère: *Litt.*، ۱ : ۱۰۳، ببعد، ۱۳۲، ۱۴۹؛ (۱۵) C. Pellat: *Le milieu basrien et la formation de Ǧāḥiẓ*، ص ۱۳۰۔

(B. Lewin لیون)

* **الاصمعیات**: دیکھیے الاصمعی۔

* **اُصُول**: علم عروض میں اصول سے مراد ہے سبب (یعنی دو متحرک حروف یا ایک متحرک اور ایک ساکن حرف کا مجموعہ)، وتد [رك بآن]، اور فاصلہ [رك بآن] (یعنی تین یا چار حروف متحرک کا مجموعہ، جس کے بعد ایک حرف ساکن آئے)۔ انہیں سے ارکان عروض بنائے جاتے ہیں۔ نیز دیکھیے مادۂ عروض۔

(عبدالمنان عمر)

اصول تفسیر: دیکھیے مادۂ قرآن۔

اصول حدیث: دیکھیے مادۂ حدیث۔

اصول فقہ: دیکھیے مادۂ فقہ۔

أَصِيْلَة: (آج کل فرانسیسی اور پرتگالی میں Arzila اور ہسپانوی میں Arcila)، مراکش میں بحر اوقیانوس کے ساحل پر ایک شہر اور بندرگاہ، جو طنجہ سے چالیس میل کے فاصلے پر جنوب مغرب میں واقع ہے اور وادی الحلو کے دہانے سے کچھ زیادہ فاصلے پر نہیں ہے۔ ہسپانوی مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۱۹۴۰ء میں چودہ ہزار سے کچھ اوپر تھی اور ۱۹۴۹ء میں بڑھ کر سولہ ہزار سے کچھ ہی کم رہ گئی۔ اس میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، یہودی اقلیت قابل اعتنا ہے اور کچھ تھوڑے سے یورپی بھی ہیں، جن میں زیادہ تر ہسپانوی ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام اصیلۃ Ζῆλις (Strabo)، Zilis (Antoninus کی Itinerary [فہرست مقامات] اور Zilia (Ravenna کی Annoymus [گم نام تصنیف]) یا (Pomponius Mela اور Ptolemy) سے نکلا ہے؛ لیکن قدیم مصنفین نے اس شہر کی بابت ہمیں کچھ نہیں بتایا۔ ہو سکتا ہے کہ شروع میں فنیقیوں کا تجارتی مقام ہو۔ اس کے متعلق عرب مؤرخوں اور جغرافیانویسوں نے جا بجا مختصر ذکر کیا ہے اور اس کے حالات بھی بیان کیے ہیں، جن میں من جملہ اور مصنفوں کے ابن حوقل اور البکری بھی ہیں۔ البکری لکھتا ہے کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی میلادی میں نارمن (Normans) دو دفعہ اصیلۃ میں آئے

چوتھی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں الادریسی اس کی بابت لکھتا ہے کہ یہ ایک چھوٹا سا قصبہ ہے جو تقریباً ویران ہو چکا ہے۔ بہرحال نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں یہاں تجارت کی کسی قدر گرم بازاری ضرور رہی ہوگی، کیونکہ پرتگالیوں کو جب طنجة کے سامنے پسپائی اختیار کرنا پڑا (۱۴۳۷ء) تو وہاں یہودی سوداگر اور جنیوا اور قشتالہ (Castile) کے تاجر موجود تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فاس (Fez) کے وطاسی سلاطین نے اسے اپنا ایک بڑا مرکز بنا رکھا تھا۔ باایں ہمہ اس شہر کی تاریخ کا صحیح علم دراصل اس زمانے سے ہوا جب اس پر پرتگالیوں نے قبضہ کیا (۱۴۷۱ تا ۱۵۵۰ء)۔ اصیلة پر ان کا قبضہ شاہ الفانسو خامس، المعروف بہ الافریقی (the African)، کے زیر فرمان اس کے فرزند کی معاونت سے، جو آگے چل کر جان John ثانی کے نام سے مشہور ہوا، ۲ اگست ۱۴۷۱ء کو عمل میں آیا۔ اس کے فتح کرنے میں ایک حد تک یہ غرض بھی تھی کہ طنجة کو عقب سے گھیر لیا جائے؛ چنانچہ اصیلة کے بعد بہت جلد طنجة بھی فتح ہو گیا اور پرتگیزی اس شہر میں بلا جنگ و جدل داخل ہو گئے۔ ان جدید حکمرانوں نے اصیلة میں ایک مضبوط قلعہ بنوایا، جس میں ایک زیر زمین محبس تھا اور ایک وسیع فصیل تعمیر کی، جس کے اندر پورا شہر آ گیا تھا؛ یہ سب استحکامات آج تک باقی ہیں۔ پرتگیزوں کی قلعہ نشین فوج کو سبتة، القصر الصغیر اور بالخصوص طنجة کی حفاظتی فوجوں کے ساتھ مل کر لگاتار مرابطوں، مقامی سرداروں (جبل ھبط)، باشندگانِ القصر الکبیر، لرانش Larache، تطوان Tetuan و چیچاوُن Chechaouen (مولائی ابراہیم)، نیز فاس کے وطاسی سلاطین، بالخصوص محمد البرتغالی، کے حملوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ انہیں کئی محاصروں کا سامنا ہوا، جن میں سب سے سخت ۱۵۰۸ء کا تھا۔ پرتگیزوں کے قبضے سے شہر نکل گیا اور فقط قلعے پر ان کا قبضہ رہ گیا۔ ان کی جان پرتگال سے ایک دستہ فوج کے آ جانے سے بچی، جسے بعد میں پیڈرو نیوارو Pedro Navarro کے ہسپانوی بیڑے کی کمک بھی مل گئی۔ علاوہ بریں قلعے کی کمزوری کا سبب اس کی بندرگاہ کا عدم استحکام بھی تھا، جس کا راستہ ایک زیر آب چٹان (reef) کے بیچ میں آ جانے سے رک گیا تھا۔ اگست ۱۵۵۰ء میں شاہ جان John ثالث (۱۵۲۱ تا ۱۵۵۷ء) نے یہ شہر خالی کر دیا۔ اس سے چند ہفتے پہلے القصر الصغیر بھی اسی غرض سے چھوڑ دیا گیا تھا کہ ساری فوج شمالی مراکش میں طنجة اور سبتة کے مقامات پر جمع کر دی جائے۔ ۱۵۷۷ء میں شاہ سیباستین Sebastian (۱۵۵۷ تا ۱۵۷۸ء) نے اصیلة پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ یہ قبضہ سعدی فرماں روا محمد المسلوخ کے ساتھ اتحاد قائم کرنے کی قیمت تھی اور مقصد یہ تھا کہ معرکۂ "شاہانِ ثلاثہ" یا حرب القصر الکبیر میں حصہ لینے کے لیے فوج بھیجی جائے، جس میں اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا (۴ اگست ۱۵۷۸ء)۔ عیسائی لشکر اصیلة ہی میں جہاز سے اترا اور وہیں سے ۲۹ جولائی ۱۵۷۸ء کو مراکش کی فوج سے نبرد آزما ہونے کے لیے روانہ ہوا۔ فلپ ثانی شاہ پرتگال نے، جو ۱۵۸۰ء سے کارڈینل Cardinal ھنری کی وفات کے بعد حکومت کر رہا تھا، ۱۵۸۹ء میں اصیلة سعدی سلطان المنصور کو واپس دے دیا۔ اس وقت سے آج تک اصیلة ایک پرسکون اور گمنامی کی زندگی بسر کر رہا ہے۔ ۱۹۱۲ء میں جب ہسپانیوں نے قبضہ کر کے اسے اپنی مملکت میں شامل کیا تو یہ شہر شریف ریسونی کے زیر اقتدار علاقے میں شامل تھا۔

مآخذ: (۱) اصیلة سے متعلق ۱۵۸۹ء سے پہلے کی تمام ضروری معلومات David Lopes : *História*

Coimbra ،*de Arzila durante o dominio portuguès* ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۹ء میں جمع کر دی گئی ہیں (یہ کتاب [مستند] ماخذ خصوصاً *Bernardo Rodrigues, Anais de Arzila* طبع David Lopes، ۲ جلد، لزبن ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۹ء پر مبنی ہے)؛ اس کے علاوہ دیکھیے (۲) Adolfo L. Guevara: *Arcila durante la ocupación Portuguesa*، طنجة ۱۹۴۰ء اور (۳) Pierre de Cenival، David Lopes و Robert Ricard: *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*، پرتگال، ۵ جلد، پیرس ۱۹۳۴ تا ۱۹۵۳ء؛ اور پرتگیزی عہد کے لیے (۵) ماخذ بذیل مادۂ آصفی؛ زمانۂ حال کے واقعات کے لیے دیکھیے (۶) Tomás García Figueras: *Miscelánea de estudios históricos sobre Marruecos*، Larache ۱۹۴۹ء، ص ۲۲ ببعد۔

(R. RICARD ریکارڈ)

* **إضافة** : (ع) (مصدر، باب إفعال از ض ی ف، "قریب آنا" [مائل ہونا]): ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملانا؛ الحاق۔ عربی نحو کی ایک اصطلاح، جسے عام طور پر نسبت اضافیہ (genitive relation) یا حالت ترکیبیہ (construct state) کہتے ہیں: دو لفظوں کا ایسا باہمی تعلق جس کے ذریعے دوسرا پہلے کو معین یا مخصوص کر دیتا ہے۔ پہلا لفظ (المضاف ـ الحاق کردہ) حالتِ ترکیبی میں کہلاتا ہے اور دوسرا (المضاف الیہ ـ جس سے الحاق کیا جائے) حالتِ جری میں۔ دونوں لفظوں کے اس باہمی تعلق سے ملکیت، صفت، مادّہ، سبب یا مسبّب، جزء یا کل اور مفعول یا فاعل کی ترکیب اضافی ظاہر ہوتی ہے اور اس تعلّق کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں کہ (۱) اس کے دونوں جزء مل کر ایک تصوّر بناتے ہیں اور کتابت میں انہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں لکھا جا سکتا؛ لہذا کوئی اسم صفت یا اس سے مشابہ لفظ جو مضاف کی نعت کر رہا ہو مضاف الیہ کے بعد آئے گا، مثلاً بنتُ المَلِکِ الحَسَنةُ = بادشاہ کی خوبصورت بیٹی؛ (۲) مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا مفہوم معین ہو یا غیر معین؛ دونوں حالتوں میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ مضاف کو مضاف الیہ سے ایک خاص قسم کی تعیین و تخصیص حاصل ہو جاتی ہے، اور [اسی لیے] اسے از روے قاعدہ بغیر لام تعریف اور بغیر تنوین لکھا جاتا ہے (اوپر کی مثال سے بنتُ مَلِکٍ = ایک بادشاہ کی بیٹی)۔ صرف ایک صورت اس قاعدے سے مستثنٰی ہے اور وہ یہ کہ مضاف اسم صفت ہو اور کسی اسم معرفہ کی نعت واقع ہوا ہو، چونکہ اس صورت میں مضاف پر لام تعریف ضرور آئے گا [مثلاً بنتُ المَلِکِ الحسنةُ الوَجْهِ]۔ ایسی اضافة غیرالحقیقیة یا لفظی اضافت کہتے ہیں۔ صحیح عربی نحو کی رو سے مضاف الیہ کے مجرور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر کوئی ملفوظ یا مقدّر حرفِ جرّ عمل کرتا ہے، مثلاً بیتُ زیدٍ (زید کا گھر) = البیتُ الذی لِزیدٍ (گھر جو زید کی ملکیت ہے)۔

مآخذ : (۱) سیبویہ : الکتاب (طبع Derenbourg)، ۲ : ۱۶۳، ص ۹ ببعد؛ (۲) الزمخشری : المفصّل (طبع بروخ Broch)، طبع ثانی، ص ۳۶ تا ۴۴؛ (۳) ابن یَعیش (طبع Jahn)، ص ۳۰۳ تا ۳۵۶؛ (۴) محمّد اعلٰی [تھانوی] : [کشاف اصطلاحات الفنون] Dictionary of Technical Terms (طبع شپرنگر Sprenger)، ص ۸۸۸ تا ۸۹۳؛ (۵) Lane : *Arabic-English Lexicon*، ص ۱۸۱۰؛ (۶) رائٹ Wright : *Arabic Grammar*، طبع ثالث، ۲ : ۱۹۸ ـ الف، ۲۳۲ ـ ب۔

(ROBERT STEVENSON سٹیونسن)

* **أضداد** : (عربی) (جمع ضِدّ، یعنی "ایسا لفظ جس کے دو متضاد معانی ہوں")، ایسے الفاظ جن کے عرب ماہرینِ لسانیات کی تعریف کے مطابق دو معنے ہوں جو ایک دوسرے کے بالعکس ہوں، مثلاً باعَ، جس کے معنی بیچنا بھی ہیں اور خریدنا (اشتری) بھی۔

خود لفظ ضِدّ بھی الفاظ کے اسی زمرے میں شامل ہے، کیونکہ "لا ضِدّ لَهُ" جیسے جملوں میں اس کے معنی "برعکس" کے نہیں بلکہ "برابر" کے ہیں۔ ماہرین لسانیات کے نقطۂ نظر سے "اضداد" ایک خاص زمرے کے الفاظ ہونے کی حیثیت سے "ہم نام" الفاظ (المشترک [رک بان]) کی صف میں آتے ہیں؛ فرق صرف یہ ہے کہ مؤخر الذکر سے دو ایسے الفاظ مراد لیے جاتے ہیں جن کی آواز تو ایک ہی ہو لیکن معنی الگ الگ ہوں ([illegible]، مُختلفان)، لیکن "اضداد" میں دونوں معنی ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہوتے ہیں۔ عربوں نے لغت کے اس مسئلے پر بھی اسی ذوق اور صحتِ تحقیق کے ساتھ توجہ صرف کی ہے جیسے زبان کے دوسرے مسائل پر۔ انھوں نے یا تو اپنی عام تصانیف میں اس موضوع پر علیحدہ ابواب قائم کیے ہیں (مثلاً السیوطی: المُزْہِر، بولاق، ۱: ۱۸۷ تا ۱۹۳؛ ابن سِیدہ: المُخَصَّص، ۱۳: ۲۵۸ تا ۲۶۶) یا مستقل رسائل لکھے ہیں۔ ان مخصوص رسائل کی تفصیل پہلی مرتبہ M. Th. Redslob نے *Die arabischen Worter mit entgegengesetzter Bedeutung*، گوٹنگن ۱۸۷۳ء، ص ۷ تا ۹، میں بیان کی تھی (تاہم اس فہرست سے الجاحظ کا نام حذف کر دینا چاہیے)۔ ان سب میں سے بعض کا علم تو محض حوالہ جات کے ذریعے ہوا ہے، لیکن کتاب الأضداد کے عنوان پر حسب ذیل مصنفین کی کتابیں محفوظ ہیں اور ان میں سے کچھ چھپ کر شائع بھی ہو چکی ہیں: (۱) قُطْرُب (م ۲۰۶ھ / ۸۲۱ء)، طبع H. Kofler، در *Islamica*، ۵: ۱۹۳۲ء؛ (۲) الأصمعی (م ۲۱۳ھ / ۸۲۸ء)، طبع A. Haffner: *Drei arabische Quellenwerke über die Aḍdād*، بیروت ۱۹۱۳ء، ص ۵ تا ۷۰؛ (۳) ابو عُبید (م ۲۲۳ھ / ۸۳۸ء)، دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۶۶؛ (۴) ابو حاتم السِّجِسْتانی (م تقریباً ۲۵۰ھ / ۸۶۴ء)، طبع Haffner: کتاب مذکور، ص ۷۱ تا ۱۶۲؛ (۵) ابن السِّکِّیت (م ۲۴۴ھ / ۸۵۸ء)، طبع Haffner: کتاب مذکور، ص ۱۶۳ تا ۲۰۹؛ (۶) ابوبکر ابن الأنباری (م ۳۲۸ھ / ۹۳۹ء)، طبع ہوتسما M. Th. Houtsma، لائڈن ۱۸۸۱ء، نیز قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۷) ابو الطیب الحلبی (م ۳۵۱ھ / ۹۶۲ء)، دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۹۰؛ (۸) الصَّغانی (م ۶۵۰ھ / ۱۲۵۲ء)، طبع Haffner: کتاب مذکور، ص ۲۲۱ تا ۲۴۸۔

مدتوں سے یہ خیال چلا آ رہا تھا کہ عربی زبان میں دوسری سامی زبانوں کے برعکس اضداد کی بہت بڑی تعداد ہے، لیکن اب یہ خیال قابلِ قبول نہیں رہا۔ اگر ہم ان سب الفاظ کو جو غلط طور پر اضداد سمجھے جاتے ہیں اور ان الفاظ کو جو اس دائرے سے قطعی خارج ہیں الگ کر دیں تو عربی زبان میں بھی اضداد کی بہت تھوڑی تعداد باقی رہ جاتی ہے۔ اسی لیے المُبَرِّد (مخطوطہ لائڈن، شمارہ ۷۳۴، ص ۱۸۰) اور ابن دُرُسْتَوَیْہ (منقول در السیوطی: المُزْہِر، ۱: ۱۹۱) تو عربی زبان میں اضداد کا وجود سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے۔ ابن الأنباری نے اپنی کتاب میں چار سو سے زیادہ اضداد کا ذکر کیا ہے، لیکن کتاب کی اس جامعیت کے باوجود "اَنْکَر" اور "وَلّٰی" وغیرہ جیسے الفاظ اس میں موجود نہیں ہیں۔ Redslob پہلے ہی یہ کہہ چکا ہے کہ اس تعداد کا خاصا حصہ حذف کر دینا چاہیے، اس لیے کہ مصنفوں نے یا تو "اضداد" کے تصور کو حد سے زیادہ وسعت دے دی ہے یا مصنوعی طریقے پر جتنا زیادہ سے زیادہ مواد اکٹھا ہو سکتا تھا اکٹھا کر لیا ہے [اس سلسلے میں یہ امور قابلِ لحاظ ہیں]: (۱) سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اکثر الفاظ، جنھیں اضداد سمجھ کر لکھا گیا ہے، عربوں کے ہاں صرف ایک ہی معنی میں معروف یا مستعمل تھے اور دوسرے معنی

میں ان کا استعمال یا تو شاذ ہے اور یا کبھی کبھی متنازعہ فیہ حوالوں میں ملتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو روزمرّہ کی زندگی میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہو جایا کرتیں، حالانکہ ابن الأنباری نے اپنے مقدّمے (ص ۱) میں کسی قسم کے ابہام سے انکار کیا ہے؛ (۲) یہ طریقہ سراسر غلط ہے کہ الفاظ کو صرف ان کی مفرد حیثیت میں جانچا جائے بلکہ فقرے میں ان کی ترکیب نحوی کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے، اور جب فقرے کی مختلف ترکیبوں اور تأویلوں سے دو متضاد معنی ممکن نظر آنے لگیں تو ان الفاظ پر 'اضداد' ہونے کا حکم لگا دیا جائے (ابن الأنباری، محلّ مذکور، ص ۱۶۷ تا ۱۶۸)؛ (۳) 'اِنْ، بَلْ، اَنْ، اَوْ، ما، هَلْ' جیسے حروف کو اضداد کی فہرست سے خارج کر دینا چاہیے۔ یہ دلیل کہ 'اِنْ' کے معنی 'اگر' بھی ہیں اور 'نہیں' بھی، یعنی یہ کسی چیز کے امکان اور نفی دونوں کو ظاہر کر سکتا ہے، بہت کمزور ہے۔ اسی طرح یہ خیال بھی کوئی وزن نہیں رکھتا کہ فعل کی شکلیں ('کانَ' یا 'یکُونُ') مختلف زمانوں کو ظاہر کرتے ہیں، نیز یہ کہ اعلام (اسحاق، ایوب، یعقوب) کے ثانوی معنے بھی ہو سکتے ہیں؛ (۴) ایسے الفاظ جو محض بعض مخصوص حالات میں اپنے عام معنی کے برعکس معنی دیتے ہوں بڑی تعداد میں مل سکتے ہیں؛ مثلاً 'کأس'، جس کے معنی پیالہ بھی ہیں اور وہ چیز بھی جو پیالے کے اندر ہو، اور 'نَحْنُ'، بمعنی ہم و میں۔ مزید برآں اس ضمن میں فاعل کی وہ سب شکلیں بھی آ جاتی ہیں جو مفعول بھی ہیں (مثلاً 'واقی' 'خائف'، نیز فعیل کی وہ شکلیں جو اسم فاعل بھی ہیں (مثلاً 'امین')؛ وہ مشتقات جو مجرّد یا مزیدفیہ اصلوں کے اسم حالیہ (participle) سے بنائے گئے ہوں؛ ایسے افعال جو اپنی مجرّد شکل میں بھی متعدّی معنی رکھتے ہوں (مثلاً 'زال') وغیرہ؛ لیکن ان صورتوں میں سے کسی کو بھی حقیقی مفہوم میں 'اضداد' کی ذیل میں شمار نہیں کیا جا سکتا؛ (۵) اسی طرح وہ الفاظ بھی فہرستِ 'اضداد' سے خارج کر دینے کے قابل ہیں جو بعض اوقات طنزاً استعمال ہوتے ہیں (اہتزاءً یا تحکّماً)، مثلاً بے وقوف کو 'عاقل' کہا جائے، یا بیمار کو تفاؤل کے طور پر 'سلیم' کہا جائے۔ دونوں جگہ متعارف معنی سے انحراف [محض] بولنے والے کی مرضی پر موقوف ہے؛ (۶) اُن نحویوں نے تو تحکّم اور تکلّف کی حد ہی کر دی ہے جو 'تَلْعَة' (بمعنی پانی کا نل اور پہاڑ) جیسے الفاظ کو بھی اضداد میں شمار کرتے ہیں کیوں کہ پانی نیچے کی طرف بہتا ہے اور پہاڑ اوپر کو چڑھتا ہے۔ ابن الأنباری نے اضداد کی جتنی مثالیں دی ہیں ان میں سے اکثر ان مذکورۂ بالا شقوں میں سے کسی نہ کسی کے تحت آ جاتی ہیں؛ لہذا انہیں 'اضداد' نہیں سمجھنا چاہیے؛ اس کے بعد 'اضداد' کی تعداد بہت کم رہ جاتی ہے۔

ان مختلف احوال و کوائف کی تشریح و توجیہ کی کوشش عرب نحویوں نے بھی اپنے زمانے میں کی تھی، لیکن ان میں سے صرف ایک توجیہ قابلِ اعتناء ہے، کم از کم اس لحاظ سے کہ اس توجیہ کی بدولت ہم اس اصل تک پہنچ جاتے ہیں جہاں سے لفظ کے دو معنی نکلتے ہیں (ابن الأنباری، محلّ مذکور، ص ۵؛ المزہر، ۱ : ۳۹۱، ببعد)۔ دوسری تشریحات میں صرف اُن معانی کا جائزہ لیا گیا ہے جو عملاً پائے جاتے ہیں اور اُن میں یا تو جملہ اضداد کو ایسے معانی سمجھا گیا ہے جو مختلف اصلوں نے ایک دوسرے سے مستعار لے لیے ہیں (ابن الأنباری، محلّ مذکور، ص ۷؛ المزہر، ۱ : ۳۹۱) اور یا یہ کوشش کی گئی ہے — اور وہ بھی اکثر بدسلیقگی سے — کہ ان [متضاد]

معانی کے درمیان ہم آہنگی پیدا کی جائے، مثلاً عرب لفظ 'بعض' کے مفہوم 'کلّ' کی توجیہ اس دلیل سے کرتے ہیں کہ ہر کلّ کسی دوسرے کلّ کا جزء ہوتا ہے (ابن الانباری، ص ٦)۔

C. Abel : *Über den Gegensinn der Urworte*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، (طبع ثانی، در مصنّف مذکور: *Sprachwissenschaftlichen Abhandlungen*، لائپزگ ۱۸۸۵ء) نے ایک واحد نقطۂ نظر سے آغاز کر کے 'اضداد' (enantiosemia) کے پورے مسئلے کی ایک عمومی تشریح تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے نزدیک ابتدائی دور کا انسان جو الفاظ استعمال کرتا تھا ان سے غیر مبہم تصوّرات کا اظہار نہیں ہوتا تھا، بلکہ ان سے دو متضاد چیزوں کے درمیان باہمی تعلّق کا اظہار ہوتا تھا؛ مثلاً 'قوی' کا صحیح مفہوم 'ضعیف' سے مقابلہ کرنے ہی پر سمجھا جا سکتا تھا اور اس تضاد کے دونوں پہلو صوتی تغیّرات کی بناء پر بتدریج ایک دوسرے سے ممیّز ہوئے۔ ماہرین لسانیات نے Abel کے اس نظریے کو قبول نہیں کیا، لیکن تحلیلِ نفس کے ماہرین کے ہاں اسے مقبولیت حاصل ہوئی۔

R. Gordis : *Words of mutually opposed meaning*، در *Am. J. Semit. Lang.*، ۱۹۳۸ء، ص ۲۷۰ تا ۲۸۰، نے بھی ایسی توجیہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جو جملہ 'اضداد' پر صادق آ سکے۔ انسانیات کے جدیدترین نظریات سے آغاز کر کے اس نے 'اضداد' کا سلسلہ ابتدائی دور کے تحریم و جواز سے ملایا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ مجموعی حیثیت سے انسان کے کلام میں متضاد معانی رکھنے والے الفاظ ابتدائی دور کے اندازِ فکر کی یادگار ہیں۔

ان نظریات کے برخلاف عام ماہرینِ لسانیات کی عام رائے یہ ہے کہ 'اضداد' کے وجود کی تشریح کسی واحد اصل کی بناء پر نہیں کی جا سکتی۔ الفاظ ابتداء ہی سے ایک معیّن معنی کے حامل ہوتے ہیں؛ لہٰذا ہر 'ضدّ' کے معاملے میں اس کے ایک معنی کو اصلی ماننا پڑے گا اور دوسرے کو ثانوی۔ ماہرینِ لسانیات کا کام یہ ہے کہ وہ متضاد معانی رکھنے والے ہر لفظ کے اصل معنی کی تدریجی تبدیلی کا سراغ لگائیں، اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ہر 'ضدّ' کے سلسلے میں صحیح معلومات فراہم نہیں ہو سکتیں۔ حقیقت میں عرب ماہرین لسانیات اصولاً اس نظریے کو تسلیم کرتے چلے آئے ہیں کہ لفظ اصل میں ایک ہی معنی کا حامل ہوتا ہے (الْاَصْلُ لِمَعْنًی وَاحِدٍ)۔ اگر ان کی تصنیفات اپنے مواد کی جامعیّت کے باوجود اس مسئلے کو حل کرنے میں بہت کم مدد دیتی ہیں تو اس کا سبب من جملہ دوسرے اسباب کے یہ ہے کہ وہ 'اضداد' کے وجود کی توضیح کو کوئی علمی مسئلہ سمجھنے کے بجائے محض ایک عملی مسئلہ تصوّر کرتے تھے۔ عربوں کے نزدیک یہ بات بنیادی اہمیّت رکھتی تھی کہ جہاں تک ممکن ہو وہ روزمرّہ کی بول چال اور تحریر میں آنے والے ایسے الفاظ کی مکمّل ترین فہرست مرتّب کر دیں جو متضاد معانی رکھتے ہیں، اس لیے بسا اوقات وہ محض صوتی ہم آہنگی کو اپنا رہنما بناتے ہیں، مثلاً انہوں نے 'اضداد' کی فہرست میں لفظ 'مُودِی' کو بھی رکھا ہے، جس کے معنی ہیں: (۱) تلف ہونے والا، [از] اصل ودی اور (۲) طاقتور، مضبوط، [از] اصل ''ءدی.

گیزے F. Giese نے اپنی کتاب *Untersuchungen über die Aḍdad auf Grund von Stellen aus altarabischen Dichtern*، برلن ۱۸۹۴ء، میں ان اضداد میں سے بیشتر کو جو اسے قدیم [عربی] شاعری میں ملے مختلف معنوی (semasiological) ابواب میں ترتیب دے کر یہ دکھایا ہے کہ وہ کس طرح متضاد معنی تک پہنچ گئے: (۱) مجازِ مرسل (Metonymy)،

جب کسی لفظ کے ایک معنی اس کے دوسرے معنی کا سببی یا زمانی نتیجہ ہوں، مثلاً 'اقلّ'، بمعنی بوجھ کو دقّت سے اٹھانا، اُسے اٹھا کر لے جانا؛ 'ناهل'، یعنی جو پانی کی طرف جائے، پیاسا، وہ جو پیاس بجھا کر پانی کی طرف سے لوٹتا ہے؛ (۲) مختلف اقسام کے تصوّرات کا ارتباط، مثلاً 'بَیْن'، بمعنی جدا ہونا اور ملنا (اس لحاظ سے کہ آیا کوئی شخص تنہا ایک گروہ سے الگ کیا جاتا ہے یا دوسرے گروہ کے ساتھ ملا کر)، یا 'جَلَل'، بمعنی لپٹا جانا، لہٰذا وزنی، لیکن نیز بمعنی لپٹا جانا اور گھما کر اوپر پھینکا جانا، لہٰذا حقیر، سبک؛ (۳) کسی تصوّر کا انقباض، یا تو تہذیب اور یا تغلیظ سے، جیسے کہ اس کی حیثیت کو بلندتر کر کے، مثلاً 'رم'، مغز کی مانند ہونا، طاقتور اور بے مغز ہونا، 'کمزور'؛ (۴) جذبے اور بو کے الفاظ کے لیے پرانگیختگی کے اصلی غیرمعیّن یا غیرجانب دار معنی لیے جاتے ہیں، اس سے قطع نظر کہ یہ پرانگیختگی اچھے مفہوم میں ہے یا برے، مثلاً 'راع'، بمعنی ڈرنا اور خوش ہونا؛ 'طَرِب'، بمعنی غمگین ہونا اور مسرور ہونا؛ 'رَجا'، 'خاف'، بمعنی پُرامید ہونا اور خوف‌زدہ ہونا؛ 'ذَفَر'، 'بَثّة'، بمعنی خوشبو اور بدبو۔ اسی ذیل میں وہ افعالِ قیاسی بھی آ جاتے ہیں جو 'جاننے' اور 'نہ جاننے' دونوں معنوں میں استعمال ہوتے ہیں، مثلاً 'ظَنّ'، 'حَسِب'، 'خال'؛ (۵) بعض الفاظ، جو اصلاً ایک ہی معنی رکھتے تھے، تمدّنی اثرات کے ماتحت الگ الگ معنوں میں استعمال ہونے لگے، مثلاً 'بیع' اور 'شری'، بمعنی بیچنا اور خریدنا، در اصل دونوں بمعنی مبادلہ؛ (۶) تسمیہ جات (Denominatives)، بالخصوص دوسرے [تفعیل] اور چوتھے [افعال] ابواب میں، جن کے اصلی معنی کسی کام کو ایک معیّنہ مقصد کے تحت ہاتھ میں لینے کے تھے اور اس لیے مثبت یا منفی دونوں مفہوموں میں استعمال ہو سکتے ہیں، مثال کے طور پر 'فَزِعَ'، بمعنی اوپر چڑھنا اور نیچے اترنا (قب عبرانی 'نَسیرِش' 'سقّیل')۔ علاوہ بریں عربی میں مرکب بنانے والے حروفِ جر کے فقدان سے بھی ابہام کا امکان بڑھ جاتا ہے (قب السیوطی، ص ۸۹)؛ 'وَلّی' ب 'اقبل'، بمعنی کسی طرف منہ کرنا اور = 'اَدْبَر'، بمعنی کسی کی طرف سے منہ پھیر لینا؛ 'سَمِعَ'، بمعنی سننا اور کان دھرنا، جواب دینے کے مفہوم میں۔ مزید برآں عربی میں بہت سی اصواتِ مبہم (voces ambiguae) یا مشترک الاصل (communis generis) الفاظ ایسے ہیں جن کے دو مفہوم لیے جا سکتے ہیں، مثلاً 'اَمّ'، صحیح طور پر بمعنی مقصد۔ ایک ایسی چیز جو معمولی یا بڑی اہمیت کی ہو؛ 'مأتم'، عورتوں کے اجتماع کی جگہ، غم کے موقع پر ہو یا خوشی کی تقریب ہو؛ 'زوج'، بمعنی شوہر اور بیوی۔ آخر میں مقامی عربی بولیوں سے تعلق رکھنے والے 'اضداد' بھی اس سلسلے میں اہمیت رکھتے ہیں۔ عرب لسانیین نے اس کی مثالیں دی ہیں، مثلاً 'سُدْفة' بنوتمیم کی بولی میں بمعنی تاریکی اور بنوقیس کی بولی میں بمعنی روشنی؛ 'وَثَب' حمیری بولی میں بمعنی بیٹھنا (= عبرانی 'یاشَبْ')، عربی زبان میں عام طور پر بمعنی کودنا، چھلانگ لگانا؛ نیز 'سَمِید'، 'قَرْع'، وغیرہ۔ (قب لینڈبرگ C. Landberg: *La langue arabe et ses dialectes*، لائڈن ۱۹۰۵ء، ص ۶۳ ببعد)۔

'اضداد' کے وجود کا یہ مظہر جملہ سامی زبانوں میں ملتا ہے۔ بنابریں **E. Landau** کا رسالہ *Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebräischen*، برلن ۱۸۹۶ء، عربی کے اضداد کے مسئلے کو سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے۔ اس مضمون کا جامع ترین اور بہترین نقادانہ جائزہ نولڈیکہ **Th. Nöldeke** نے *Wörter mit Gegensinn (Aḍdād)*, *Neue Beiträge zur Semitischen*

Sprachwissenschaft، شٹراسبرگ ۱۹۱۰ء، ص ۶۷ تا ۱۰۸) میں لیا ہے۔ اس میں ادبی عربی کے ایک سو ستر 'اضداد' کا جائزہ لے کر اشتقاقی اور معنوی اعتبار سے (معنوی تبدیلیوں کا حوالہ دیتے ہوئے) ان کی تشریح کی گئی ہے۔ ایسا کرتے وقت اس بات کو بھی ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے کہ عربی بولیوں میں عبرانی اور آرامی میں اور حبشہ کی زبانوں میں ان الفاظ کے متوازی مادّے کیا ہیں۔ نولڈیکہ نے اگرچہ ان تبدیلیوں کی بڑی تعداد کو معنویات کے اعتبار سے متعدّد ابواب میں منقسم کر دیا ہے، لیکن اس نے اس معاملے میں کوئی اصول یا ترتیب تلاش کرنے سے عمدًا احتراز کیا ہے اور وضاحت کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ "معنویات میں معیّنہ اور عام ضابطے صوتیات سے بھی کم تر نظر آتے ہیں اور نطق انسانی کے متنوّع حقائق اصولوں اور ضابطوں کے پابند نہیں بنائے جا سکتے"۔

جیسا کہ بحث ماسبق میں بیان کیا جا چکا ہے 'اضداد' تمام زبانوں میں موجود ہیں۔ گرِم Jacob Grimm: *Kleinere Aufsätze*، ۷ : ۳۹۶ میں اس حقیقت کی طرف پہلے اشارہ کر چکا تھا۔ اس کی دل چسپ مثالیں K. Nyrop: *Das Leben der Wörter*، (ترجمہ از R. Voget) میں موجود ہیں۔ J. Wackernagel کے ان مشاہدات کی طرف بھی خاص طور سے توجّہ دلائی جاتی ہے جو اس نے اپنی کتاب *Vorlesungen über Syntax*، طبع دوم، Basel ۱۹۲۸ء، ۲ : ۳۰۵ کی ایک عبارت میں پیش کیے ہیں (گو یہ کتاب دوسری حیثیتوں سے نظرانداز کی جا سکتی ہے)۔

(G. WEIL)

* **الاَضْحٰی**: دیکھیے مادّۂ عیدالاضحٰی۔

* **اِضْمار**: ض م ر (= چھپانا) سے باب افعال کا مصدر، عربی نحو کی ایک اصطلاح، بمعنی کسی ضمیر [رکّ بان] کا استعمال۔ کسی فعل یا جزء جملہ کا اضمار (حذف یا اخفاء) بہت عام ہے، مثلاً کسی کا قول نقل کرتے ہوئے فعل قائلاً، قائلین وغیرہ کا اضمار (مثلاً قرآن [مجید]، ۲ [البقرة] : ۱۱۹، ۱۲۱ – ۱۲۰ [وَ عَہِدْنَآ اِلٰٓی اِبْرٰہٖمَ وَ اِسْمٰعِیْلَ اَنْ طَہِّرَا بَیْتِیَ الخ؛ وَ اِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰہٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ اِسْمٰعِیْلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا . . . الخ] وغیرہ)، نیز ایسی عبارتیں جیسے سَقْیًا و رَعْیًا، جس کا پورا مفہوم ہے سَقَاكَ اللّٰهُ سَقْیًا و رَعَاكَ اللّٰهُ رَعْیًا = خدا تجھے بہت سا چارہ اور پانی دے۔

علم عروض میں اضمار کے معنی ہیں کسی تفاعیل کے دوسرے حرف متحرّک کو ساکن کرنا؛ یہ بحر کامل میں واقع ہوتا ہے، جہاں مُتَفَاعِلُنْ کو مخفف کر کے مُتْفَاعِلُنْ [مُسْتَفْعِلُنْ] کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) سیبویہ: [الکتاب] (طبع دیرنبورغ Derenbourg)، ۱ : ۱۰۷ س ۱۱، ۲۳۰ س ۶، ۱۸۸ س ۱ تا ۱۱، و ۲ : ۹، ۳۲ ببعد بمواضع کثیرہ؛ (۲) الزَّمَخْشَری: المفصّل، حوالہ بذیل مادّہ "ضمیر" اور قَبَ ص ۱۶ تا ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۳ تا ۳۴، ۱۳۳؛ (۳) الجُرجانی: التّعریفات (طبع فلوگل Flügel)، ص ۲۹؛ (۴) رائٹ Wright: *Arabic Grammar*، ۱ : ۵۳ الف ببعد، ۱۰۰ ب ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۵) Freytag: *Darst. der arab. Verskunst*، ص ۸۱، ۲۵۵ تا ۳۵۹۔

(سٹیونسن ROBERT STEVENSON)

اَطْرابُلُس: دیکھیے طرابلس۔

الاُطْرُوش: ابو محمّد الحسن بن علی بن الحسن بن علی بن عمر الاَشرف بن علی زین العابدین رضا [ابن حسینؓ بن علیؓ]، ۲۳۰ھ/۸۴۴ء میں ایک خراسانی خاتون کے بطن سے مدینے میں پیدا ہوئے اور شعبان ۳۰۴ھ / ابتداء ۹۱۷ء میں آمل میں وفات پائی۔ اس وقت یہ طبرستان کے حاکم تھے۔ زیدی اور یمن کے باشندے انہیں النّاصر الکبیر کہتے اور 'امام' مانتے ہیں۔

علوی الداعی الکبیر الحسن بن زید کے عہد حکومت میں الأطروش طبرستان آئے (دیکھیے الحسن بن زید بن محمّد) ۔ چونکہ اس کے بھائی اور جانشین القائم بالحقّ محمّد بن زید نے انھیں اعتماد کی نظروں سے نہ دیکھا، لہذا انھوں نے یہ کوشش کی کہ مشرق میں وہ اپنی ایک حکومت الگ قائم کر لیں ۔ ابتداء میں انھیں اس کوشش میں نیسابور کے والی محمّد بن عبداللہ الخجستانی کی تائید و حمایت حاصل تھی، جس نے جُرجان کا علاقہ القائم سے چھین لیا تھا؛ لیکن چغل خور لوگوں نے الخجستانی کو الأطروش کی طرف سے بدگمان کر دیا، چنانچہ اس نے انھیں نیسابور یا جرجان میں قید کر دیا اور کوڑے لگوائے، جس سے ان کی قوتِ سامعہ کو صدمہ پہنچا اور اسی وجہ سے ان کا لقب الأطروش (= بہرا) ہو گیا ۔ قید سے رہائی کے بعد وہ القائم محمّد کے پاس چلے گئے ۔ ۲۸۷ یا ۲۸۸ھ میں یا (بقول ابوالفرج الاصفہانی: مقاتل الطالبیّین، تہران ۱۳۰۷ھ، ص ۲۲۹ س ۱۳) ۲۸۹ھ/ ۹۰۰-۹۰۱ء کے بعد جب القائم نے جُرجان میں محمّد بن ہارون کے ہاتھوں شکست کھائی جو کہ اس زمانے میں اسمعیل بن احمد سامانی [رکّ بآں] کا حلیف تھا تو انھیں بھی اس کے نتائج کا سامنا کرنا پڑا ۔ القائم ایک زخم کے سبب ہلاک ہو گیا ۔ الأطروش وہاں سے فرار ہو کر دوسرے مقامات کے علاوہ دامغان اور رَے پہنچے ۔ ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء میں خلیفہ المعتضد نے وفات پائی تو وہ پھر میدان میں آ گئے، خصوصاً اس لیے کہ محمّد بن ہارون، جو سامانیوں سے منحرف ہو گیا تھا، اُن کی حمایت پر تھا ۔ جُستان دیلمی (یا اس کے فرزند وَهْسُودان) نے الأطروش کو خوش آمدید کہا (قبّ Vasmer : *Islamica*، ۳ : ۱۶۵ ببعد)، لیکن جستانیوں کی دوستی، جس کی ابتداء اس وقت ہوئی تھی جب وہ لوگ اور الأطروش القائم کے ساتھ تھے، بے نتیجہ نکلی ۔ اس طرح ان کی کئی مشترکہ مہموں کا کوئی نتیجہ نہ نکلا ۔ اب الأطروش نے یہ ضرورت محسوس کی کہ سب سے پہلے اپنے پیروؤں کی ایک جماعت تیار کی جائے اور پھر اُن کی وساطت سے جستانیوں کے ہواخواہوں کو بھی اپنی طرف کر لیا جائے؛ الاطروش نے ھَوسَم سے بحیرۂ خزر کے ایسے قبائل کے درمیان جو ابھی مسلمان نہ ہوئے تھے، گیلان میں تبلیغِ اسلام اور دعوتِ علوی کی اشاعت شروع کر دی اور مساجد تعمیر کرائیں ۔

احمد بن اسمٰعیل سامانی نے ۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء میں محمّد بن صُعلُوک کو ان احکام کے ساتھ طبرستان بھیجا کہ وہ اس نئی سلطنت کے قیام سے پہلے ضروری کارروائی کرے، لیکن خراسانی فوج نے، جو تعداد میں ـــ اور اس سے بڑھ کر ساز و سامان میں ـــ بہت برتر تھی، جمادی الاولٰی ۳۰۱ھ/ دسمبر ۹۱۳ء میں شالُوس کے مقام پر الأطروش کے زیرِ قیادت دیلمیوں کے ہاتھوں شکست فاش کھائی؛ بہت سے بھاگنے والے سمندر میں دھکیل دیے گئے ۔ ابوالوفاء خلیفہ بن نوح کی سرکردگی میں ایک دستہ شالُوس کے قلعے تک پہنچنے میں کامیاب ہو گیا اور اُس نے بھی الأطروش کے سامنے اس شرط پر ہتھیار ڈال دیے کہ انھیں معاف کر دیا جائے گا؛ لیکن چند ہی دن بعد اس کے امیرِ عسکر اور داماد الحسن بن القاسم بن الحسن بن علی بن عبدالرحمٰن بن القاسم بن الحسن بن زید بن الحسن بن علیؑ بن ابی طالب نے ان سب کو تہ تیغ کر دیا ۔ اس اثناء میں الأطروش بقیہ فوج کے ساتھ آمل میں تھے، کیونکہ وہاں کے خوف زدہ باشندوں نے خود اُنھیں بلایا تھا اور ان کا قیام اس وقت اس محل میں تھا جس میں کبھی القائم سکونت پذیر تھا ۔ یہاں وہ اس قابل ہو گئے تھے کہ سامانیوں کی مداخلت سے بے خوف ہو کر شالُوس سے

لے کر ساریۃ تک کے علاقے میں اپنے عمّال متعیّن کر سکیں، کیونکہ اسی زمانے میں احمد بن اسمٰعیل قتل ہو چکا تھا اور اس کا فرزند نصر اس فکر میں تھا کہ اپنے خاندان اور امراے دربار کے مقابلے میں اپنی حیثیت مضبوط بنائے۔ ادھر اسپہبد شروین بن رستم نے بھی الأطروش سے صلح کر لی۔ یہ شخص خاندانِ باوند سے تعلق رکھتا تھا اور شروع کے علویوں کے حق میں بڑا خطرناک تھا۔

جو تجربہ عموماً علوی حکومتوں کی تأسیس کے سلسلے میں ہوتا رہا تھا اس کے مطابق زیادہ تر دشواری خاندان کے متعدّد افراد کا تعاون حاصل کرنے میں پیش آئی۔ جب الأطروش آمُل میں داخل ہوے تو ان کی عمر کم از کم ستّر برس کی تھی اور ان کے بیٹے بظاہر ایک حد تک نااہل تھے، لہٰذا جو کشیدگی پہلے القائم محمّد اور الأطروش کے درمیان رہی تھی وہی اب الأطروش اور ان کے سابق الذّکر امیرِ عسکر الحسن بن القاسم میں پیدا ہو گئی: چنانچہ آخرالذّکر نے کچھ عرصے کے لیے تو الأطروش سے علیحدگی اختیار کر لی تھی اور ایک موقع پر انھیں گرفتار بھی کر لیا، لیکن اس سے جو عام ناراضی پیدا ہوئی اس کی وجہ سے اسے دیلم کی طرف فرار ہونا پڑا۔ بایں ہمہ سب امراء کی طرف سے یہ مطالبہ بھی عام طور پر پیش کیا جا رہا تھا کہ الأطروش اسی الحسن کو اپنا جانشین مقرّر کر دیں اور ان کے انتقال کے بعد ان سب نے فوراً الحسن سے بیعت بھی کر لی۔

الأطروش کی ترقی کا سبب محض یہی نہیں تھا کہ انھوں نے بحرِ خزر کے علاقے میں سیاسی انتشار سے بہت ہشیاری کے ساتھ فائدہ اٹھایا بلکہ اس میں ان کی غیرمعمولی ذہانت کا بھی دخل تھا۔ وہ شاعر بھی تھے (قب مخطوطاتِ برٹش میوزیم، ضمیمہ، شمارہ ۱۲۵۹، ج ۳، نیز نمونۂ [کلام]، در افادہ، دیکھیے مآخذ)، لیکن ان کی خاص توجّہ علم العقائد، حدیث اور فقہ پر مرکوز رہی (قب: ابن النّدیم: الفہرست، ص ۱۸۳ س ۱۱ ببعد)۔ ان کی کتاب الإبانة محفوظ تو ہے، مگر بالواسطہ (دیکھیے مآخذ)۔ مراسمِ تدفین، اور وراثت کے بعض جزئی احکام میں انھیں اہلِ یمن سے اختلاف ہے: اسی طرح وہ تین بار متواتر صیغۂ طلاق دہرانے کو باقاعدہ تین طلاقوں کے مساوی مانتے تھے اور اس کی وجہ سے انھیں اثناعشری فرقے کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، جو شمالی علاقوں میں خاصی شدید تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کا ایک بیٹا ابو الحسن علی باقاعدہ اثناعشریوں سے جا ملا۔ خود الأطروش بھی [وضوء میں] پاؤں دھونے یا مسح کرنے کے بارے میں اثناعشریوں سے متفق الرائے تھے۔۔۔ وہ دوسرے مذاہب کے پیروؤں کے خلاف کم شدّت برتتے تھے اور اس کی وجہ اُن کی سیاسی اور تبلیغی سرگرمیوں کے پیشِ نظر [آسانی سے] سمجھ میں آ سکتی ہے۔ زیدیوں کا ایک خاص فرقہ اُنھیں کے نام پر ناصریّہ کہلاتا تھا، جسے آخرکار مذکورۂ بالا الحسن بن القاسم کے بیٹے امام المہدی ابو عبداللہ محمّد نے قاسمیّہ فرقے میں ضم کر دیا، جو یمن میں زوروں پر تھا۔

مؤخرالذّکر [الحسن بن القاسم]، جو الدّاعی الصّغیر کے نام سے معروف تھا، الاطروش کا جانشین ہوا اور اُس نے ۳۰۸ھ/ ۹۲۰ء میں اپنے پیش رو کے ایک سن رسیدہ امیرِ عسکر لیلٰی بن نعمان کے ذریعے نیشابور فتح کرنے میں کامیابی حاصل کر لی، بلکہ اس قابل بھی ہو گیا کہ طوس پر لشکرکشی کر سکے؛ لیکن جب وہ ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں آمل کو چھڑانے کے لیے، جس پر اسفار بن شیرویہ الدّیلمی اور ابو الحجاج مرداویج بن زیار قابض ہو گئے تھے، رے سے جا رہا تھا تو راستے میں قتل ہو گیا۔ اس کے

اختیارات ہمیشہ الأطروش کے بیٹوں کی وجہ سے محدود رہے؛ چنانچہ ابوالقاسم جعفر بن الأطروش نے ۳۰۶ھ/ ۹۱۸ء میں امیر رے محمد بن صعلوک کی مدد سے اور ایک بار پھر ۳۱۳ھ/ ۹۲۵ء میں آمل پر قبضہ کر لیا تھا؛ تاہم یہ قبضہ دونوں مرتبہ تھوڑی ہی مدت تک رہ سکا۔ ۳۱۱ھ/ ۹۲۳ء میں اس کا بھائی ابوالحسن احمد آمل میں داخل ہوا تھا۔ اسی طرح اس کے بیٹے ابوعلی حسین اور اس کے بھائی اور جانشین ابوجعفر کو بھی ایک حریف امام، یعنی اسمٰعیل بن جعفر، سے لڑنا پڑا، لیکن مؤخرالذکر کو ۳۱۹ھ/ ۹۳۱ء میں زہر دے دیا گیا۔ اس عرصے میں الأطروش کا ایک اور رشتےدار ابوالفضل جعفر نمودار ہوا، جس نے الثائر فی اللہ کا لقب اختیار کیا اور ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء کے کچھ ہی عرصے بعد تھوڑی مدت کے لیے آمل پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس میں اسے اس حکمت عملی سے مدد ملی کہ وشمگیر [بن زیار] اور آل بویہ کی جنگ میں، جو اس وقت طاقت پکڑ رہے تھے، اس نے کبھی ایک کا ساتھ دیا اور کبھی دوسرے کا، خصوصاً اس لیے کہ الحسن فیروزانی اور بادوسپانیوں کا ایک استندار بھی، جنھیں ایک مرتبہ الداعی الکبیر الحسن بن زید مغلوب کر چکا تھا، اس جنگ میں دخل دے رہے تھے۔

علویوں کی یہ چھوٹی سی شمالی حکومت اندرونی خلفشار کے باوجود مقامی چھوٹی چھوٹی حکومتوں، یعنی فیروزانیوں — بالخصوص ماکان بن کالی — اور جستانیوں، زیاریوں، خاندان باوند کے سپہبدوں، بویہیوں اور سامانیوں کے درمیان اپنی جگہ پر برابر قائم رہی، اگرچہ اس کی اہمیت اور وسعت میں ہمیشہ تغیر ہوتا رہا۔ یہ سلطنت ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء، یعنی ابوطالب الصغیر یحیی بن الحسین البطحانی بن المؤید کے انتقال تک قائم رہی، جو دیلم میں حشیشیین [پیراون الحسن بن الصباح] پر غالب نہ آ سکا۔ اس خاندان میں گیلان کے مزعومہ علوی خاندان کیاہیسی کا شمار مشکل ہے، جو آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی میلادی کے اختتام سے لے کر نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی میلادی تک حکمران رہا۔ ابو طالب نے، جو امام الناطق ابوطالب (دیکھیے مآخذ) کے بھائی کا پوتا تھا اور ۴۳۳ھ/ ۱۰۴۱ء میں پیدا ہوا، عہد الأطروش کی بابت نہایت اہم معلومات فراہم کی ہیں، جو عینی شاہدوں، مثلاً اس کے اپنے والد کے بیان کردہ قصوں پر مبنی ہیں۔

مآخذ: (۱) الناطق بالحق ابو طالب یحیی بن الحسین بن ہارون البطحانی: الافادة فی تاریخ الائمة السادة، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۹۶۶۴، ص ۶۱ تا ۶۸ و شمارہ ۹۶۶۵، ورق ۳۴ ب تا ۴۰ ب؛ (۲) ابو جعفر محمد بن یعقوب الہوسمی: شرح الابانة علی مذہب الناصر للحق، مخطوطۂ میونخ Munich، گلازر Glaser، ورق ۸۵ و مواضع کثیرہ؛ (۳) احمد بن علی بن المہنی: عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ، ص ۲۷۴ تا ۲۷۶؛ (۴) الطبری، ۳: ۲۲۹۵، س ۱۳ ببعد (دیکھیے اشاریہ)؛ (۵) عریب، ذیل [تاریخ] الطبری، ص ۴۷؛ (۶) ابوالمحاسن ابن تغری بردی: النجوم الزاہرة، طبع جونبول Juynboll، ۲: ۱۹۴؛ (۷) المسعودی: مروج الذہب، طبع Barbier de Meynard، ۷: ۳۳۲؛ (۸) حمزة الأصفہانی: تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبیاء، طبع کاویانی، برلن ۱۳۴۰ھ، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۹) ابن مسکویہ: تجارب، طبع Caetani، در *GMS*، ۷، ۵ و ۵: ۱۰۲؛ (۱۰) ابن الأثیر: الکامل، طبع تورن برگ Tornberg، ۸: ۶۰ ببعد؛ (۱۱) ظہیرالدین بن نصیرالدین المرعشی: تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، طبع ڈورن Dorn، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۰ء، ص ۳۰۰ ببعد؛ (۱۲) ابن اسفندیار: تاریخ طبرستان، مترجمۂ براؤن Browne، در *GMS*، ۲: ۳۹،

۱۹۰ ببعد (دیکھیے اشارہ)؛ (۱۳) وائل Weil : Geschichte der Chalifen، سونخ ۱۸۴۶ تا ۱۸۵۱ء، ۲ : ۶۱۲ ببعد؛ (۱۴) Bowen : The Life and Times of Ali Ibn Isa، کیمبرج ۱۹۲۸ء، ص ۳۰۶ ببعد؛ (۱۵) Strothmann : Staatsrecht der Zaiditen، شٹراسبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۲۵ ببعد؛ (۱۶) وہی مصنّف، در Isl.، ۲ : ۶۰ ببعد و ۱۳ : ۳۱ ببعد۔

(R. STROTHMANN شٹروتھمان)

* **اَطْفَیاش** : محمّد بن یوسف بن عیسی بن صالح، الملقّب بہ قطب الائمّہ، مزاب میں بنی اسکونن (معرب شکل : بنو یسجن) کا ایک اباضی عالم، جس نے ۱۳۳۲ھ / ۱۹۱۴ء میں بعمر چورانوے سال وفات پائی۔ وہ فضلاء کے ایک خاندان سے تھا اور اس نے اپنی وسیع علمی سرگرمیوں کے ذریعے، جن کا صحیح اندازہ ان چند تالیفات سے نہیں ہو سکتا جن کا ذکر براکلمان نے اپنے تکملۃ، ۲ : ۸۹۳ میں کیا ہے، المغرب میں اباضیہ کے مذہبی علوم میں واقعی ایک نئی روح پھونک دی۔ اس احیاء کے ساتھ ساتھ اباضیہ کی مذہبی رسوم اور معاشری زندگی میں روزافزوں تقشّف و تشدّد آتا گیا، جس کے اثرات کا نقشہ A. M. Goichon (در REI، ۱۹۳۰، ۲۳۱ ببعد) مزاب کی عورتوں کی نظر سے دیکھتے ہوئے کھینچا ہے۔ بلادِ مشرق میں رہنے والے اپنے ہم مذہب لوگوں کے ساتھ شیخ اَطفیاش کے نہایت گہرے روابط تھے۔ مشرق میں ایک اور اباضی عالم، عبداللہ ابن حُمَید السّالمی، اس کا ہم عصر تھا (براکلمان Brockelmann : تکملۃ، ۲ : ۸۲۳)۔ اس نے اپنے عقیدے کی پورے شدّ و مدّ کے ساتھ حمایت کرتے ہوئے اباضیوں کو عام مسلمانوں سے متعارف کیا اور ان کے دلوں میں ان کا وقار بھی پیدا کر دیا، اور اسی سبب سے سلطان عبدالحمید ثانی سے اس کی ملاقات ہوئی۔ آج کل مزاب میں جو جوانی کے اباضی فضلاء ہیں وہ سب اس کے شاگرد ہیں۔ اس کا کتب خانہ، جو مخطوطات، مطبوعات اور لیتھو کی کتابوں کا ایک نادرالوجود مجموعہ ہے، بنی اسکونن (Béni Isguen) میں وقف کی صورت میں موجود ہے۔ اس میں اس کے بہت سے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے مخطوطات بھی شامل ہیں۔

اس کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں : قرآن [مجید] کی تفاسیر : (۱) ھمیان الزّاد الٰی دار المعاد، ۱۳ جلد، زنجبار ۱۳۰۵ھ؛ (۲) تیسیر التفسیر، ۶ جلد، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ حدیث : (۳) وفاء الضّمانہ، ۳ جلد، قاہرۃ ۱۳۰۶ تا ۱۳۲۶ھ؛ فقہ : (۴) شرح النّیل (عبدالعزیز بن ابراہیم المُصعَبی، م ۱۲۲۳ھ / ۱۸۰۸ء، کی کتاب النّیل کی شرح : براکلمان Brockelmann، ۲ : ۸۹۲)، قاہرہ ۱۳۰۵ تا ۱۳۴۳ھ؛ (۵) شامل الأصل والفرع، ۲ جلد، قاہرۃ ۱۳۴۸ھ؛ (۶) شرح دعائم ابن النّضر (اس مصنّف کے لیے دیکھیے براکلمان، ۲ : ۸۳۵)، ۲ جلد، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ (۷) تفقیہ الغادر، الجزائر ۱۳۰۹ھ؛ عقائد : (۸) شرح رسالۃ التّوحید (ابو حفص عمر ابن جُمَیع : عقیدۃ پر نقد و تبصرہ؛ براکلمان : تکملۃ، ۲ : ۳۵۷)، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ (۹) الذّھب الخالص، قاہرۃ ۱۳۴۳ھ؛ صرف و نحو اور علم اللّسان پر بھی اس کی کتابیں ہیں، علاوہ ازیں اس کے کچھ اشعار اور مختلف مضامین بھی ملتے ہیں۔

مآخذ : (۱) ابواسحٰق ابراہیم اَطْفیاش (برادر زادۂ مصنّف) : الدّعایہ الٰی سبیل المؤمنین، قاہرۃ ۱۳۴۲ھ / ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۹ (اس میں اطفیاش کے حالات زندگی ہیں)؛ (۲) شاخت J. Schacht : Bibliothèques et manuscrits abadites، در R. Afr.، ۱۹۵۶ء، ۱۰۰ : ۳۷۳ ببعد۔

(J. SCHACHT شاخت)

اَطْفِیح : وسطی مصر کا ایک شہر (جسے اَتْفِیح بھی لکھتے ہیں)۔ یہ ایک چھوٹا سا شہر

ہے جس کی آبادی ۰۰۳۳۴ ہے اور فیوم کے عرض بلد پر دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع ہے۔ قدیم مصری زبان میں اس شہر کا نام تپ یہ Tep-yeh یا پرھاتھور نبت تپ یہ Per Hathor nebt Tep-yeh، یعنی ''تپ یہ Tepyeh کی خاتون ہاتھور کا گھر'' تھا۔ قبطیوں نے اس نام کو بدل کر پت پہ Petpeh کر دیا اور پھر عربوں نے ''اطفیح''۔ یونانیوں نے ہاتھور Hathor [مصریوں کے ہاں آسمان کی دیوی] اور افرودیتہ Aphrodite [یونانیوں کے ہاں حسن کی دیوی، وینس Venus، ناہید یا زہرہ] کو ایک سمجھ کر شہر کا نام Aphroditopolis رکھ دیا، جس کا مخفف Aphrodito ہے۔ مسیحی دور تک بھی اس شہر کو ضرور اہمیت حاصل رہی ہوگی، کیونکہ اس میں بیس سے زائد گرجے تھے، جن میں سے دس تیرھویں صدی تک بھی موجود تھے۔ قدیم νομός کو، جو آگے چل کر کورۃ اطفیح کہلایا، الشرقیہ بھی کہتے تھے، اس لیے کہ وہ دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع تھا۔ فاطمی دور کے اختتام کے قریب جب مصر مختلف صوبوں میں تقسیم ہو گیا تو ایک پورے صوبے کو شہر کے نام پر اطفیحیّۃ کہنے لگے۔ ۱۲۵۰ھ / ۱۸۳۴-۱۸۳۵ء میں جا کر ہی اطفیح کا علاقہ دوبارہ جیزۃ کے صوبے میں شامل ہوا، جس کا یہ ایک ضلع (مرکز) قرار دیا گیا۔

اطفیح کے متعلق ہماری معلومات بہت کم ہیں۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ مملوکوں ہی کے عہد میں یہ بالکل تباہ و خستہ حال ہو چکا تھا۔ مدتوں کے بعد خدیوی عہد میں حکومت نے اس علاقے میں دوبارہ تھوڑی بہت دلچسپی لینا شروع کی۔ بدویوں اور مملوکوں کے پیہم حملوں کا خاتمہ ہو گیا اور نہریں کھودی گئیں یا ان کی مرمت کی گئی۔ آج کل اطفیح کی حیثیت ایک مقامی بندرگاہ سے زیادہ نہیں؛ تجارت بھی بڑے مختصر پیمانے پر ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) القلقشندی: ضوء الصبح المسفر (ترجمۂ وستنفلت Wüstenfeld، ص ۹۳، ۱۰۳)؛ (۲) المقریزی: خطط، ۱: ۲۰۳؛ (۳) علی مبارک: **الخطط الجدیدۃ**، ۸: ۷۷؛ (۴) ابن دقماق، ۴: ۱۳۳؛ (۵) یاقوت، ۱: ۳۱۱؛ (۶) ابو صالح، ص ۵۹ الف ببعد؛ (۷) ابن خرداذبہ، ص ۸۱؛ (۸) Amélineau: *Géographie de l'Égypte à l'époque Copte*، ص ۲۲۹؛ (۹) Boinet: *Dictionnaire géographique de l'Égypte*، ۸۶؛ (۱۰) Baedeker: *Égypte*، بذیل مادہ؛ (۱۱) المقریزی: خطط، طبع *IFAO*، ۱: ۳۱۲؛ (۱۲) J. Maspero و G. Wiet: *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*، ص ۲۰۔

(بیکر C. H. BECKER)

اَطْلَس: (Atlas): شمالی افریقہ (مراکش، الجزائر اور تونس) کے پہاڑوں کا عام نام، جن کی بدولت یہ صحراء کے یکساں بلند علاقے کے مقابلے میں ایک جداگانہ اور متنوع شان کا حامل ہو گیا ہے۔ اگرچہ یہ نام، جس کا ماخذ نامعلوم ہے، یونانی بھی استعمال کرتے تھے، تاہم کلاسیکی مصنفین، مثلاً سترابو Strabo (کتاب ۱۷)، ہمیں کوئی تفصیل نہیں بتاتے۔ عرب جغرافیانگاروں کے ہاں صحیح تعیین مفقود ہے اور وہ سترابو کی طرح کبھی اس نام کا اطلاق ان پہاڑی سلسلوں پر کرتے ہیں جن کا دوسرا نام اَدْرار نْدَرِنْ (Adrār n-Deren) ہے... ایک اصطلاحی نام، جو دراصل بلند مراکشی اطلس اور الجزائر کے صحرائی اطلس کے لیے مخصوص ہے (البکری، ترجمۂ دیسلان de Slane، طبع ثانی، ص ۲۸۱، ۲۹۵)؛ بعض مصنفین (البکری، ص ۳۰۳ تا ۳۰۴؛ الادریسی: المغرب، ص ۵۷ تا ۵۹؛ ابن خلدون: ***Hist. des Berbères***، ترجمۂ دیسلان de Slane، ۱: ۱۵۸) اسے غلطی سے تونس اور مصر، بلکہ اس سے بھی آگے تک وسعت دے دیتے ہیں۔ شمالی کوہستانی سلسلوں — ریف اور تل اطلس — سے سترابو (کتاب ۱۷) اور ریف سے البکری (ص ۱۰۹) بھی واقف تھے؛ بقول ابن خلدون (۱: ۱۲۸)

"...ترین کے پہاڑی سلسلے ایک ایسی شے کی شکل میں ہیں، جس نے "المغرب الاقصی کو افریقہ سے الگ کر رکھا ہے"، لہٰذا اس میں وسطی اطلس بھی شامل ہے ۔ [الحسن الوزان الزیاتی] Leo-Africanus (Description de l'Afrique، مترجمۂ Epaulard، پیرس ١٩٥٦ء، ص ٣٠ و ٣٤ تا ١٣) آخرالذکر صحرا سے ملے ہوئے، شمالی سلسلوں کو زیادہ محدود مفہوم کے اطلس سے تعبیر کرتا ہے، لیکن مؤخرالذکر کو مصر تک وسعت دے دیتا ہے ۔ مارمول Marmol (Africa، ۱: ۱۰) 'la Sierra menor' و 'la Sierra de Athlante mayor' میں، جو جنوب کی سمت واقع ہیں، امتیاز کرتا ہے، جن کو بعد ازاں اطلس اصغر اور اطلس اکبر کے نام سے پکارا جانے لگا ۔ ان پہاڑوں کی خصوصیات اور ان کے مختلف پہلوؤں کی تحقیق سب سے بڑھ کر فرانسیسی ماہرین علم ارضی اور جغرافیہ دانوں نے گذشتہ نصف صدی کے دوران میں کی ہے ۔

اطلس کے سلسلے ساخت میں تہ بہ تہ (folded) پہاڑ ہیں، جو یورپ کے سہ گونہ (Tertiary) سلسلوں سے مناسبت رکھتے ہیں؛ انھیں کی طرح یہ بھی چہار گونہ (Quarternary و Pliocene) زیر و زبر سے ازسرنو بنتے رہے ہیں، جن کے باعث وہ بحیرۂ روم اور صحراء کی سطح مرتفع سے نمایاں طور پر اونچے ہو گئے ہیں ۔ صحراء، جو اتفاقاً بنا ہے (زمین، خم، طبقات ارضی کا ایک دم سیدھا کھل جانا)، جنوبی اطلس کے جنوب سے شروع ہوتا ہے، جو اگادیر سے قابس (Gabès) تک چلا گیا ہے؛ لہٰذا جنوبی تونس کا ڈھر Dahar اور نفوسۃ اطلس کا جزء نہیں ہیں ۔ جہاں تک مراکش کے ضدِ اطلس (Anti-Atlas) کا تعلق ہے، جس کا جبل سغرو محض ایک ضمیمہ ہے، اس کا اپنا علیحدہ مقام ہے، یعنی وہ صحراء کی سطح مرتفع کا ایک بلندتر کنارہ ہے ۔ یہ ایک بڑا غیر متناسب تودۂ کوہ (massif) ہے، جس کی بلندی جبل اَکسی پر ۲۳۴۴ میٹر ہو جاتی ہے اور جو ایک دوسری سے پیوستہ قبل از کیمبری (Pre Cambrian) اور ابتدائی (Primary) چٹانوں پر مشتمل ہے ۔ یہ سوس اور دادس کے صوبوں کی طرف نیچا ہوتا جاتا ہے (جنھیں کریٹاسی اور ترشانی مادّے ڈھکے ہوئے ہیں)؛ ۳۳۰۴ میٹر بلند ایک بڑا تودۂ کوہ، سِروہ نامی، ایک دوسرے سے جوڑا کرتا ہے اور نیچا ہوتا ہوا ذرعہ اور تفیلالت کے میدانوں میں مل جاتا ہے، جن کے بیچ میں جبل بنی کی پتلی سی ڈھلوان (scarp) واقع ہے ۔

اطلس کے علاقوں میں ایک پہلی ترتیب (complex) کے اندر جو بہت وسیع ہے، اوسط درجے کے تہ بہ تہ خم دار پہاڑ بھی ہیں، جو اکثر خاصے بلند ہیں، اور نسبۃً نیچے خطّے، یعنی مرتفع سطحات اور بلند میدان بھی ۔ اطلس بلند ایک بڑی تہ دار مستطیل، ۷۰۰ کیلومیٹر طویل ایک سلسلہ ہے، جو چار ہزار میٹر اور اس سے زائد اونچا چلا جاتا ہے (توبکل پر ۴۱۶۵ میٹر اور مگون پر ۴۰۷۰ میٹر)؛ باوجود اپنے عرض البلد کے اس میں چہار گونہ برفانی ساخت (quarternary glaciation) کے آثار پائے جاتے ہیں، اگرچہ اب اس پر ہمیشہ برف نہیں رہتی ۔ مغرب کی سمت میں سوس اور مراکش کے حوضوں کے درمیان گھر کر یہ سلسلہ، باوجود بعض خاصی بلند چوٹیوں کے، ٹوٹ جاتا ہے، اور پہاڑیاں اور گہری وادیاں، جو ایک دوسری کو قطع کرتی ہیں، بن جاتی ہیں اور اس پر سے صرف بلند دروں ہی سے ہو کر گزر سکتے ہیں، جو سوس (Tizi n-Test) اور درۂ بلند (Tizi n-Tishka) کے تاریخی راستے ہیں ۔ وسط اور مشرق میں یہ زیادہ تر چونے کا (jurassic و liassic) ہو جاتا ہے اور اس میں تنگ اور ناقص مرکزی خط سے ہٹتے ہوئے (anticlines) اور وسیع، مرکزی خط کی جانب جاتے ہوئے (Synclines) ڈھلان بن جاتے

ہیں۔ جبل عیاشی (۳۷۳۷ میٹر) کے بعد سے ان سلسلوں کی بلندی کم ہو جاتی ہے اور مشرقی مراکش کے جنوب میں جا کر یہ ختم ہو جاتے ہیں۔ دادس، غریس، زِز (فاس سے تفیلالت کا راستہ) اور گوئیر بڑی بڑی وادیوں کی شکل میں ایک دوسری کو قطع کرتی ہوئی اس سے علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ الجزائر کا صحرائی اطلس بلند اطلس کے سلسلے کو جاری رکھتا ہے اور اس کے بڑے بڑے تودے، قصور عمور (جبل عمور) اولاد نائل Ouled Nail اور زاب کے پہاڑ بتدریج نیچے ہوتے جاتے ہیں، جنوب مغرب (جبل آسه Aissa پر ۲۲۳۶ میٹر) سے شمال مشرق کی طرف (ایک ہزار میٹر سے بھی کم)۔ یہ تہ بہ تہ خمدار پہاڑوں کے باقی ماندہ آثار ہیں، یعنی پہاڑیاں جنہیں چوڑے مثلث میدان ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں اور باوجودیکہ وہ صحراء سے خاصے بلند ہیں، انہیں خانہ بدوش لوگ آسانی سے عبور کر لیتے ہیں۔ بسکرہ کے نشیب کے پرے اوریس کا بلند پہاڑ ہے، جو صحرائی اطلس کا ایک تنہا بڑا تودۂ کوہ ہے اور الجزائر میں بلندترین پہاڑ ہے (جیلیہ میں ۲۳۲۹ میٹر)۔ اس کے شان دار سلسلے مع اپنی چوڑی چکلی شکلوں کے، جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف چلی گئی ہیں، ابدی، البیوض el-Abiod اور العرب ندیوں کی عمیق وادیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں۔ یہ ندیاں خوفناک کھڈوں میں سے بہتی ہوئی جنوبی اوریس کے نشیب تک پہنچ جاتی ہیں، جو سطح سمندر سے بھی نیچا ہو گیا ہے۔ نمیچہ کے پہاڑ، جو اوریس کے مشرق میں ہیں، اس نشیب کے اوپر بلند ہوتے ہیں اور پھر شمال کی سمت میں الگ الگ ہو کر منفرد پہاڑیوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، عریض گنبدنما پہاڑوں کے بقیات ہیں۔ تونس میں وہ سلسلے جو صحرائی اطلس سے نکلے ہیں، بالعموم شمال مغربی حصے کے پورے پہاڑی علاقے کو ڈھانپے ہوئے ہیں۔ وہ گنبدنما ساخت کے پہاڑ، بسا اوقات ناقص، اور عریض طاس (basins) والے، جو توبسه Tobessa کے کوہستان میں نظر آتے ہیں، تونس کے مرکزی Dorsal سلسلے میں برابر پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے کے مرکزی خط سے پرے ہٹتی ہوئی ڈھلانیں (anticlines) عام طور پر چونے کے پتھر کی ہیں۔ یہ جبل چمبی پر ۱۵۴۴ میٹر ہیں اور بعض اوقات چوڑی اور عرض میں کٹی ہوئی وادیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے جدا ہو گئی ہیں، جس کی وجہ سے آمد و رفت آسان ہو جاتی ہے۔ یہ شمال مشرق کی سمت میں ایک تنہا سلسلے میں جا ملتی ہیں، جس میں بکثرت چوٹیاں بھی ہیں (جبل زغوان، ۱۲۹۸ میٹر) اور جو خلیج تونس تک پھیلا ہوا ہے۔ مرکزی سلسلے کے شمال میں تلِ مرتفع اور مجردہ کے علاقے مضبوط گتھی ہوئی تہوں سے بنتے ہیں، تاہم ان سے محض اوسط بلندی کے پہاڑ تشکیل ہوتے ہیں، جو ایک دوسرے سے عریض طاسوں کے ذریعے جدا ہوتے ہیں، علی ہذا وسطی مجردہ کے گہرے نشیب اور ان وادیوں سے جن کا پانی اس نشیب میں آتا ہے، یعنی میلیگو Mellègue، تِسه اور سلیانة کی وادیاں (ندیاں)۔ جنوب میں مرکزی خط سے پرے ہٹتے ہوئے ڈھلانوں کے سلسلے، جو چونے یا ریت کے پتھر کے ہیں، کشادہ میدانوں کے بیچ میں بلند ہیں، جو عام طور پر مرکزی خط کی جانب جھکے ہوئے (synclines) اور نرم دریائی مٹی (alluvium) سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ مغرب و مشرق رخ سے جو غفصة (Gafsa) کے متوازی خط میں ہے، یہ جنوبی شمالی سمت میں مڑ کر مشرقی تونس کے کنارے چلے گئے ہیں۔

اطلس بلند اور الجزائر کے صحرائی اطلس کے شمال میں کمتر بلندی کے وسیع علاقے پھیلے ہوئے

ہیں، تاہم انھیں دو جگہ پر چوڑائی میں دبتے ہوے کوہستانی سلسلے ہیں، یعنی وسطی اطلس اور ہودنہ Hodna کے پہاڑ۔ وسطی اطلس میں چٹانیں اسی نوعیت اور ساخت کی ہیں جیسی کہ مرکزی اطلس بلند کی ہیں اور اس میں تنگ، ناقص، مرکزی خط سے پرے ہٹتی ہوئی تہیں (anticlines) ہیں (جبل بن نصیر، ۳۳۵۰ میٹر) اور ساتھ ہی مرکزی خط کی طرف مائل وسیع نشیب بھی؛ لیکن شمال مغرب کی جانب یہ پہاڑ بلند سطحات مرتفعہ کی شکل میں نیچا ہو گیا ہے۔ ان سطحوں کو جو ناقص حصے (faults) جدا کرتے ہیں وہ برکانی اور مخروطی شکل کی پہاڑیوں اور چوٹیوں سے ڈھکے ہوے ہیں۔ اس پہاڑی سلسلے (وسطی اطلس) میں چونکہ بارش زور کی ہوتی ہے اس لیے مراکش کے بڑے دریا اسی سے نکلے ہیں، یعنی ام الرّبیع Oum-er-Rabia، سبو Sebou اور ملویہ Moulouya۔ وسطی اطلس مراکش کے میسیتة Meseta (مرکزی سطح مرتفع)، رحامة Rehama اور جبیلات Djebilet کی پہاڑیاں، دردی فاسفیٹ (Sedimentary Phosphate) کی سطح مرتفع، تدلة، بحیرة اور مراکشی حوظ کے نرم مٹی کے میدان) کے ابتدائی مسلسل پہاڑی سلسلوں کے سخت اور سیدھے تودے کو مراکشی سرحدوں کے اس ابتدائی سلسلے سے جدا کرتا ہے جو تقریباً مکمّل طور پر ثانوی دردی تہوں سے پوشیدہ ہے۔ جبل رقام Rokam، ملویة Moulouya کے مشرق میں، دبدو اور جوادة کی مرتفع سطحوں سے، جو مراکش میں واقع ہیں، مل جاتا ہے، نیز اوران کے تلّ اطلس کی نشیب و فراز والی ناقص سطحات مرتفعہ، یعنی تلمسان، مکرة، صیدة اور فرندة کے پہاڑوں سے۔ صحرائی اطلس کے شمال میں الجزائر اور مراکش کے بلند میدان، جو مغرب میں ۱۲۰۰ میٹر اونچے ہیں اور الجزائر کے خطّ نصف النّہار پر ۸۰۰ میٹر، ویسی ہی ساخت کے ہیں اور شکستہ پتھریلی تہوں سے بنے ہیں، تاہم اس کے تین چوتھائی حصّے پر پرانی دریائی مٹی کی تہ جمی ہوئی ہے (شطّ غربی اور شطّ شرقی اور ظہرز کے طاس)۔ محض بالائی خلیف (Upper Chelif؛ Oued Touil) سمندر تک پہنچ پاتا ہے۔ زیادہ مشرق کی طرف ہودنة Hodna پہاڑیوں کا تنگ سلسلہ اور بلزمة کا بڑا تودۂ کوہ ہودنة کے انتہائی نشیبی طاس (۴۰۰ میٹر) کو الجزائر کے مشرقی اور قسنطینی علاقوں کے بلند میدانوں (۸۰۰ تا ۱۰۰۰ میٹر) سے جدا کرتے ہیں۔ مغرب و مشرق رویہ ثانوی سلسلے، جن پر وہ مشتمل ہیں، گنبدنما چوٹی کے پہاڑوں یا مسلسل پہاڑیوں (ridges) کی شکل میں ہیں اور ان کے بیچ بیچ میں خلا ہے۔ وہ قسنطین کے بلند میدانوں کے آر پار وقفوں کے بعد بکھرے ہوے ہیں اور کئی سو میٹر کی بلندی تک پہنچتے ہوے ان میدانوں میں بہت نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ نام نہاد سبخ کا علاقہ، جو جنوب کی طرف ہے، رُمیل Rhumel سیبوسة Seybouse اور مسکیانة meskiana (mellègue) پہاڑیوں کے فالتو پانی سے محفوظ رہتا ہے [گویا ان پہاڑیوں کا فالتو پانی اس میں بہہ کر جاتا ہے قب ۱۱، فرانسیسی]۔ باقی رہے مشرقی تونس کے میدان، تو ان کا پانی نامکمّل طور پر ساحل Sahel کے مجذّب علاقے کے پیچھے بہہ کر چلا جاتا ہے۔

بحیرۂ قلزم کے کنارے پر ایک دوسری ترتیب ظہور میں آئی ہے، جو طنجة (Tangiers) سے بزرتة Bizarta تک پھیلی ہوئی ہے، اور جس کی تشکیل ریف اور تلّ اطلس کے کوہستانی سلسلوں سے ہوئی ہے۔ یہ پہاڑ ساخت میں بہت سے مختلف عناصر سے مرکب ہیں۔ ثانوی (Secondary) اور ثالثی (Tertiary) سخت اور نرم دردی تہیں بعض اوقات بہت زیادہ تہ بہ تہ ہو گئی ہیں۔ ساحلی منطقے کے ابتدائی برکانی پہاڑی تودوں نے، جو صرف

سبتة Ceuta اور قبائلیة کے اور بھی جنوب میں باقی رہ گئے ہیں۔ ان پہاڑوں کو جنوب کی طرف دھکیل دیا ہے اور وہ ان پر چڑھ گئے ہیں۔ یہ بڑے تودے جنوب کی سمت میں جبالة Djebala، بو قویا Bokkoya (مراکش)، جرجرة Djurdjura کی بلند چوٹی کے پتھر کی چوٹیوں اور نومیدیة Numidia کے سلسلے کے درمیان نمایاں نظر آتے ہیں۔ باقی سب حصہ موٹی نرم چکنی مٹی کی بڑی مقدار اور بلوری دردی (schistous) پتھروں سے بنا ہوا ہے، جو عموماً چادروں کی شکل میں پھیل کر نکلتی ہیں اور مراکش میں صاف طور پر جنوب کی سمت چلی جاتی ہیں۔ ان مختلف عناصر سے مرکب ساخت کے پہاڑوں کو عرض میں اور طول میں ایسی وادیاں جو بحیرۂ روم کے نالوں کی زوردار قطع و برید سے بن گئی ہیں کاٹتی اور توڑتی رہی ہیں۔ ریف کا سلسلہ سبتة سے ملیلة Melila تک پہاڑوں کا ایک ہلال تشکیل کرتا ہے (جبل تیدیغینة ۲۴۵۶ میٹر)، جسے جنوب کی سمت وہ مختلف نوعیت کی پہاڑیاں مزید وسعت دے دیتی ہیں جو ریف اور قبل ریف کے میدانوں (sheets) کے اورغة Ouergha اور سیبو Sebou کے دریاؤں کی معاون ندیوں نے کاٹ کاٹ کر بنا دی ہیں۔ جزیرہ نمائے ملیلة سے ترارة Trara کے تودۂ کوہ تک یہ بہ شدت طے شدہ منطقہ تنگ تر ہو جاتا ہے اور ملویة Moulouya، زیرین کوہستان بنی سناسن Snassen اوران کے تل کی سطح مرتفع کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے؛ پھر یہ دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ایک طویل نشیب کے دونوں طرف بڑھتا ہوا اوران کے سبخة سے لے کر خلیج شلف Chelif اوسط کی کہنی (elbow) تک چلا جاتا ہے۔ شمال کی جانب اوران کے ساحل Sahel کی پہاڑیاں ہیں، جن کے بعد ظہرة اور ملیانة Miliana کے پہاڑ (زکر Zeccar، ۱۵۷۹ میٹر) اور جنوب کی طرف تسالة Tessala، اولاد علی Ouled Ali اور بنی چغرانہ Beni Choughrane کے پہاڑ ہیں، جو سیدی بل عباس (ابو العباس) اور معسکرہ Mascara کے اندرونی علاقے کے میدانوں کے کنارے پر ہیں اور جن کی جگہ مشرق میں اوارسنیس Ouarsenis کا بڑا تودۂ کوہ (۱۹۸۵ میٹر) لے لیتا ہے، جو براہ راست بلند میدانوں کے بیچ میں سربلند ہے۔ طولانی نشیب مدیا Medea کے مشرق میں دوبارہ شروع ہو جاتا ہے اور وادی ساحل سمام Sahel Soummam کے ساتھ ساتھ چل کر بجایة Boujie تک پہنچتا ہے۔ اس کے شمالی کنارے کے ساتھ ساتھ متیجة Mitidja اطلس چلا گیا ہے، جو متیجة کے نرم دریائی مٹی کے میدان اور الجزائر کے ساحل کی پہاڑیوں کے اوپر بلند ہوتا ہے، جس کے بعد اس کے کنارے جرجرة قبائلیة Djurdjura Kabylia آ جاتا ہے اور للہ خسیجة Lalla Khasidja (چوٹی ۲۳۰۸ میٹر) پر منتہی ہوتا ہے۔ جنوب کی سمت میں تیطری Titeri پہاڑ ہیں اور بیبن Biban کا طویل سلسلہ ہے۔ بجایة کے مشرق میں کوہ بابور Babor (۲۰۰۴ میٹر) اور نومیدیة Numidia کا سلسلہ مشرقی قبائلیة سے متصل ہیں اور فرجیوة Ferdjioua اور قسنطینة کی کم تر بلند پہاڑیوں کے عین بیچ میں سربلند ہیں۔ مشرقی قبائلیة کے بلوری علاقے (crystalline terrains) کا کچھ حصہ مٹی کی تہوں اور ریت کے پتھروں سے ڈھکا ہوا ہے، جس میں کارک cork کے جنگل پھیلے ہوئے ہیں۔ انہیں ریت کے پتھروں سے وہ پہاڑ بھی بنے ہیں جو بونة Bône کے ساحلی (littoral) میدان کو اور تونس میں خرو میریة Khrou Miria اور موگود Mogod کے علاقوں کو گھیرے ہوئے ہیں۔

اطلس کی بدولت شمالی افریقة ایسے پہاڑی

سلسلوں کا ایک سلسلہ بن گیا ہے جو بلند اور بنجر میدانوں کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ سطح کی یہ بلندی آب و ہوا کے ان تضادوں کو جو بحیرۂ روم اور صحراء کے قرب سے پیدا ہوتے ہیں اور بڑھاتی اور ان میں تنوع پیدا کر دیتی ہے۔ تل کے علاقوں، بلند میدانوں کے ہموار گیاہی میدانوں (steppes) کے علاقے اور صحرائی پیڈیمونٹ Piedmont کے ریگستان میں نمایاں حیثیت رکھتے ہوئے یہ بڑے بڑے نوعی نمونے وہ ابتدائی جغرافیائی ماحول تشکیل کرتے ہیں جس نے المغرب کی تاریخ میں ایک معتدبہ، اگرچہ زیادہ تر منفی، کردار ادا کیا ہے۔

مآخذ: دیکھیے مادۂ مراکش، الجزائر اور تونس۔

(J. DESPOIS دپوائے)

⊗ * **اَظْفَری:** محمد ظہیرالدین میرزا علی بخت بہادر گورگانی، [(معروف بہ میرزائے کلاں) ابن سلطان محمد ولی عرف منجھلے صاحب ولد سلطان محمد عیسٰی]، جو شہنشاہ اورنگ زیب کے اخلاف نرینہ میں سے اور محمد معزالدین بادشاہ (جہاں دار شاہ)، فرزند شاہ عالم (بہادر شاہ اول)، کی بیٹی عفت آرا بیگم کا پڑپوتا تھا [عفت آرا بیگم کے شوہر کا نام خواجہ موسی نقشبندی المخاطب بہ سربلند خان (قب محوی لکھنوی) اور بقول خود نواب موسوی خان تھا (مرغوب الفؤاد، خطی، ورق ۲ ب)۔ اظفری کی والدہ حضرت میر ابوالعلا اکبرآبادی قدس سرہ کی اولاد سے تھیں]۔ وہ ۱۱۷۲ھ/ ۱۷۵۸ء میں دہلی کے لال قلعے میں پیدا ہوا اور اسی قلعے میں اس نے تعلیم پائی۔ تیموری خاندان کے دوسرے شہزادوں کی طرح اظفری نے بھی [اس دستور کے مطابق جو جہاں دار شاہ کے زمانے سے چلا آ رہا تھا] اپنی عمر کے پہلے تیس سال قید سلطانی میں گزارے۔ غلام قادر روہیلہ کے قتل کے بعد جب شاہ عالم دوبارہ تخت نشین ہوئے تو فرط محبت و فرزند نوازی سے تجمل شاہانہ کے ساتھ عیدالفطر ۱۲۰۲ھ کے دن اظفری کے محل میں رونق افروز ہوئے اور اسے طبقۂ امراء میں شریک کر لینے کے سابقہ وعدے کی توثیق کی، نیز بہت سا روپیہ بھی دیا۔ اظفری نے ایک مرتبہ اپنے چند اشعار — ترکی، فارسی اور ریختہ میں — اور ایک قطعہ تاریخ حادثۂ فاجعۂ غلام قادر روہیلہ کے متعلق پیش کیا، جسے بادشاہ نے پسند فرمایا تھا۔ وہ قطعہ تاریخ یہ ہے:

جوں ''من ذہبت کریمتاہ'' مژدہ
اس سال ہوا نصیب شاہ عالم
تھا فکر میں تاریخ کے بولا ہاتف
ہے اظفری تاریخ ''یہ عالم کا غم''
۱۲۰۲ھ

اس قطعے میں اظفری نے حدیث شریف ''من ذہبت کریمتاہ وجبت لہ الجنۃ'' کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کے معنی ہیں: ''جس کی دونوں آنکھیں جاتی ہیں اس کے لیے ضرور جنت ہے''۔

اظفری نے اس پرآشوب زمانے میں بادشاہ کی نہایت قابل قدر خدمت انجام دی اور بہت بہادری سے محل کی عصمت و ناموس کی حفاظت کی، مگر بالآخر بادشاہ نے اظفری سے کچھ اچھا سلوک نہ کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ۳ ربیع الاول ۱۲۰۳ھ/ ۲ دسمبر ۱۷۸۸ء کو وہ قلعے سے بھاگ نکلا اور جے پور پہنچا۔ وہاں سے جودھپور اور اودے پور گیا اور پھر واپس جے پور پہنچا۔ جے پور اور اودے پور کے راجاؤں نے بہت آؤ بھگت کی۔ راجہ جودھپور نے تیس چالیس ہزار فوج دینے کا وعدہ کیا تاکہ مرہٹوں کو شکست دی جا سکے اور تیموری حکومت قائم ہو، مگر اظفری نے یہ پیش کش قبول کرنے سے انکار کر دیا]۔ وہاں سے وہ لکھنؤ پہنچا، جہاں اودھ کے حکمران آصف الدولہ نے اس کا خیرمقدم کیا۔ اظفری نے سات سال [دو ماہ کے قریب] لکھنؤ ہی میں [عزت و آبرو سے] زندگی بسر کی، [جہاں اس کے بھائی،

مرزا جلال الدین، اور چچازاد بھائی مرزا حسن بخش، پائندہ بخت، اور تمام متعلقین، بیوی بچے، والدہ وغیرہ بھی قید سلطانی سے نجات پا کر بخیریت آ گئے تھے۔ آصف الدولہ نے ان سب کے نام وظائف مقرر کر دیے۔ یہاں اظفری کی سرکار انگریزی سے بھی معقول تنخواہ مقرر ہوئی]۔ بعد ازآں وہ لکھنؤ سے مقصودآباد (مرشدآباد [رنگ پان] کا پرانا نام) جانے کے لیے پٹنے کے راستے روانہ ہوا اور [اواخر] ۱۲۱۱ھ / [مئی] ۱۷۹۷ء میں مقصودآباد پہنچ گیا۔ [تین چار مہینے وہاں قیام کر کے وہ ۲۳ ذی القعدہ ۱۲۱۲ھ کو مدراس پہنچا اور وہیں مستقل طور پر مقیم ہو گیا۔ یہاں اس کے برادر مرزا ہمایوں بخت لکھنؤ سے ۱۲۰۹ھ میں پہنچ چکے تھے۔ اظفری کو بھی مدراس جانے کی لو لگی ہوئی تھی، کیونکہ بنگالے کی ہوا موافق نہ آئی تھی۔ والاجاہیوں نے اس سے بہت احترام اور مہربانی کا سلوک کیا۔ چنانچہ جب وہ مدراس پہنچا تو نواب عمدۃالامراء کے بھانجے سراج الملک، اظفری کے بھتیجے مرزا سکندر شکوہ اور امیر الملک حافظ احمد خاں نے استقبال کیا۔ ان کے ہم راہ اظفری نواب صاحب موصوف سے ملنے کے لیے قصرِ والاجاہی پہنچا۔ نواب نے خود پالکی سے اتار، معانقہ کیا اور شعر و شاعری پر گفتگو ہوئی۔

نواب مدراس نے اپنے چچا عبدالوہاب کا باغ اظفری کو سکونت کے لیے دے دیا تھا؛ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "ان کے گھر (مدراس) میں نہایت آرام سے ہوں گویا اپنے گھر میں بیٹھا ہوں"۔

عمدۃالامراء اسے اپنی مسند پر بٹھاتے اور ادب ملحوظ رکھتے تھے۔ اظفری نے اپنے دہلی اور لکھنؤ کے اعزہ سے خط و کتابت جاری رکھی اور بادشاہ اور ولی عہد بہادر کو عرضیاں لکھ کر اپنے قصور کی معافی چاہی۔ تنہائی سے گھبرا کر انہوں نے ۲ صفر ۱۲۱۳ھ کو مدراس میں ایک پٹھان کی لڑکی سے شادی کر لی، جس کے بطن سے تین اولادیں ہوئیں، جن میں ایک لڑکے کا نام اعلیٰ بخت تھا (گلزار اعظم، ص ۳۱)۔ نواب سلطان النساء، ہمشیرۂ عمدۃالامراء، اظفری کی منہ بولی بہن بنی ہوئی تھیں اور ہر روز کی آسائش کا بہت خیال رکھتی تھیں۔ انھوں نے ہی پانچ ہزار روپیہ نقد دے کر دیوان رائے بھگوان داس معتمد خاص مرزا صاحب کے ذریعے متعلقین کو بلوا لیا جو ۱۱ جمادی الاولیٰ ۱۲۱۴ھ کو خشکی کے رستے مدراس پہنچ گئے۔ ان میں اس کی والدۂ ماجدہ کے علاوہ اس کی قلعے والی بیگم بھی، جن سے بحکم شاہ عالم شادی ہوئی تھی، آ گئیں۔ اس کی ایک بیٹی سعیدۃالنساء بیگم کی شادی امیرالامراء امیر جنگ، ہمشیرزادۂ نواب محمد علی والاجاہ، سے ہوئی۔ اس جشن میں مولانا بحرالعلوم بھی شریک تھے۔

اظفری کا رجحان علمِ باطن کی طرف بھی تھا؛ چنانچہ اس نے سید اسرار اللہ قادری، واعظ جامع مسجد دہلی، کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اور شاہ صاحب نے خلافت بھی عطا کی تھی۔

اظفری فارسی کا ادیب و انشاء پرداز تھا اور ترکی، فارسی اور اردو میں شعر کہتا تھا۔ اس کے اشعار میں رعایتِ روزمرہ اور محاورہ بندی اچھی ہے، لیکن بلندیٔ تخیل کا فقدان ہے۔ نواب اعظم لکھتے ہیں: "در ہندی استادِ وقت بود و در ترکی هم مہارت تمام داشت"۔ اس نے جو خطوط راجاؤں اور نوابوں کو لکھے ہیں ان سے فارسی زبان پر پوری قدرت ظاہر ہوتی ہے۔ ترکی میں اظفری کو میر کرم علی سے تلمذ تھا اور ریختہ میں وہ میر تقی میر کا شاگرد تھا، بلکہ اس نے ایک مرتبہ نواب والاجاہ سے میر تقی کو مدراس بلانے کی سفارش بھی کی تھی۔ اس نے ایک رقعے میں لکھا ہے کہ نواب مذکور نے مسند صدر میں مجھے ایک رقعہ لکھا تھا (رمضان ۱۲۱۵ھ)۔ یہ اس کی نقل ہے۔ اسی میں میر محمد تقی میر کو (مدراس) بلانے

ن وعدہ کیا تھا، جو راقم کے استاد اور بے نظیر شاعر ہوں . . . الخ۔ نواب کے الفاظ یہ تھے: ''خدا نے چاہا تو میر محمد تقی میر کو آپ کی معرفت بلواتا ہوں'' (غلام حسین: عمدۃ الامراء).

اس سے ریختہ میں بالخصوص میرزا مغل اور میرزا طفل (؟) نے بزمانۂ سکونت قلعۂ معلّی اصلاح لی تھی۔ مدراس کے تلامذہ میں یہ لوگ شامل تھے: (۱) غلام محی الدین خان المخاطب بہ شائق علی خان شائق (۱۲۰۲ تا ۱۲۴۹ھ)؛ (۲) محمّد معروف خان عالم خان بہادر، تخلص فاروق (۱۲۰۷ تا ۱۲۷۱ھ)، جو عربی، فارسی، ترکی اور انگریزی میں خاص مہارت رکھتے تھے، اردو میں اظفری کے شاگرد تھے اور فن موسیقی میں بھی ماہر تھے؛ (۳) سیّد معین الدین المخاطب بہ منور زماں خان منور، جنھوں نے عروض کی چند کتابیں اظفری سے پڑھی تھیں۔ یہ خطّاط بھی تھے، فارسی شعر کہتے تھے اور دربار والاجاہی کے شاعر تھے؛ (۴) نادر، مؤلف مثنوی رشکِ قمر و مہ جبیں۔ اس نے اس مثنوی میں ضمناً اپنے زمانے کے شعراء، علماء اور بزرگوں کا ذکر کیا ہے، جن میں مولانا عبدالعلی بحرالعلوم بھی ہیں (رسالۂ اردو، ۱۹۳۰ء، ص ۳۰۰ تا ۳۰۸).

بعض معاصرین اظفری: ذوالفقار علی خان صفا رندوی، تلمیذ سودا (بقول بعض میر تقی میر)؛ میرزا احسن لکھنوی؛ علامہ باقر آگاہ مدراسی؛ ناظم مدراسی۔ ناظم مدراسی سے صفا کی شاعرانہ نوک جھوک رہتی تھی؛ چنانچہ ایک رسالہ صفا نے مناظرۂ صفا و بیانی کے نام سے جواباً لکھا تھا، جس میں مدراسی شعراء پر نکتہ چینی کی ہے۔ آخر میں دکھنی زبان اور شعراء کے متعلق اظفری کی رائے درج کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے: ''اہلِ زبان اہلِ زبان ہی ہے۔ غیر اگر سالہا سال اہلِ زبان کی صحبت میں رہے تب بھی اس کی فطرت اور زبان نہیں بدل سکتی۔ نہ تو دکھنی ہندوستانی ہو سکتا ہے اور نہ ہندوستانی دکھنی . . . الخ''۔ اس کتاب کا ایک مخطوطہ کتاب خانۂ سالار جنگ، حیدرآباد میں اور دوسرا انجمن ترقی اردو، علی گڑھ کی لائبریری میں موجود ہے۔

اظفری مدراس سے صرف ایک مرتبہ ۱۲۱۶ھ یا اس کے بعد سمندر کے راستے اپنے بھائی کی ملاقات کے لیے مرشدآباد گیا اور مختصر سے قیام کے بعد مدراس واپس آ گیا۔ اظفری کی آخری زندگی عمدۃ الامراء کے انتقال کے بعد کچھ بے لطف گزری؛ چنانچہ لکھتا ہے: ''بزاویۂ خمول نشستہ مانند نفوسِ معطل بیکار و بے اعتبار محض گردیدہ انفاسِ حیاتِ مستعار می شماریم و چشم داریم تا کہ داعی اجل رسد''۔ اظفری نے ۱۲۳۳ھ میں بعمر ۶۵ سال وفات پائی (گلزار اعظم، مطبوعۂ مدراس)].

فارسی، ترکی اور اردو کے علاوہ اظفری نے اپنی زندگی کے آخری سالوں میں کچھ انگریزی بھی سیکھ لی تھی۔ وہ متعدّد علوم، مثلاً طب، نجوم، رمل، موسیقی، تیراندازی اور علم عروض و قافیہ سے بھی واقف تھا، اگرچہ زیادہ تر شغف شعر و سخن سے رکھتا تھا۔ اردو دیوان کے علاوہ اس کا ایک دوسرا دیوان تھا، جس میں اس نے اپنے فارسی، ترکی اور اردو اشعار جمع کیے تھے۔ یہ مجموعہ اور اس کی اکثر دیگر تصانیف، جن کی فہرست [واقعاتِ اظفری کے آخر میں دی ہے]، اب نایاب ہیں۔

[تصانیف:] اس کی اہم ترین تصنیف واقعاتِ اظفری ہے (مخطوطۂ برلن، شمارہ ۳۹۶؛ ریو Rieu، ۳: ۱۰۵۱ ب؛ [فہرست] مدراس، ج ۱، شمارہ ۱۴۰ و ۱۴۳)، [جس کا اردو ترجمہ محمد حسین محوی نے کیا اور ۱۹۳۷ء میں مدراس یونیورسٹی نے طبع اور شائع کیا]۔ اظفری نے اسے ۱۲۱۱ھ / ۱۷۹۷ء میں [میرزا جان طپش کی خواہش پر] بمقام مرشدآباد شروع کیا اور ۱۲۲۱ھ / ۱۸۰۶ء میں مدراس میں پایۂ تکمیل کو

مرتب کیا۔ جس میں [۱۲۰۲ھ سے ۱۲۲۱ھ تک کے واقعات درج ہیں اور] میرزا کی سیر و سیاحت اور ذاتی تجربوں کے بیان کے علاوہ غلام قادر روہیلہ (رک بآن) کے چند روزہ اقتدار کے بارے میں قیمتی تاریخی مواد بھی موجود ہے۔ اس تصنیف کے آخری حصے میں اظفری نے اپنی حسب ذیل تصانیف کا ذکر کیا ہے: (۱) لغت ترکی و چغتائی (جو لکھنؤ کے زمانے میں مرتب ہوئی)؛ (۲) نسخۂ سانحات، [جو ۱۲۲۲ھ تک زیر تالیف تھا اور جس میں ۹۱ سانحے درج ہو چکے تھے، زیادہ تر مصنف کے پند و نصائح پر مشتمل ہے]؛ (۳) [مرغوب القلوب]، میر علی شیر نوائی (رک بآن) کی ترکی تصنیف محبوب القلوب کا منقح نثر میں فارسی ترجمہ (۱۲۰۸ھ/۹۴-۱۷۹۳ء)۔ [اس کا ایک قدرے ناقص الاوّل نسخہ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب میں موجود ہے۔ موضوع و ماحصل کے لیے دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، لاہور، اگست ۱۹۳۵ء، ص ۳۱ تا ۴۸۔ محبوب القلوب کا ایک عمدہ نسخہ بھی اسی کتاب خانے میں ہے (فہرست آزر، خطی، ص ۸۱)]؛ (۴) میزان ترکی، چغتائی ترکی زبان کی نحو پر۔ مصنف کے خودنوشتہ نسخے کے لیے دیکھیے پی۔ پی۔ شاستری: *A Descriptive Catalogue of the Islamic Manuscripts in the Govt. Oriental MSS Library, Madras*، مدراس ۱۹۰۷ء۔ ممکن ہے یہ رسالہ وہی ہو جس کا ذکر واقعات اظفری (اردو)، ص ۱۵۹، شمارہ ۱۱، میں کیا گیا ہے]؛ (۵) تنگری تاری [۵۰۶ اشعار]، بطرز خالق باری (جسے غلطی سے امیر خسرو سے منسوب کیا جاتا ہے)؛ (۶) فوائد المبتدی، [بطرز آمد نامہ، یعنی اس میں افعال کی گردانیں دی ہیں]؛ (۷) نصاب ترکی چغتائی [۲۵۲ اشعار]، بمقام عظیم آباد، بفرمایش خانہ زاد موروثی اظفری، رائے ٹیکا رام کشمیری المتخلص بہ ظفر، مرتب ہوا؛ (۸) فوائد الاطفال، صرف میں ہے۔ تصنیف بمقام قلعۂ معلّٰی؛ (۹) رسالۂ عربیہ، علامات ترکی کے بیان میں عربی کے ایک رسالے کا، جو عروض سے متعلق ہے، فارسی میں منظوم ترجمہ [حکیم محسن رضا خان کی فرمایش پر]؛ (۱۰) عروض زادہ، فن عروض کے متعلق ایک مختصر سا منظوم رسالہ، جو بابر کے ترکی رسالۂ عروض (عروض رسالہ سی، مخطوطہ در کتب خانۂ ملیۂ پیرس، E. Blochet: *Cat. des MSS turcs.*، عدد ۸، ۱۳۱ پر مبنی ہے، ۱۱۹۸ھ میں مرتب ہوا۔ اس کا ناقص الآخر نسخہ دانش گاہ پنجاب (مجموعۂ شیرانی) میں ہے؛ (۱۱) دیوان، غزلیات اردو [قدیم]، مرتبہ بمقام قلعۂ دہلی (ناپید)؛ (۱۲) دیوان، اردو، جس کا انتخاب مصنف نے خود بمقام مدراس کیا اور جس میں تقریباً ایک سو بارہ غزلیں مع مقدمہ و حواشی تھیں، مدراس یونیورسٹی نے طبع کیا؛ (۱۳) دیوان، فارسی و ترکی و ریختہ، قلعۂ دہلی میں مرتب ہوا؛ (۱۴) لغات ترکی چغتائی یا فرہنگ اظفری، بمقام لکھنؤ ایک سال میں تالیف کی، جس میں ترکی زبان کے متعلق بہت سے جدید قواعد آسان عبارت میں لکھے ہیں۔ اس کی طرف اپنی تالیف میزان ترکی میں اس طرح اشارہ کرتے ہیں: ”این میزان را در فرہنگ کہ تالیف این عاصی است نیز داخل کردم زیرا کہ آن فرہنگ فراگیرندۂ ہمہ مصادر است و باللہ التوفیق۔“ اس کا نام Ethe کی فہرست مخطوطات انڈیا آفس، ج ۱، مطبوعہ ۱۹۰۳ء، شمارہ ۹۳۴۲۲ میں غلطی سے معروف اللغات لکھ دیا گیا ہے؛ غالباً یہ نسخہ نادر الوجود ہے (دیکھیے رسالۂ اردو، اپریل ۱۹۳۰ء، ص ۲۱۱ تا ۲۰۲)]۔

مآخذ: (۱) محمد غوث خان: صبح وطن، مدراس ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء؛ (۲) گارساں د تاسی Garcin de Tassy: *Hist. de la litt. Hindouie et Hindoustanie*، طبع ثانی، ۱: ۲۳۳؛ (۳) شپرنگر A. Sprenger: *Oudh. Cat.*، ص ۲۰۸؛ (۴) فہرست مخطوطات فارسی، برلن، شمارہ ۴۹۶؛ (۵) صباح الدین عبدالرحمٰن: بزم تیموریہ (اردو)، اعظم گڑھ

۱۸۹۹ء، ص ۶۴۶ تا ۶۶۷؛ (۶) سٹوری Storey، ص ۷۳۳ تا ۷۳۵، ۱۳۴۹؛ (۷) اورینٹل کالج میگزین، لاہور ج ۱۱، شمارہ ۴ (اگست ۱۹۳۵ء): ص ۴۰ تا ۸۳؛ (۸) واقعاتِ اظفری (اردو ترجمہ از عبدالستار)، مدراس ۱۹۳۷ء؛ [(۹) سری رام دہلوی: خمخانۂ جاوید، ۱: ۳۳۴؛ (۱۰) غلام غوث خان المتخلّص بہ اعظم: گلزارِ اعظم، مدراس ۱۲۷۲ھ؛ (۱۱) محمد کریم خیرالدین حسن غلام ضامن بن افتخار الدولہ: سوانحاتِ ممتاز، مکتوبہ ۱۲۰۲ھ، مخطوطۂ سنٹرل لائبریری حیدر آباد دکن، ص ۳۳۳ تا ۳۳۷؛ (۱۲) انجمن ترقی اردو کا رسالہ اردو، اپریل ۱۹۴۹ء، اشاعتِ دھلی، ص ۱۰ تا ۱۲ (مقالہ از محمد حسین محوی)؛ (۱۳) ذوالفقار علی خان صف: مناظرۂ صفا و فیاضی، مخطوطۂ کتاب خانۂ سالار جنگ، حیدر آباد دکن؛ (۱۴) منور محمد بہادر گوہر: سخنورانِ بلند فکر، مدراس ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۴ء؛ (۱۵) اظفری: دیوانِ اظفری، اردو، مخطوطہ، عدد ۱۰۱۲ (سنٹرل لائبریری حیدر آباد دکن)]۔

(بزمی انصاری [و سخاوت مرزا])

* **اِعْتاق** : دیکھیے عَبْد۔

* **اِعْتِقاد** : یہ ماننا کہ فلاں بات یوں ہے۔ اس [اصطلاح] کا مفہوم محض وہ بھی ہو سکتا ہے جو انگریزی لفظ "thinking" یا جرمن "glauben" [=سمجھنا، خیال کرنا] سے ادا ہوتا ہے اور اس سے مراد ایسا وجدان بھی ہو سکتا ہے جس میں مکمّل وثوق پایا جائے؛ لہٰذا یہ لفظ بالخصوص تعلیمات مذھبی میں عقیدے کے لیے استعمال ہوتا ہے (Dozy و Lane : Supplement)۔ اس صورت میں یہ کلیۃً تصدیق کا مترادف ہے، یعنی کسی چیز کو دل سے بالکل صحیح مان لینا۔ اس میں اور ایمان میں یہ فرق ہے کہ ایمان میں بعض کے نزدیک کام (عمل) اور اعتراف (اقرار) [دونوں] شامل ھیں۔ التفتازانی نے اپنی شرح عقائد النسفی (قاھرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۷) میں اس کی یوں تشریح کی ہے کہ بعض احکامِ شرعیہ کا تعلق کیفیاتِ عمل کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ فرعیہ اور عملیہ کہلاتے ھیں، اور بعض کا تعلق تصدیق قلبی (اعتقاد) کے ساتھ ہوتا ہے اور انھیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہتے ھیں (قب الباجوری: حاشیة علی شرح ابن قاسم، قاھرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲؛ وھی مصنف: حاشیة علی متن السنوسیة، قاھرہ ۱۲۸۳ھ، ص ۱۰ ببعد؛ Luciani : *Les prolégomènes théol. de Senoussi*، ص ۴ ببعد؛ [تھانوی:] کشاف اصطلاحات الفنون (*Dict. of Techn. Terms*)، بذیل مادّۂ حُکْم)۔ اسی بنا پر الاعتقادات کا لفظ بہت حد تک العقائد (مواد شرعیہ) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اعتقاد کی ٹھیک ٹھیک تعریف بیان کرنے میں بظاہر متکلمین کو دشواری پیش آئی۔ کشاف اصطلاحات الفنون (ص ۱۰۵۹) میں اس لفظ کے دو الگ الگ استعمال بتائے گئے ھیں: ایک تو عام مشہور معنی ھیں، یعنی "ایسی بات جو دل میں کم و بیش راسخ ہو" اور دوسرے نادر معنی، یعنی "ایمان، یقین"۔ پہلے معنی ایک حکم ذہنی ہے، جو قطعی (جازم) ہے، لیکن اس میں شک کی گنجایش رہتی ہے (یقبل التشکیک)؛ اور دوسرے معنی ایسا حکم ذہنی ہے جو مطلق یا راجح ہوتا ہے اور اس میں علم بھی شامل ہے۔ [گویا] وہ ایک ایسا حکم ذہنی ہے جس میں شک یا گمان یا ظن کی کوئی گنجایش نہیں۔ بعض اوقات دوسرے مفہوم کو علم الیقین کہتے ھیں، جس سے جہلِ مرکب خارج ہے، یعنی ایسی جہالت جو اپنی نادانی سے بے خبر ہو۔ دوسرے لوگ اعتقاد کی دو قسمیں کرتے ھیں: ایک وہ اعتقاد جو حقیقت کے مطابق ہو اور دوسرا وہ جو حقیقت کے مطابق نہ ہو؛ دیکھیے مادّۂ "ایمان"۔

مآخذ: متن مادّہ میں دے دیے گئے ھیں۔

(D. B. MacDonald مکڈانلڈ)

* **اِعْتِقاد خان** : محمّد مراد کشمیری کا لقب، جس نے شہنشاہ فرّخ سیَر [رک بآں] پر اس قدر قابو

بنا لیا تھا کہ وہ اس کا مشیر معتمد بن گیا۔ اس سے رکن الدولہ اعتقاد خان فرخ شاہی کا لقب حاصل کیا اور بالآخر اس کا وزیر مقرر ہوا۔ جب ۱۱۳۱ھ/ ۱۷۱۹ء میں فرخ سیر کو اندھا کر کے معزول کر دیا گیا تو اعتقاد خان کو بھی قید کر دیا گیا اور اس کی جاگیر ضبط کر لی گئی، لیکن بعد میں اسے رہا کر دیا گیا اور اس نے محمد شاہ [رک بآن] کے عہد میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) خافی خان: منتخب اللباب، ۲: ۷۰۹ ببعد؛ (۲) Dowson و Elliot: *History of India*، ۷: ۴۶۹ تا ۴۷۳، ۴۷۶ تا ۴۷۹؛ (۳) غلام حسین خان: سیر المتاخرین (انگریزی ترجمہ، کلکتہ ۱۷۸۹ء)، ۱: ۱۲۳ ببعد۔

اِعْتِکاف: (ع) [عکف سے باب افتعال کا مصدر، جس کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ پابند ہو کر ٹھیرا رہنا]، شرعی اصطلاح میں عبادت کی ایک شکل، جس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مؤمن کچھ مدت کے لیے دنیا سے علیحدگی اختیار کر کے مسجد میں بیٹھ جاتا ہے۔ اعتکاف ایک مستحسن فعل (سنّۃ) سمجھا جاتا ہے، اور اس کا شمار اُن نیک اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری دس دنوں کے اندر بجا لانا کتبِ شرعیہ میں مستحسن قرار دیا گیا ہے، تاکہ انسان لیلۃ القدر کی برکات سے بہرہ یاب ہو سکے۔ [بعض فقہاء کے نزدیک اعتکافِ مسنون کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ رمضان کا آخری عشرہ ہے۔] حدیث نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت [صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم] خود بھی ماہ رمضان کا آخری تیسرا حصّہ مدینے کی مسجد میں بحالت صوم گزارا کرتے تھے۔ لیلۃ القدر کے لیے دیکھیے قرآن [مجید]، ۴۴ [الدخان]: ۳ [اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ... الخ]؛ ۹۷ [القدر]: ۱ تا ۵ [اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ... الخ]؛ قب ۲ [البقرة]: ۱۸۱ [شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ... الخ]۔ یہ مسئلہ صاف طور پر طے نہیں ہوا کہ لیلۃ القدر کون سی رات قرار دی جائے؟ لیکن اکثر مسلمان علماء کی رائے میں یہ رمضان کی آخری دس راتوں (بالخصوص پانچ طاق راتوں، یعنی ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷ اور ۲۹) میں سے کوئی سی ایک رات ہے۔ دیگر علماء کا خیال ہے اور یہی [امام] ابو حنیفۃؒ کی رائے تھی — کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ لیلۃ القدر سال کے اس حصّے [ماہ رمضان] سے مخصوص ہے۔

[اعتکاف رمضان کی کس تاریخ کو بیٹھا جائے؟ ایک حدیث کے الفاظ ہیں: کان النبی صلّی اللّٰہ علیہ و سلم اذا اراد ان یعتکف صلّی الصبح ثم دخل المکان الذی یرید ان یعتکف فیه (ابن ماجه، حدیث ۱۷۷۱)۔ جب آنحضرتؐ اعتکاف کا ارادہ فرماتے تو آپؐ صبح کی نماز ادا کر کے وہاں تشریف لے جاتے جہاں آپؐ کو اعتکاف بیٹھنا ہوتا تھا۔ اس حدیث سے ثابت ہے کہ اعتکاف فجر کی نماز کے بعد بیٹھا جائے، لیکن تاریخ کونسی ہو؟ بعض کا خیال ہے کہ اعتکاف اکیس رمضان کو صبح کی نماز پڑھنے کے بعد بیٹھنا چاہیے، لیکن اگر اکیس کی صبح سے اعتکاف شروع کیا جائے تو ممکن ہے کہ رمضان کی اکیسویں رات لیلۃ القدر ہو، جو گزر چکی ہے؛ اس لیے صحیح قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیس رمضان کی صبح کو اعتکاف بیٹھا جائے۔ یہی قول شاہ عبد الغنی مجددی سے منقول ہے]۔

مآخذ: (۱) حدیث اور فقہ کی کتابوں میں رمضان اور اعتکاف کا باب؛ (۲) الدمشقی: رحمة الامّة فی اختلاف الائمّة (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۵۰؛ (۳) جوئنبول Th. W. Juynboll: *Handbuch des Islām. Gesetzes*۔

(جوئنبول Th. W. Juynboll [و ادارہ])

اِعْتِمادُ الدَّوْلہ: (عربی: تکیہ گاہِ سلطنت)، صفویوں کے عہد میں ایران کے وزیر اعظم کا خطاب؛ اسے وزیر اعظم، نوّاب (قائم مقام) یا ایران مداری [ترکی

ترکیب = مدارِ ایران] بھی کہتے تھے۔ حکومت کا ناظمِ اعلیٰ ہونے کی وجہ سے اسے بہت وسیع اختیارات حاصل تھے اور بادشاہ کا کوئی فرمان اس کی مُہر کے بغیر معتبر نہ سمجھا جاتا تھا۔ اس کی قسمت چونکہ سرتاسر اپنے آقا کی خوشنودی پر موقوف ہوتی تھی اس لیے اس کا منصب حد سے زیادہ معرضِ خطر میں رہتا تھا۔ بادشاہ کا مقرّر کردہ ایک محتسب (ناظر = نگران) اس کے کاتب کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ وزیرِ اعظم کی جائے سکونت اصفہان میں شاہی محل کے قریب تھی اور اسی کی ڈیوڑھی میں وہ لوگوں سے ملاقات کیا کرتا تھا۔ دربارِ عام کے موقع پر وہ بادشاہ کی دائیں جانب کھڑا ہوتا تھا اور جب بادشاہ کی سواری شہر سے گزرتی تو اس وقت بھی وہ بادشاہ کی دائیں طرف رہتا تھا؛ اسی وجہ سے اس کا نام ''وزیرِ راست'' پڑ گیا تھا۔ جب وہ معزول ہوتا تو اسے کسی اور شہر میں جلا وطن کر دیا جاتا، جہاں وہ ایک معمولی شہری کے طور پر زندگی بسر کرتا تھا۔ اس کی تنخواہ ایک معیّن رقم پر مشتمل ہوتی تھی، جسے رسوم کہا جاتا تھا۔ یہ رقم وہ اُن خوانین یا قبائل کے سرداروں سے سالانہ وصول کیا کرتا تھا جن کے مفاد کی دربار میں نگہبانی اس نے اپنے ذمّے لے رکھی ہو۔ ۱۶۵۰ء میں اس کی آمدنی کا اندازہ ۹۰۰ سے ۱۰۰۰ تومان یا ۱۳۰۰۰ سے ۱۶۰۰۰ پاؤنڈ تک کیا گیا تھا.

مآخذ: (۱) Koempffer: *Amoenitates exoticae*، ص ۶۰ ببعد؛ (۲) Tavernier: *Voyages*، ۲: ۲۹۶؛ (۳) Chardin: *Voyages en Perse* (طبع ۱۷۱۱ء)، ۶: ۹۲؛ (۴) P. Raphaël du Mans: *Estate de la Perse*، ص ۱۳، ۱۵؛ (۵) Poullet: *Nouvelles relations du Levant* (پیرس ۱۶۹۸ء)، ۲: ۲۱۱.

(هوار CL. HUART)

أعْراب: دیکھیے بدوی.

إعراب: (ع) عربی نحو کی اصطلاح، جس کا ترجمہ بالعموم "inflexion" کیا جاتا ہے، لیکن جس کا مفہوم اس سے بہت زیادہ محدود ہے، کیونکہ اسماء میں اس کا اطلاق صرف ان کی حالت رفعی، نصبی یا جرّی کی تشکیل پر ہوتا ہے — واحد، مثنیٰ یا جمع پر نہیں — اور افعال میں اس کا تعلق محض مضارع [کے صیغوں میں آخری حروف] کی مختلف حالتوں کے باہمی فرق سے ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کا اطلاق، جیسا کہ فلوگل Flügel: *Die gramm. Schulen der Araber*، ص ۱۵، نے غلطی سے فرض کر لیا ہے، فعل کی تذکیر و تانیث اور اس کے مختلف زمانوں کی تشکیل پر نہیں کیا جاتا بلکہ غائب، حاضر و متکلّم شکلوں کے بنانے پر بھی نہیں، جنھیں ایسے اسمی عناصر سمجھا جاتا ہے جن کا اصل فعل پر اضافہ کر دیا گیا ہے [یعنی ضمائر متّصلہ].

عرب نحویوں کے خیال کے مطابق عملاً اعراب جہاں بھی واقع ہو پہلے سے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ اس کا مؤثر سبب کوئی عامل [رک بآں] ہے۔ اعراب کے مقابلے میں بناء [رک بآں] ہے، جس کا اطلاق اُن سب الفاظ پر ہوتا ہے جو بلا لحاظ نحوی اثرات کے اپنی شکل قائم رکھتے ہیں، چنانچہ کسی لفظ کو اس اعتبار سے مُعرَب یا مَبنی کہتے ہیں کہ اس پر اعراب آسکتا ہے یا نہیں؛ لہٰذا عامل اور اعراب کو دو ایسے تصوّر سمجھنا چاہیے جن کے گرد عرب نحویوں کا نظریۂ نحو چکر لگاتا ہے۔ جہاں کہیں بھی تصریف اور نحو (اس کے محدودتر مفہوم) میں فرق کیا جاتا ہے وہاں نظریۂ اعراب کو (جیسا کہ علی الجرجانی: کتاب التعریفات، طبع فلوگل Flügel، ص ۶۱ س ۱۰ میں بجا طور پر لکھا ہے) ہمارے خیال کے برعکس، تصریف سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ دوسری جانب علم النّحو کو کبھی فی الواقع علم الاِعْراب بھی کہہ دیتے ہیں (فلوگل

(Fischer – Schaade، *Grammatik*، ص ۹، حاشیہ ۱)۔

عربی کے ان نحوی تصورات کا تعلق ہے، ہمیں یورپ اور عربوں میں ایک بنیادی فرق یہ ملتا ہے کہ موخر الذکر کے ہاں حالتِ اسم (case) اور حالتِ فعل (mood) کے لیے کوئی خاص اصطلاحات نہیں ہیں، بلکہ وہ بلا امتیاز اسم اور فعل کی مختلف حالتوں کے لیے ایک ہی سی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، بشرطیکہ ان کا صوتی اظہار یکساں ہو۔ یہ اصطلاحات اسماء صحیحہ کے ثلاثی مجرد واحد کی اسمی حالتوں کی آخری حرکات سے اخذ کی جاتی ہیں اور اسی طرح فعل صحیح کے مضارع کی فعلی حالتوں کی غیر مبہم [یعنی بلا ضمائر متصلہ] اشکال سے؛ چنانچہ اس کے نتیجے میں حسبِ ذیل تقسیم بن جاتی ہے: (۱) رفع (ضمہ) = حالتِ فاعلی (مثلاً رَجُلٌ) اور مضارع مرفوع (Indicative) (یَقْتُلُ)؛ (۲) جر (کسرہ) = حالتِ اضافی (رَجُلٍ)؛ (۳) نصب (فتحہ) = حالتِ مفعولی (رَجُلًا) اور مضارع منصوب (یَقْتُلَ)؛ (۴) جزم (عدمِ اعراب) = مضارع مجزوم (یَقْتُلْ)۔ مذکورہ اسماء میں سے پہلے تین دراصل محض حرکات (vowels) کے نام ہیں۔ اس حیثیت سے ان کا استعمال قدیم نحویوں کے ہاں بکثرت پایا جاتا ہے — اور اعراب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ انہیں کسی لفظ کے درمیانی حروف کی حرکات کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے؛ چنانچہ یہ استعمال سیبویہ کے ہاں بھی پایا جاتا ہے، حالانکہ اس نے صراحۃً یہ اصطلاحات اعراب کے لیے مخصوص قرار دی ہیں (۱: ۲ س ۳)۔ بہر حال سیبویہ کے ہاں ان کے عام استعمال سے ثابت ہوتا ہے کہ انہیں اس زمانے میں بھی ان کے متوازی حالاتِ اسمی (cases) و فعلی (moods) کے لیے حقیقی اصطلاحات سمجھا جاتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ سیبویہ نے یہ اصطلاحات ایسی حالتوں میں بھی استعمال کی ہیں، جہاں تصرف مندرجۂ بالا حرکات سے بالکل مختلف طریقے سے کیا گیا ہو؛ مثلاً جمع مذکر سالم کی حالتِ رفعی (مُسْلِمُونَ) کو رفع اور مفعولی و اضافی (مُسْلِمِیْنَ) کو [حسبِ موقع] کبھی جر اور کبھی نصب کہا گیا ہے، حالانکہ یہ عرب نحویوں کے نزدیک یہاں اعرابی علامات "و" اور "ی" کے ذریعے ہوتی؛ بعینہٖ یہی صورت تثنیہ کی ہے۔

اسماء میں اسم مفرد (وسیع ترین معنی میں، یعنی بشمول جمع مکسر) کی قسمیں بلحاظ تصریف دو ہیں: اسم یا تو متصرف ہوگا، یعنی اس پر تینوں حرکتیں آئیں گی (triptote) اور تنوین بھی؛ یا غیر متصرف ہوگا، یعنی اضافی اور مفعولی دونوں حالتوں میں اس پر صرف فتحہ آئے گی (diptote) اور تنوین بھی نہیں آئے گی۔ اسی سلسلے میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اسماء ثلاثی مجرد معتل اللام (مثلاً عَصًا) میں تینوں حالتوں میں حرکت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور اس لیے ہماری رائے میں وہ مبنی ہیں، لیکن پھر بھی بعض معینہ قوانینِ صوتی سے کام لے کر ان کے متوازی اسماء سالمہ سے مطابقت دے دی جاتی ہے اور موخر الذکر کی طرح انہیں — اگرچہ تکمیل شدہ نظام [نحوی] کی رو سے محض تقدیراً — معرب سمجھا جاتا ہے، بلکہ متصرف اور غیر متصرف بھی۔ علاوہ ازیں اسم (مُعرَب) کا اعراب ناقابلِ تغیر نہیں، مثلاً رَجُلٌ کو اگرچہ عموماً مُعرَب مانا گیا ہے، مگر اس کے باوجود منادی کی صورت میں یا رَجُلُ اور لا نفی جنس کے ساتھ لا رَجُلَ ھنا میں عرب نحوی رَجُلُ اور رَجُلَ کو حالتِ رفع اور نصب میں شمار نہیں کرتے بلکہ انہیں مخصوص نوع کے مبنی قرار دیتے ہیں۔ عرب نحوی کی توجہ ہمیشہ [کسی لفظ کی] انفرادی شکل پر مرکوز رہتی تھی، نہ کہ کسی نظامِ اعراب و تصریف میں اس لفظ کے مقام پر، جس کے لیے اس کے پاس کوئی نام ہی نہیں۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مضارع میں بھی وہ جمع مؤنث غائب اور

جمع مؤنث مخاطب کے صیغوں (یَفْعَلْنَ اور تَفْعَلْنَ) کو مبنی شمار کرتا ہے، کیونکہ ان میں نونِ مفتوحہ سے پہلے، جسے ضمیر کا قائم مقام سمجھا جاتا ہے، فعل میں کوئی تغیّر واقع نہیں ہوتا اور یہی صورت سالم مادّوں کی تینوں حالتوں (cases) میں رہتی ہے۔ مضارع کے دوسرے صیغوں میں، جن کے آخر میں ی ن، ا ن، یا و ن آتے ہیں، ī، ā اور ū، یا عرب تصوّر کے مطابق حروف ی، ا اور و کو ضمیر فاعلی کا قائم مقام مانا جاتا ہے۔ اور ن کا مع اپنی حرکات کے باقی رہنا علامتِ رفع سمجھا جاتا ہے اور اس کا سقوط علامتِ جزم بعد از آں علامتِ نصب۔ عرب نحویوں کے ہاں فعل کی تاکیدی (energetic) حالت کا کوئی علٰحدہ نام نہیں رکھا گیا، بلکہ ان کے ہاں تاکید کے لیے محض مضارع کے آخر میں نونِ تاکید (نونِ مؤکّدہ) لگا دیا جاتا ہے اور اس نون سے پہلے فعل مضارع مبنی ہو جاتا ہے۔ چونکہ ان کا یہ نون کوئی تشکیلی عنصر نہیں جو جزء فعل بن جاتا ہو، بلکہ اسے ایک علٰحدہ حرف سمجھا جاتا ہے، اس لیے عربی نحو میں حالتِ تاکید کا ذکر حروف کی بحث میں کیا جاتا ہے، جو ہمارے لیے ایک غیرمانوس سی بات ہے۔

مؤخّر عرب نحویوں نے اس مسئلے پر بہت دماغ سوزی کی ہے کہ اس مظہرِ لسانی کا نام، جس پر یہاں بحث کی گئی ہے، اِعراب کیوں رکھا گیا؛ اور مختلف، لیکن غیر تسلّی بخش، توجیہات پیش کی ہیں (قب ابن الأنباری: اسرار العربیۃ، ص ۹ س ۵ و بعد)۔ Wetzstein (*Ztschr. f. Völkerpsychologie*، ۷: ۲۶۴) کی رائے میں اِعراب کے معنی بدوی بنانا، یعنی بدویوں کی زبان میں منتقل کرنا ہیں۔ روزن V. v. Rosen (*ZDMG*، ۲۸: ۱۷۰) نے بھی اسی طرح اس کا مفہوم "خالص بدوی عرب کی طرح بولنا" لیا ہے۔ Vollers (*Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*، ص ۱۰۲) Wetzstein کی رائے سے بالکل متفق ہے؛ دوسری جانب نولدیکہ Nöldeke (*Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*، ص ۱۰) کہتا ہے کہ لفظ اعراب کا بدویوں سے انتساب، اس لحاظ سے کہ اس وقت صرف وہی ایسے لوگ تھے جو خالص عربی بولتے تھے، "یقیناً ممکن تو ہے، لیکن یقینی نہیں"۔ ہو سکتا ہے، یہاں جو چیز مدنظر ہے وہی اغلب بھی ہو، یعنی فعل اَعْرَبَ (جس کا مصدر اِعراب ہے) کے ابتدائی معنی ہوں مُعرب کرنا، کسی لفظ کو عربی صورت دینا، لفظ کو صحیح عربی لہجے میں ادا کرنا۔ اس لفظ کو عام طور پر علماء نے اور خصوصیت کے ساتھ سیبویہ نے بھی تعریب کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی اجنبی الفاظ کو کسی قدر تغیّر کے ساتھ لغتِ عربی میں داخل کر لینا؛ ایسی صورت میں بدویوں کے ساتھ اس لفظ کے تعلّق کا کوئی امکان ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ عرب اور عجم، غیرعرب اور عرب کے درمیان فرق بالکل واضح ہے۔ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ علومِ عربیہ کا گہوارہ عراق تھا، جہاں کی آبادی بیشتر آرامی اور ایرانی تھی، اور ان کی زبان میں اسم اور فعل کی مختلف حالتوں (cases اور moods) کا بالکل کوئی امتیاز نہ تھا، نیز یہ کہ یہ چیز ان بیرونی زبانوں کے برعکس، جن سے وہ واقف تھے، عربی زبان کی نمایاں ترین خصوصیت رہی ہو گی، کیونکہ اس کی خاصی شہادت موجود ہے کہ غیر عرب نو مسلموں کے لیے، جن میں سے خاصے لوگ علماء علمِ لسان ہوئے، یہ چیز خصوصیت سے دشوار تھی، بلکہ یوں کہیے ایک سنگِ راہ معلوم ہوتی تھی، اس صورت میں یہ بات بالکل طبعی معلوم ہو گی کہ اعراب، بمعنی تعریب، کے مفہوم کو تنگ کر کے آگے مذکورۂ بالا محدود اصطلاحی معنی دے دیے گئے: گویا دراصل اعراب، بمعنی تعریب، κατ' ἐξοχήν ہی ہے۔

اعراب کو کہاں تک عربی زبان کی امتیازی خصوصیت سمجھا جاتا تھا؟ اس کی وضاحت ابن فارس [رَکَ بآن] کی پرجوش مناظرانہ تحریر سے ہوتی ہے، جو اس دعوے کے خلاف ہے کہ یونانیوں کے ہاں بھی کوئی اعراب تھا (گولٹ تسیہر Goldziher: *Muh. Studien*، ۱ : ۱۱۳).

مآخذ: (۱) ایک نہایت عمدہ تبصرے کے لیے دیکھیے الصُّنْہاجی: آجُرُّومیّۃ، ابتدائی ابواب، در Brünnow [Fisher]: *Chrestomathie*؛ (۲) ابن الانباری: اسرار العربیۃ، باب ۲ تا ۷، ۳۲ و ۳۱، میں زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی ہے، جو عربی نحویوں کے باہمی اختلافات کے متعلق دیباچے کے طور پر نہایت موزوں ہے۔ باقی مباحث کے لیے طالب علم کو عربی نحو کی زیادہ مطوّل کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(J. Weiss ویس)

الأعراف: (عربی) عُرف کی جمع، ''اونچی جگہ''، چوٹی۔ قرآن [مجید] (۷ [الأعراف] : ۴۶) میں حشر کے دن جزا و سزا کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے، اس میں ایک پردے [حجاب] کا ذکر ہے، جو اصحاب الجنّۃ کو اصحاب النّار سے جدا کرتا ہے، نیز ان لوگوں کا ''جو اعراف میں ہیں اور دونوں کو ان کی علامات سے پہچانتے ہیں'' (آیۃ ۴۸ : ''اصحاب الاعراف'')۔ اس عبارت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بِلّ Bell نے قیاساً ''اِعراف'' [بہ کسرۂ اوّل] پڑھا ہے، جو محلِّ نظر ہے اور وہ ترجمہ یوں کرتا ہے: ''کچھ لوگ پہچاننے پر (صدر، نگران) ہیں جو پہچانتے ہیں....''۔ آندرے T. Andrae کی رائے میں ''اصحاب الاعراف'' غالباً جنّت کے سب سے اونچے درجات میں رہنے والے ہیں، ''جو وہاں سے نیچے دوزخ اور جنّت دونوں کو دیکھ سکتے ہیں''۔ ممکن ہے یہ اشارہ خاص طور پر اللہ کے رسولوں کی طرف ہو، جو قیامت کے دن اخیار کو اشرار سے الگ کرنے میں دوبارہ بر سر عمل ہوں گے۔ [اس جگہ ان کے لیے رجال کا لفظ استعمال کرنا ان معنی کی تصدیق کرتا ہے، کیونکہ رسالت مردوں سے مخصوص ہے۔ لسان العرب میں بھی ایک قول درج ہے کہ اصحاب الاعراف انبیاء کا گروہ ہیں۔ گویا اعراف بلند مقاموں کا نام ہے۔ اس سے ان لوگوں کے مرتبے اور معرفت کی بلندی کا اظہار ہوتا ہے۔ لسان العرب ہی میں ہے کہ حضرت ابن عباس سے اس قول کا مطلب دریافت کیا گیا: اہل القرآن عُرفاء اہل الجنۃ، تو آپ نے فرمایا اس کے معنی ہیں رؤساء اہلِ الجنّۃ، یعنی قرآن سے تعلق رکھنے والے سردارانِ اہلِ جنّت ہیں]۔

روایتی تفسیر کے مطابق اس آیت [۷ : ۴۶] کے آخر میں ''لَمْ یَدْخُلُوْھَا'' کے الفاظ نیز اگلی آیۃ ۴۷ میں (قَالُوْا رَبَّنَا — الآیۃ) کا فاعل مقدّر ''اصحابُ الاعراف'' ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ اصحاب الأعراف... کم سے کم عارضی طور پر۔ نہ جنّت میں ہوں گے نہ دوزخ میں، بلکہ دونوں کے درمیان کسی جگہ یا حالت میں ہوں گے۔ اس تشریح کے مطابق الأعراف کے معنی "Limbo" [در اصل = ''دوزخ کے پہلو میں وہ خطّہ جہاں ایسے لوگ رکھے جائیں گے جنھیں دین مسیحی قبول کرنے کا موقع نہیں مل سکا] کیے گئے ہیں (دیکھیے مادہ برزخ)۔ [محولہ آیۂ کریمہ عدد ۴۶ کے متعلقہ الفاظ یہ ہیں: وَبَیْنَهُمَا حِجَابٌ — وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ یَّعْرِفُوْنَ كُلًّا بِسِیْمٰهُمْ۔ یہاں دیوار کا لفظ نہیں، صرف پردہ (حجاب) مذکور ہے — ''سیما'' کا ترجمہ بھی اردو میں عام طور پر چہرہ کیا گیا ہے۔ الاعراف قرآن مجید کی ساتویں سورۃ کا نام بھی ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ نبوت پر بحث ہے اور بتایا گیا ہے کہ کتاب اللہ کے نزول کی کیا ضرورت ہے، کس طرح وحی الٰہی انسان کو شیطان کے حملوں سے محفوظ کر سکتی ہے، کس طرح حق کی مخالفت کرنے والے آخر نامراد رہتے ہیں، نیز آنحضرت

صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی نبوتِ عامّہ کا ذکر ہے اور میثاقِ شریعت سے میثاقِ فطرت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے]۔

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۸: ۱۲۶ تا ۱۲۹؛ (۲) بِلّ R. Bell: *The Men of the A'raf* (در *MW*، ۱۹۳۲ء، ص ۴۳ تا ۴۸)؛ (۳) آندرے Tor Andrae: *Der Ursprung des Islams und des Christentum*، Uppsala ۱۹۲۶ء، ص ۷۷ ببعد۔

(R. PARET پیرٹ)

* **أعشار:** دیکھیے عُشر۔

* **الأعشٰی:** ''شب کور'' [وہ شخص جسے رات کو کچھ نہ سوجھے، رتوندھا] متعدد قدیم عرب شعراء کا لقب (جن کی مجموعی تعداد سترہ ہے؛ دیکھیے الآمدی: المؤتلف، ص ۱۲ ببعد؛ الأغانی، بمدد اشاریہ؛ لسان العرب، بذیلِ مادہ)۔ ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی قبیلے سے منسوب ہے (اعشی بنی فلان) اور ان میں سے مشہور ترین یعنی الأعشی البکری (یا القیسی) [رک بآں] اور الأعشی ہمدان [رک بآں]، کے علاوہ مندرجۂ ذیل قابلِ ذکر ہیں: (۱) الأعشی الباہلی (عامر بن الحارث بن رِیاح)، جسے ابن سلّام: طبقات، طبع شاکر، ص ۱۶۹، ۵۰۷، (مع حوالجات) نے اصحاب المراثی میں شمار کیا ہے؛ نیز دیکھیے البحتری: الحماسۃ، بمدد اشاریہ؛ ابو زید القرشی: جمہرۃ، ص ۱۳۵؛ الجاحظ: الحیوان، ۱: ۳۸۷؛ ابن الشجری: المختارات، قاہرۃ ۱۳۰۶ھ، ص ۹ تا ۱۲؛ (۲) الأعشی المازنی (عبداللہ بن الأعور) جس کا شمار اصحاب رسول [صلّی اللہ علیہ و سلّم] میں ہے؛ دیکھیے ابن حجر: الإصابۃ، عدد ۲۲۰؛ (۳) الأعشی النہشلی (الأسود بن یعفُر) [رک بآں]؛ (۴) الأعشی الرّبیعی (عبداللہ بن خارجۃ)، جو پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی میلادی) کا کوئی شاعر ہے؛ دیکھیے الأغانی، ۱۶: ۱۵۵ تا ۱۵۷؛ نالینو C. A. Nallino: *Letteratura*، بمدد اشاریہ؛ براکلمان Brockelmann: تکملہ، ۱: ۹۰؛ (۵) الأعشی الشیبانی، دیکھیے البحتری: حماسۃ، ص ۱۵۶؛ ابن سلّام، ص ۳۷۷ و مع حوالجات؛ (۶) الأعشی التغلبی (م ۹۲ھ / ۷۱۰ء)، دیکھیے الأغانی، ۱۰: ۹۸ تا ۱۰۰؛ ابن قتیبۃ: عیون، ۳: ۲۶۳؛ براکلمان Brockelmann: تکملہ، ۱: ۹۵؛ (۷) الأعشی السُّلَمی، دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی میلادی کا ایک شاعر، دیکھیے الجاحظ: الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۸) الأعشی الطرودی (یا الطَّرودی)، ایاس بن عامر، دیکھیے البغدادی: خزانۃ، ۱: ۳۱۱ تا ۳۱۲ [و طبع بولاق، ۱: ۱۶۵ تا ۱۶۶]۔

(ادارہ)

الأعشٰی: [ابو بصیر] میمون بن قیس [بن جندل]، مشہور قدیم عرب شاعر، جو ابنائے بکر بن وائل [رک بآں] کی شاخ قیس بن ثعلبۃ سے تھا۔ [اس کا باپ قیس قتیل الجوع کہلاتا تھا، اس لیے کہ وہ ایک غار میں بند ہو کر بھوکا پیاسا مر گیا تھا]۔ وہ ۵۷۰ء میں بمقام دُرنٰی Durnā پیدا ہوا، جو نخلستان منفوحۃ (ریاض سے جانب جنوب) کا ایک قصبہ ہے اور وہیں ۶۲۵ء میں فوت ہوا جیسا اس کے لقب سے ظاہر ہوتا ہے، اسے آنکھ کی کوئی بیماری تھی، جس کی وجہ سے وہ جوانی ہی میں بالکل اندھا ہو گیا تھا۔ اوائلِ عمر میں وہ گھر سے دولت کی تلاش میں نکلا اور غالبًا بسلسلۂ تجارت برسوں سفر میں رہا۔ اسی بہانے سے وہ بالائی اور زیریں عراق، شام، جنوبی عرب اور حبشہ سب جگہ پھرا۔ جب وہ نابینا ہو گیا تو صرف اس کا فن ذریعۂ معاش رہ گیا، یعنی قصیدہ گوئی، لیکن اس حالت میں بھی اس نے سفر کیے؛ چنانچہ وہ حیرۃ کے عامل ایاس بن قبیصۃ (م ۶۱۱ء) کے پاس گیا، قیس بن معدیکربۃ (الأشعث کے والد) سے ملنے حضرموت گیا اور ہوذۃ بن علی کی ملاقات کو

پہنچا، جو یمامة کے ایک علاقے الجوّ Djaw کا حاکم تھا۔ وہ آغاز جوانی ہی میں قصیدہ گوئی کے ذریعے قسمت آزمائی کر چکا تھا، لیکن اس کا پہلا قصیدہ، جو حیرة کے شاہزادہ الأسود (برادرِ بادشاہ نُعمان) کی سہ گونہ فتح کی مبارکباد میں لکھا گیا تھا، بظاہر چنداں کامیاب نہیں ہوا۔ یہ شاعر سیاسی جھگڑوں میں بہت زیادہ اُلجھا ہوا تھا۔ جب بادشاہ نعمان کو زوال ہوا (۶۰۰ تا ۶۰۲ء) تو [بنو] بکر نے عراق کی مزروعہ زمین پر دھاوے مارنا شروع کر دیے۔ یہ زمین فرات کے کنارے پھیلی ہوئی تھی، جہاں اعشی رہتا تھا ـــ قیاساً شَیبان بن ثعلبة کے ساتھ، جو ایک طاقتور رئیس تھا اور اس علاقے کا حصّہ دار تھا جہاں بنو بکر خانہ بدوش قیس بن ثعلبة کے ساتھ گرمی گزارنے جایا کرتے تھے۔ [ایک مرتبہ] جب خسرو ثانی، شاہِ ایران، نے اس سے یرغمال (hostages) طلب کیے تو اس نے اسے ایک گستاخانہ جواب لکھا اور دھمکی دی کہ وہ وادیِ فرات کو تہس نہس کر کے رکھ دے گا۔ ایسی ہی جرأت کے ساتھ وہ قیس ابن مسعود سے بھی پیش آیا، جو شیبان کا سردار تھا، اور جس نے نقصانات کے بوجھ تلے دب کر دربارِ شاہی کی طرف رجوع کیا تھا (عدد ۳۳: ۲۶)۔ اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ یہ شاعر ذوقار کی لڑائی (۶۰۵ء) کا باعث بنا۔ اگر منتشر اور تحریف شدہ اشعار، عدد ۵، ۳۳ تا ۵۰، میں در حقیقت ایاس بن قَبِیصة کی طرف اشارہ ہے، تو پھر شاید اس انقلاب کے پیچھے بھی وہی سرگرمِ کار تھا جس کی وجہ سے فاتحانِ ذوقار دوبارہ ایران کے زیر اثر آ گئے۔ اپنے وطن کے اندرونی معاملات میں اس نے تخت کے جائز وارث شاہزادہ ہَوذَة کی، جس کا وہ ممنون احسان تھا، حمایت اور طرف داری اور غاصب حارث بن وَعْلَة کی تضحیک کی (عدد ۷، ۴ تا ۶: ۳۰)۔ اسی اثناء میں اس نے [بنو] شَیبان کو چھوڑ کر [بنو] قیس بن ثعلبة سے تعلقات قائم کر لیے، کیونکہ اُسے خیال تھا کہ [بنو] شیبان نے اس کے قبیلے کی اہانت کی تھی (۶: ۹)۔ یہی وجہ ہے کہ جب اُسے (چند سال بعد) خود اس کے وطن ہی میں ملزم ٹھیرایا گیا اور اس کی ساکھ جاتی رہی تو اسے بہت صدمہ ہوا۔ در حقیقت وہ اس کے لیے بالکل تیار تھا کہ معاملہ صلح صفائی کے ساتھ طے ہو جائے، لیکن اس کے مخالف نے یہ ستم ڈھایا کہ اس کے مقابلے میں ایک شاعر کھڑا کر دیا، جس کا نام جِہنّام [جہنام، در اغانی] تھا۔ اعشی اور جہنام دونوں مکّے کے قریب ایک میلے میں اکٹھے ہوئے۔ جہنّام کے بھڑکانے پر ایک مجمع نے، جس کے پاس گھوڑے اور نیزوں کے ڈنڈے تھے، الأعشی کو گھیر لیا، مگر جب الأعشی کے شعر سنے تو یہ لوگ ھکّا بکّا رہ گئے، کیونکہ ان اشعار میں الأعشی نے پہلی مرتبہ اپنے شیطان (ہمزاد) بِسْحل کو نمودار ہونے کی اجازت دی تھی (۱۴: ۳۸؛ ۱۵)۔ اس سے پہلے بھی اس نے ایک موقع پر جلدی سے ایک فی البدیہ نظم کہہ کر ایک بڑے خطرے سے اپنی جان بچائی تھی (یہ نظم سموأل [رکّ بان] کے بارے میں تھی)۔ اس کے بعد اُس نے عامر بن الطُّفیل [رکّ بان] اور عَلقمة بن عُلاثة کے باہمی جھگڑے میں ـــ معلوم نہیں ان کی مرضی سے یا بغیر مرضی کے ـــ مداخلت کی تھی (۱۸: ۱۹)۔ اس نے فَزارہ (غطفان [رکّ بان]) کے عُیَینة اور خارجة کی زبّان بن سیّار کے مقابلے میں، جو فزارة ہی کا مشہور سردار تھا، حمایت کی (۲۰، ۲۷ تا ۳۷)؛ *Oriens*، ۷: ۳۰۲)۔ یہ واقعہ غالباً ۶۲۰ تا ۶۲۹ء کے شروع میں ہوا۔ جیسا کہ ۱: ۶۷ و ۳: ۳۲، (۴۵ و ۵۰؛ ۶۲ تا ۶۴ و ۱۳)؛ ۶۹ و ۳۴؛ ۱۳ سے ظاہر ہوتا ہے، الأعشی عیسائی تھا [؟]۔

اس شاعر کی تعلیم حیرة میں ہوئی تھی،

جہاں داستان گوئی اور شاعری کی روایت تمام دوسرے قبائل کے مقابلے میں وسیع تر تھی۔ اس کے اسلوب میں فصاحت و بلاغت پائی جاتی ہے اور کبھی کبھی خاصا تصنّع بھی (خصوصاً قصیدہ، عدد ۱، میں)۔ اس سلسلے میں وہ صوتی رجحانات اور غیرزبانوں (فارسی) کے پرشکوہ الفاظ کو ترجیح دیتا ہے اور اسی طرح اثر انداز مقطعوں کو بھی۔ بعض اوقات وہ قصیدے کے روایتی موضوعات سے بڑے متحکمانہ انداز میں بے اعتنائی برتتا ہے۔ وہ مختلف قسم کے کنایات و تلمیحات پسند کرتا ہے، مثلاً قصیدہ عدد ۹ کا مطلع [: هُرَيْرَةَ وَدِّعْهَا وَ إِنْ لَامَ لَائِم] قاری کو اس کے لیے تیار کر دیتا ہے کہ یہی موضوع، محض الفاظ (motto) کو پلٹ کر، قصیدہ عدد ۶ میں دوبارہ آئے گا [ودّع هريرة انّ الرّكب مرتحل]۔ مکّۃ [مکرّمہ] کی تعریف [۱۵ : ۳۵ تا ۳۶] اور غطفان کے سرداروں کی مدح (۲۰ : ۲۷ تا ۳۷) دونوں کو کسی لحاظ سے اہمّ نہیں کہا جا سکتا، لیکن ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ الاعشی اس زمانے میں کہاں تھا، کیونکہ ان دونوں موقعوں پر اس کے پاس اپنے وطن سے دور رہنے کے کافی وجوہ تھے۔ علاوہ بریں پہلے قصیدے سے اس جگہ کا پتا ملتا ہے جہاں وہ جہنّام سے بر سرِ پیکار ہوا، اور دوسرے سے زبّان کی مخالفت کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ غطفان کے سرداروں کی مدح کرتے وقت اس نے زبّان کا نام نظرانداز کر دیا ہے۔

اس شاعر کو بظاہر سب سے پہلے اپنے گم نام (عیسائی؟) شاگردوں اور محرّفوں سے واسطہ پڑا، جو الاشعث کی سرپرستی حاصل کرنے کے امیدوار تھے۔ اس کے دیوان کا دوسرا حصّہ (عدد ۵۲ تا ۸۲) انہیں کے ساختہ قصائد سے بھرا پڑا ہے، گو پہلے حصّے میں بھی اکثر ایسے قصیدے موجود ہیں جنہیں صحیح طور پر الاعشی کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

[الاعشی آغازِ اسلام تک زندہ تھا؛ چنانچہ روایت ہے کہ وہ رسول اکرم صلعم کی خدمت میں حاضر ہونے اور قبولِ اسلام کے ارادے سے گھر سے چلا، لیکن بعض لوگوں کے بہکانے سے اس نے اپنا یہ ارادہ سال بھر کے لیے ملتوی کر دیا؛ مگر سال ختم ہونے سے پہلے ہی وہ مر گیا۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ وہ صلح حدیبیۃ کے موقع پر رسول اللہ صلعم سے ملاقات کو نکلا تھا۔ راستے میں اسے ابو سفیان مل گیا، جس نے اسے سو سرخ اونٹ دے کر واپس جانے پر راضی کر لیا، کیونکہ اسے یہ اندیشہ ہوا کہ ایک ایسے قادر کلام شاعر کے اسلام لے آنے سے مسلمانوں کو بہت تقویّت ہو جائے گی۔ واپس جاتے ہوے وہ یمامۃ کے قریب کسی مقام پر اونٹ سے گر کر ہلاک ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے رسول اللہ صلعم کی مدح میں یہ اشعار بھی کہے تھے:

ألم تكتحل (لم تغتمض) عيناك ليلة ارمدا
و عادك ما عاد السليم المسهّدا
و آليت لا ارثي لها من كلالة
ولا من حفى حتى تزور محمّدا
نبيّ يرى ما لا ترون و ذكره
اغار لعمرى في البلاد و انجدا

(دیکھیے ابن قتیبة : الشعر و الشعراء، لائڈن ۱۹۰۲ء، ص ۱۳۵ تا ۱۳۶؛ الاغانی، ۸ : ۷۶ تا ۸۷؛ سامی بک : قاموس الأعلام، ۲ : ۹۹۵ ببعد وغیرہ)۔ اس کا کوئی صریح ثبوت نہیں کہ وہ مذهباً عیسائی تھا۔ مقالہ نگار نے جن اشعار کی بنا پر یہ نتیجہ نکالا ہے ان میں محض وجودِ باری تعالٰی کا عقیدہ اور بعض دیگر ایسے عقائد پائے جاتے ہیں جو عربوں کے ہاں حضرت اسماعیلؑ کے زمانے سے باقی چلے آتے تھے اور جن کا اظہار کئی دوسرے جاہلی شعراء کے کلام میں بھی ہوا ہے، اگرچہ

الأغانی، ۸ : ۹۷، کی ایک روایت کی رو سے الأعشی قدری تھا اور اس نے یہ عقیدہ حیرۃ کے عیسائی عبادیوں سے سیکھا تھا، جن سے وہ شراب خریدا کرتا تھا؛ چنانچہ وہ کہتا ہے: استأثر اللّٰه الوفاء و العدل و ولّی الملامۃ الرّجلا۔ وہ شراب‌نوشی کا بہت دلدادہ تھا اور شراب کی تعریف میں اس کے اشعار اپنی نوعیّت کے بہترین اشعار میں شمار ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات کے بہت بعد تک رنگین مزاج نوجوان منفوحۃ میں اس کی قبر کے پاس بیٹھ کر شراب‌نوشی کیا کرتے تھے اور اپنے اپنے پیالوں میں سے کچھ شراب اس کی قبر پر بھی لنڈھا دیا کرتے تھے، الأغانی، ۸ : ۸۶].

مآخذ : (۱) دیوان الأعشی، طبع R. Geyer (وقفیۂ گب، سلسلۂ جدید، لنڈن ۱۹۲۸ء)؛ (۲) براکلمان، ۱ : ۳۷؛ تکملۃ، ۱ : ۶۵ تا ۶۷؛ (۳) محمّد بن سلّام : طبقات، ص ۱۸ ببعد؛ (۴) Caskel : Oriens، ۷ : ۳۰۲؛ [(۵) ابن قتیبۃ : الشعر و الشعراء، طبع دخویہ de Goeje، لائڈن ۱۹۰۲ء؛ (۶) الأغانی، ج ۸؛ (۷) سامی بک : قاموس الأعلام، ۲ : ۹۹۵ - ب].

(کاسکل W. Caskel [و اداره])

أعشی هَمْدان : اصل نام عبدالرحمٰن بن عبداللّٰه، ایک عرب شاعر، جو پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی میلادی کے نصف آخر میں کوفے میں رہتا تھا۔ ابتداء میں اس کا شغل درسِ قرآن و حدیث تھا۔ اس کی شادی مشہور عالم دین الشّعبی کی بہن سے ہوئی تھی اور خود الشعبی کی شادی اعشی کی بہن سے۔ بعد ازآں اس کی توجّہ زیادہ‌تر شاعری پر مرکوز رہی اور جب کبھی موقع ملتا، وہ یمنی قبائل کی ترجمانی کیا کرتا تھا۔ اس نے ان لڑائیوں میں عملی حصّہ لیا جو الحجّاج کے عہد ولایت میں لڑی گئیں اور معلوم ہوتا ہے کہ مکران کی ایک مہم میں اس کی صحت پر مضر اثر پڑا۔ عبدالرحمٰن بن الأشعث کے زیر قیادت أعشی نے جو کارگزاری دکھائی وہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ أعشی اس جنگ میں شامل تھا جو ترکوں کے مقابلے میں لڑی گئی۔ اس جنگ میں وہ قید کر لیا گیا، لیکن وہاں سے ایک ترک عورت کی مدد سے نکل بھاگا، جسے اس سے محبّت ہو گئی تھی۔ جب ابن الأشعث نے الحجّاج کے خلاف خروج کیا تو اس تیز زبان شاعر نے ہجویہ نظمیں لکھ کر اس کی مدد کی۔ دیر الجماجم کی فیصلہ کن لڑائی میں بدقسمتی سے ان لوگوں کو شکست ہوئی۔ ابن الأشعث نے راہ فرار اختیار کی اور أعشی گرفتار ہو کر الحجّاج کے سامنے پیش کیا گیا، جس نے فوراً اسے اس کے ہجویہ اشعار یاد دلائے۔ شاعر نے فی البدیہہ تملّق آمیز اشعار پڑھے، لیکن ان کا کوئی نتیجہ نہ نکلا اور الحجّاج کے حکم پر اسے اسی وقت سزائے موت دے دی گئی (۸۳ھ / ۷۰۲ء).

أعشی همدان کی جو منظومات ہم تک پہنچی ہیں وہ اس کے کارناموں اور سیاسی جذبات کی آئینہ‌دار ہیں۔ اس کی شاعری کا پایہ، جو تعجّب ہے کہ مدنی شعراء کی جدّت‌پسندی سے متأثر نہیں ہوئی، خاصا بلند ہے اور یہ بات اس کی جنبہ‌دارانہ نظموں اور عشقیہ شاعری [نسیب] کے روایتی موضوعات کو بیان کرنے دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس کے الفاظ کی ساخت و پرداخت کا زور موضوعات کی ادائیگی کو بھی خاصا دل کش بنا دیتا ہے۔

مآخذ : (۱) الأغانی، ۵ : ۱۴۶ ببعد، ۱۶۲ ببعد؛ (۲) المسعودی : مروج، ۵ : ۳۰۰ ببعد؛ (۳) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۴) دیوان الأعشی، طبع R. Geyer، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۳۱۱ تا ۳۴۴ (۵۰ قصیدے)؛ (۵) براکلمان، ۱ : ۶۲ و تکملۃ، ۱ : ۹۵؛ (۶) Rescher : *Abriss*، ۱ : ۱۶۹ تا ۱۷۰؛ (۷) Guido Edler von Goutta : *Der Aganiartikel über ʿAʿšā von Hamdan*، مقالہ

Freiburg، ج ۱ - ب، ۱۹۱۲ء میں الاعشٰی کے تقریباً سب ہی محفوظ قصائد کا ترجمہ موجود ہے۔

([G. E. VON GRUNEBAUM و] A. J. WENSINCK)

* **اعظم گڑھ** : اُتر پردیش (بھارت) میں ایک شہر، جو اسی نام کے ضلع کا صدر مقام بھی ہے۔ یہ شہر °۲۶ - '۵ عرض بلد شمالی اور °۸۳ - '۱۲ طول بلد مشرقی پر دریاے ٹونس کے کنارے پر واقع ہے، جو اپنی تباہی خیز اور متواتر طغیانیوں کی وجہ سے بدنام ہے۔ اس شہر کو راجپوتوں کے ایک بارسوخ خاندان کے ایک فرد اعظم خان اوّل نے ۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۵ - ۱۶۶۶ء میں آباد کیا۔ اس خاندان کے مورثِ اعلٰی ابھیمان سنگھ نے جہانگیر کے عہد (۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء تا ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷ء) میں دینِ اسلام قبول کر لیا تھا اور اس کا نام دولت خان رکھا گیا تھا۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے مطابق شہر کی آبادی ۲۶۶۳۲ اور ضلع کی آبادی ۲۱۰۲۳۲۳ تھی۔ اعظم خان اوّل کے جانشینوں اور اودھ کے نوابوں کے درمیان سیاسی اقتدار کے لیے جنگ و جدال کا سلسلہ جاری رہا۔ آخر کار ۱۱۷۵ھ/ ۱۷۶۱ - ۱۷۶۲ء میں جون پور کی لڑائی میں اعظم گڑھ کا راجا اور نظام آباد (اودھ) کا عامل (تحصیل دار) دونوں مارے گئے۔ اس کے بعد غازی پور کے حکمران فضل علی خان نے اعظم گڑھ پر قبضہ کر لیا۔ جب شجاع الدولہ [نواب اودھ] نے ۱۱۷۸ھ/ ۱۷۶۴ - ۱۷۶۵ء میں بکسر کے مقام پر برطانوی فوجوں کے ہاتھوں شکست کھائی تو اعظم خان دوم اپنی جدّی جاگیر میں لوٹ آیا۔ ۱۱۸۵ھ/ ۱۷۷۱ - ۱۷۷۲ء میں وہ فوت ہو گیا تو اس کی ساری جاگیر مملکتِ اودھ میں شامل کر لی گئی۔ ۱۲۱۶ھ/ ۱۸۰۱ - ۱۸۰۲ء میں اودھ کے نواب سعادت علی خان نے یہ جاگیر ایسٹ انڈیا کمپنی کے حوالے کر دی۔ ۱۸۵۷ء کی فوجی بغاوت میں بھی یہاں سخت بدامنی رہی؛ چنانچہ اس کے جیل خانے پر حملہ کر کے وہاں کے تمام قیدی آزاد کر دیے گئے۔

اس شہر کی صرف دو عمارتیں، یعنی اعظم خان اوّل کا شکستہ قلعہ اور بارھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی میلادی کا ایک مندر قابلِ ذکر ہیں۔ اعظم گڑھ میں بڑی کثرت سے خطرناک سیلاب آتے اور تباہی لاتے رہے ہیں۔ ۱۸۷۱ء، ۱۸۹۴ء، ۱۸۹۶ء، ۱۸۹۸ء، ۱۹۵۶ء کے سیلاب خاص طور پر شدید تھے۔ یہ شہر ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی فسادات کی وجہ سے بہت بدنام رہا ہے جو کثرت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

آج کل اعظم گڑھ اپنی علمی اور ثقافتی سرگرمیوں کی بدولت مشہور ہے۔ یہاں دار المصنّفین (شبلی اکیڈمی) قائم ہے اور ایک ماہانہ اردو مجلّہ معارف کے نام سے شائع ہوتا ہے۔

مآخذ : (۱) *Azamgarh District Gazetteer*، ۱۹۲۵ء، ص ۹۳ ببعد؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۸ء، ۶: ۱۵۵ تا ۱۵۶، ۱۶۲ تا ۱۶۳؛ (۳) سلیمان ندوی: حیاتِ شبلی، اعظم گڑھ ۱۳۶۲ھ/ ۱۹۴۳ء، ص ۵۰ تا ۵۵؛ (۴) گردھاری (لال): انتظامِ راج اعظم گڑھ (ایڈنبرا یونیورسٹی کا مخطوطہ، شمارہ ۲۳۷)؛ (۵) امیر علی رضوی: سرگزشت راجہ ہاے اعظم گڑھ (ایڈنبرا یونیورسٹی کا مخطوطہ، شمارہ ۳۷۷)؛ (۶) لا اعلم: تاریخ اعظم گڑھ (انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ، شمارہ ۳۰۲۸)؛ (۷) صباح الدین عبدالرحمٰن: *A History of A'zemgarh* (زیر طبع)۔

(بزمی انصاری)

* **الاَعْلَم الشَّنْتَمری** : دیکھیے الشَّنْتَمری۔

⊕ **الاَعْلٰی** : اعلٰی کے لفظی معنے ہیں بلندتر، بلندترین۔ اس کی تانیث عُلیا ہے اور جمع عُلٰی۔ الاعلٰی قرآنِ مجید کی ستاسیویں سورۃ کا نام بھی ہے۔

★ **الأَعْمَش** : ابو محمد سلیمان بن مِہران، محدّث و قاری، جو ۶۰ھ / ۶۷۹ - ۶۸۰ء میں یا ۱۰ محرم ۶۱ھ / ۱۰ اکتوبر ۶۸۱ء کو پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایرانی تھا۔ اُس نے الکوفة میں زندگی بسر کی اور غالباً ربیع الاوّل ۱۴۸ھ / مئی ۷۶۵ء میں فوت ہوا۔ حدیث الزہری اور انس بن مالک سے سُنی اور قراءت میں اس کے اسناد مجاہد النّخعی، یحیی بن وثّاب اور عاصم تھے؛ حمزة اس کا شاگرد تھا۔ اس کی ''قراءت''، جو ابن مسعود اور اُبی کی روایت کے مطابق تھی، ''چودہ [مسلّمہ] قراءتوں'' کی فہرست میں شامل تھی۔

وہ [حضرت] علیؓ کا بہت مدّاح تھا اور کہتے ہیں کہ شاعر السیّد الحِمْیَری [رک بآن] نے آپ کی مدح میں جو قصائد لکھے ہیں ان کے لیے مواد اسی نے مہیا کیا تھا۔

مآخذ : (۱) ابن قُتَیبة: المعارف، قاہرة ۱۳۵۳ھ / ۱۹۳۴ء، ص ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۳۹؛ (۲) ابن الجَزَری: قرّاء، بمدد اشاریہ؛ (۳) النّووی: تہذیب، ص ۷۶۵؛ (۴) ابن ابی داؤد: مصاحف، ص ۹۱؛ (۵) A. Jeffery: *Materials*، لائڈن ۱۹۳۷ء، ص ۳۱۳ بعد؛ (۶) R. Blachère: *Introduction au Coran*، ص ۱۲۳، ۱۲۴۔

(براکلمان C. BROCKELMANN [و CH. PELLAT])

★ **الأعمٰی التُّطِیلی** : ''تُطِیلة کا اندھا''، ابو العباس (یا ابو جعفر) احمد بن عبداللّٰہ بن ہُرَیرة العَبْسی (یا القَیسی)، ایک اندلسی عرب شاعر، جو تُطِیلة میں پیدا ہوا، لیکن جس نے اشبیلیة میں تربیت پائی؛ م ۵۲۵ھ / ۱۱۳۰ - ۱۱۳۱ء۔ اس کا دیوان، جو قدیم طرز کی شاعری پر مشتمل ہے، مخطوطات کی شکل میں لنڈن اور قاہرة میں موجود ہے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۲۲ و تکملة، ۱: ۴۸۰)، لیکن اس کی زیادہ تر شہرت ایک بڑے موشّح گو کی حیثیت سے ہے۔ اس کے موشحات [شعر و شاعری پر عام تصانیف میں مندرجہ اقتباسات کے علاوہ اس مخصوص صنفِ کلام کے ایسے مجموعوں میں محفوظ ہیں جیسے کہ (۱) ابن سَناء المُلک: دار الطّراز (طبع Rikaby، شمارہ ۱۰، ۳۰، ۳۴)؛ (۲) ابن بُشری: عُدّة الجلیس؛ (۳) ابن الخطیب: جیش التّوشیح (باب ۲) اور (۴) الصّفَدی: توشیع التّوشیح، (شمارہ ۱۴ الف، ۱۶ الف؛ آخری دو کے متعلق قب S. M. Stern، در *Arabica*، ۱۹۵۵ء، ص ۱۵۰ بعد)؛ نیز قب مادّة ''مُوَشّح''۔

مآخذ : (۱) ابن بسّام : ذخیرة، مخطوطة آکسفورڈ شمارہ ۷۴۹، ورق ۱۶۷ ب بعد؛ (۲) ابن خاقان : قلائد العِقیان، ص ۲۷۱ تا ۲۷۸؛ (۳) الصّفدی : الوافی، مخطوطة آکسفورڈ شمارہ ۴۶۶، ورق ۴۷ بعد؛ (۴) المقّری : [نفح الطّیب] *Analectes*، ۲ : ۱۳۹ (= ۱۶۲)، ۲۳۵، ۲۷۵، ۳۳۶، ۳۹۰، ۶۵۲؛ (۵) ابن سعید، در ابن خلدون : مقدّمة، ۳ : ۳۹۲؛ (۶) H. Pérès : *Poésie andalouse*، بمدد اشاریہ، بذیلِ مادّہ ''*L'Aveugle de Tudèle*''۔

(شٹرن S. M. STERN)

اَعُوذُ بِاللّٰہ : (عربی) قرآن میں آیا ہے: ''فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ'' (۱۶ [النّحل]: ۹۸)؛ نیز ''فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ'' (۴۱ [حٰمٓ]: ۳۶)۔ پہلی آیت کے مطابق امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قرآن کی تلاوت شروع کرتے وقت بسملہ سے پہلے ''اعوذ باللّٰہ من الشیطٰن الرجیم'' کہنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفةؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ امامِ احمدؒ بن حنبل نیز کچھ اور بزرگوں نے انہیں آیتوں کی سند پر ''اعوذ باللّٰہ السمیع العلیم من الشیطٰن الرجیم'' پڑھنا بہتر سمجھا ہے۔ بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ نبی [اکرم صلی اللّٰہ علیہ و سلّم] رات کو بیدار ہوتے وقت تین بار تکبیر کہنے کے بعد یہی جملہ پڑھا کرتے تھے۔

امام ثوری اور امام اَوزاعی نے ''اعوذ باللّٰہ من الشیطٰن الرجیم اِنّ اللّٰہ ھو السمیع العلیم'' کی ترکیب کو ترجیح دی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ سے پہلے نیز اس کے بعد کی سورۃ کے شروع میں اعوذ پڑھنا لازم ہے یا نہیں؟ پیش امام محراب میں بیٹھ کر دعا مانگتے وقت اس صورت سے پڑھتے ہیں: ''اعوذ باللّٰہ السمیع العلیم من الشیطٰن الرجیم'' ۔ جن موقعوں پر بسملہ پڑھی جاتی ہے، وہاں اس سے پہلے اعوذ بھی پڑھتے ہیں؛ دیکھیے ابن الجزری: النّصر الکبیر (دمشق ۱۳۴۵)، ۱: ۲۳۲ - ۲۵۸ و دِمیاطی: اِتحاف (مصر ۱۱۱۷ھ)، ص ۱۲.

(محمّد شرف الدین یالتقایا [د ر ا ا، ت])

اَعیان: عربی لفظ عین، بہ معنی قابلِ ذکر شخص یا شخصیت، کی جمع، جو اکثر دورِ خلافت اور بعد کی اسلامی سلطنتوں کے معززین کے لیے استعمال ہوتا ہے (قب ابن خلّکان کی مشہور کتاب وفیات الاعیان، یعنی مشاہیر کی وفات کا تذکرہ)۔ سلطنت عثمانیہ میں پہلے پہل یہ اصطلاح کسی علاقے یا شہری محلّے کے ممتازترین باشندوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ پھر اٹھارھویں صدی میں-- بسا اوقات صیغۂ واحد میں-- بہ زیادہ صحیح معنوں میں ان لوگوں کے لیے مخصوص ہو گئی جنھیں پہلے سے سیاسی اثر و رسوخ حاصل ہو جانے کے باعث کوئی سرکاری مرتبہ دے دیا جاتا تھا۔ ایسے اثر و رسوخ تک پہنچنے کا ایک ذریعہ باب عالی کی جانب سے سترھویں صدی میں ''مالکانہ'' زمینداریوں کا قیام بھی تھا، یعنی ایسی زمینداریاں جو لوگوں کو عمر بھر کے لیے پٹے پر دے دی جاتی تھیں، کیونکہ اس قسم کی بہت سی زمینداریاں ایسے سرکردہ مقامی لوگوں نے لے لیں جو ان سے مالی منفعت حاصل کرنے کے علاوہ اُن اضلاع کے نظم و نسق پر بھی عملی طور پر حاوی ہو گئے جن میں یہ پٹے کی اراضی واقع تھیں۔ جنگِ ترکیہ و روس (۱۷٦۸ء تا ۱۷۷۴ء) میں بابِ عالی نے روپیہ جمع کرنے اور رنگروٹ بھرتی کرنے کے لیے زیادہ‌تر یورپی مملکت کے ان اعیان ھی سے رجوع کیا؛ چنانچہ کچھ عرصے بعد وہ سرکاری طور پر حکومت کے سامنے عوام کے منتخب نمایندوں کی مثل تسلیم کر لیے گئے اور صوبوں کے والیوں نے ایک رقم اعیانیہ کے ادا کرنے پر انھیں اس کی سندیں دے دیں جنھیں اعیانلیق بیورولتسو (ayanlik buyurultusu) کہا جاتا تھا۔ ۱۷۷۹ء میں ان سندوں کے دینے کا اختیار والیوں سے اُن کی بدعنوانی کی بنا پر چھین کر وزیرِ اعظم کو تفویض کر دیا گیا اور ۱۷۸٦ء میں اعیانلیق کا دستور ھی ختم کر دینے کا فیصلہ کر دیا گیا؛ تاہم جب اگلے ھی سال جنگ چھڑ گئی تو پہلے کی طرح بابِ عالی نے محسوس کیا کہ ان مقامی سرکردہ لوگوں کی امداد حاصل کیے بغیر چارہ نہیں؛ چنانچہ ۱۷۹۰ء میں اعیانلیق کا دستور بحال کر دیا گیا۔ [سلطان] سلیم ثالث اور مصطفٰی الرّابع کے عہدِ حکومت میں رومیلیہ اور اناطولیہ کے دونوں صوبوں میں اکثر اعیان نے سلطنتِ عثمانیہ کے معاملات میں وھی کردار ادا کیا جو دری بیئی dere-beyis [جاگیردار (feudal chieftains)] [رک بان] ادا کیا کرتے تھے، یعنی اکثر اوقات مدّتوں بابِ عالی کے احکام کی تعمیل نہ کرتے اور جن علاقوں پر ان کا تصرف ہو گیا تھا وھاں عملاً خودمختاری کے ساتھ جیسا چاھتے خود انتظام کرتے؛ تاہم جنگ چھڑنے پر وہ اکثر ترکی افواج کے لیے سپاھی فراھم کر دیتے تھے۔ ان اعیان میں ممتازترین افراد غالباً حسب ذیل تھے: پاسبان اوغلو [رک بان] (جو اگر صحیح معنوں میں خود اعیان میں سے تھیں تو ایک اعیان کا بیٹا ضرور تھا)؛ بیرق‌دار مصطفٰی پاشا [رک بان] (جو ابتدائی عمر ھی میں اعیان ھو گیا تھا) اور سیرز کا

اسمعیل بے ۔ سلطان محمود ثانی نے اپنے عہد کے نصف اوّل میں اپنا وقت زیادہ‌تر صوبوں کے اعیان (نیز دری بیئی) کی قوت کو توڑنے ہی میں صرف کیا اور اس میں وہ کامیاب بھی ہوا.

مآخذ : (۱) آ، ترکی، بذیلِ مادّہ (مقالہ از آئی ۔ ایچ ۔ اوزون چارشیلی)؛ (۲) دیسان Mouradjea d'Ohsson : *Tableau de l'Empire Ottomann*، ۷ : ۲۸۶؛ (۳) احمد جودت : تاریخ، ۱۰ : ۸۴، ۱۱۶ تا ۱۱۸، ۱۳۷، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۶؛ (۴) لطفی : تاریخ، ۱ : ۱۱ تا ۱۲؛ (۵) مصطفی نوری : نتائج الوقوعات، ۴ : ۴۷ و ۴ : ۲۵ تا ۲۹، ۳۲، ۷۱ تا ۷۲، ۹۸ تا ۹۹؛ (۶) احمد راسم : عثمانلی تاریخ، ۴ : ۱۰۲۹ و ۴ : ۱۶۶۳، ۱۶۶۵ تا ۱۷۱۴؛ (۷) مجلّۂ امورِ بلدیہ، ۱ (استانبول ۱۹۲۲ء) : ۴۵۶۱ ببعد؛ (۸) A. F. Miller : *Mustafa Pasha Bayraktar*، در *Ottomans-kaya Imperia v Načale XIX veka*، ماسکو ۱۹۴۷ء، ص ۳۶۳ تا ۳۶۵؛ (۹) اوزون چارشیلی : علمدار مصطفٰے پاشا، استانبول ۱۹۴۲ء، ص ۲ تا ۷؛ (۱۰) H. A. R. Gibb و H. Bowen : *Islamic Society and the West*، ج ۱، اوکسفورڈ ۱۹۵۰ء، بمددِ اشاریہ.

(H. Bowen بوون)

* **آغا** (Aga) : دیکھیے آغا.

* **اَغاثُوذِیمُون** : Aghathodaemon ۔ اس نام کا صحیح استنساخ (transliteration) مثلاً ابن ابی اُصیبعۃ، ۱ : ۶۱، میں آیا ہے ۔ دوسری شکلیں آغاناذیمون، اَغاذیمون اور ایسے ہی دیگر ہجے اس سے بھی زیادہ سنگین طور پر مسخ شدہ ہیں ۔ عربی سے لاطینی ترجموں میں صحت کے اعتبار سے متفاوت شکلیں ملتی ہیں، مثلاً *Turba Philosophorum* میں : Agadimon، Adimon، Agmon.

یونانی ۔ مصری دیوتا اغاثوذیمون (دیکھیے Ganschinietz، در Pauly-Wissowa، ج ۳، Suppl.-Bd.، بذیلِ مادّہ) کو عربوں کی روایات میں مصرِ قدیم کے حکماء یا انبیاء میں سے ایک ظاہر کیا گیا ہے؛ چنانچہ نام‌نہاد Manetho نے اپنے زمانے میں اغاثوذیمون کو مصر کا تیسرا بادشاہ لکھا ہے اور دوسری جگہ اسے ہرمِس Hermes ثانی کا بیٹا اور طَطْ Tat کا باپ ظاہر کیا ہے ۔ ابن القفطی، ص ۲، کا بیان ہے کہ اغاثوذیمون حضرت ادریس / اخنوخ Henoch / ہرمِس کا استاد تھا ۔ ابن ابی اُصیبعۃ نے المبشّر بن فاتک کے حوالے سے لکھا ہے کہ اغاثوذیمون اسقلیبوس (Asclepius) کا استاد تھا ۔ صابی [رکّ بآن] اُسے [حضرت] آدم[۴] کا بیٹا شیث[۴] خیال کرتے ہیں ۔ ابن وحشیۃ مجھلی اور نوبیا کی حرمت و ممانعت اس کی جانب منسوب کرتا ہے، جس کی تثبیت بعد میں آریس / ہرمِس نے کی، نیز تین قدیم ابجدوں (alphabets) کی ایجاد بھی ۔ اخوان الصّفا (بمبئی)، ۴ : ۲۹۶، نے تین دیگر حکماء کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے، جنھوں نے حکمت و فلسفہ کے چار دبستانوں میں سے ایک ایک دبستان کی بنیاد رکھی؛ چنانچہ اغاثوذیمون نے دبستانِ فیثاغورث کی تخلیق کی ۔ جابر بن حیّان نے اس کا ذکر متعدّد مقامات پر سقراط کے ساتھ اور نام نہاد مجریطی نے دیگر حکماء کے ساتھ کیا ہے، اور الشّہرستانی نے اس کے بعض اقوال نقل کیے ہیں.

اغاثوذیمون علومِ سِرّی کا استادِ اعظم تھا ۔ جابر اور نام نہاد مجریطی نے اس سے ایک ایسی گھڑی کی ایجاد منسوب کی ہے جو سانپوں، بچھوؤں وغیرہ کو ان کے بلوں سے باہر نکال لاتی تھی ۔ ابن النّدیم نے اس کا ذکر علمِ کیمیا کے مصنّفین میں کیا ہے اور اس فن کے متعدّد مصنّفین نے، حتّی کہ ابوبکر الرّازی نے بھی اپنی کتاب سِرّ الأسرار میں، اس کے حوالے دیے ہیں.

بہت سے مصنّفین کا خیال ہے کہ مصر کے دونوں بڑے اہرام ہرمِس اور اغاثوذیمون کے مقبرے

ہیں (قب ہَرِم).

مآخذ: (۱) Manetho، طبع Waddell، ۱۹۴۰ء؛ (۲) D. Chwolsohn: *Die Ssabier*، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۳) وہی مصنف: *Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur*، ۱۸۵۹ء؛ (۴) ہامر J. Hammer: *Ancient alphabets and hieroglyphic characters*، ۱۸۰۶ء؛ (۵) A. v. Gutschmid: *Die nabatäische Landwirtschaft, Kleine Schriften*، ج ۲، ۱۸۹۰ء؛ (۶) P. Kraus: *Jabir b. Ḥayyān*، ج ۲، ۱۹۴۲ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۷) نام نہاد مجریطی: غایۃ الحکیم (طبع Ritter)، ص ۲۲۷، ۶ ـ ۳۰؛ (۸) الشہرستانی، ص ۲۴۱؛ (۹) اَلْفِہرِست، ص ۳۵۲، قب J. W. Fück: *Ambix*، ۱۹۵۱ء، ص ۹۲؛ (۱۰) J. Ruska: *Tabula Smaragdina*، ۱۹۲۶ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۱۱) وہی مصنف: *Turba Philosophorum*، ۱۹۳۱ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ (۱۲) وہی مصنف: *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse* [= کتاب الموسوم فی سرّ المکتوم]، ۱۹۳۷ء، ص ۲۱؛ (۱۳) M. Plessner: *Hermes Trismegistus and Arabic Science*، در *Studia Islamica*، ج ۲، ۱۹۵۴ء، ص ۴۵ ببعد.

(M. PLESSNER پلسنر)

- **اَغاج**: دیکھیے آغاچ.

- **اَغادیر**: (Agadir، نیز اجادیر) بربری لفظ، جو عربی لفظ سُور (= دیوار؛ پختہ دیوار، جو کسی قلعے یا شہر کے گرد بطورِ فصیل تعمیر کی گئی ہو) کے مترادف ہے اور بظاہر فینیقی الاصل معلوم ہوتا ہے۔ اغادیر چند بربری مواضع کا نام ہے، جو خاص طور پر جنوبی مراکش میں واقع ہیں۔ یہ لفظ جب تنہا آئے تو اس سے عموماً اگادیر اغیر [رَکَ بآں] مراد ہوتا ہے، جو سمندر کے کنارے مراکش کے میدان سُوس کا ایک شہر ہے اور ایک پہاڑی پر واقع ہے۔ اسے لوگ بہت کم جانتے ہیں (اس کا ایک چھوٹا سا نقشہ Erckmann: *Maroc moderne*، ص ۵۰، میں موجود ہے)، کیونکہ یہ ایک ایسی ڈھلوان پہاڑی پر واقع ہے جہاں پہنچنا دشوار ہے۔ اس کے قریب ہی ساحلِ سمندر پر ایک ویران گاؤں بھی آباد ہے، جسے فونتی Fonti کہتے ہیں۔ مراکش میں بحر الکاہل کے ساحل پر اغادیر بہترین لنگرگاہ ہے، کیونکہ وہ ہر طرف کی ہواؤں سے محفوظ ہے۔ اغادیر کی بنیاد پرتگیزوں نے ۱۵۰۰ء کے قریب ڈالی تھی۔ شروع میں یہ ماہی گیروں کا ایک سیدھا سادا سا مچان تھا، جسے خود انھوں نے نجی طور پر تعمیر کر لیا ہوگا۔ اس نئے شہر کا نام عام طور پر سانتا کروز Santa Cruz تھا۔ مقامی باشندے تو اسے پہلے تِگِمّی رُومی Tigemmi Rūmi یا دارِ رُومیّۃ (= فرنگی گھر) کہا کرتے تھے۔ بعد ازآں اسے راس اگیر (بربری میں اغیر اور اس سے غیر، یغر، اگِر وغیرہ) کا سانتا کروز کہنے لگے۔ اس مقام کو سانتا کروز د مار پیکوینا Santa Cruz de Mar Pequena سے ملتبس نہ کرنا چاہیے، جو ایک ہسپانوی چوکی کا نام تھا۔ یہ چوکی بعد میں قائم ہوئی تھی اور اس کا صحیح محلِّ وقوع اب معلوم نہیں۔ Leo Africanus [حسن الزیات] اغادیر کو Guarguessem لکھتا ہے۔ اگیر کا سانتا کروز چونکہ مراکش میں ایک اہمّ پرتگیزی مقام بن چکا تھا اس لیے ۱۵۳۶ء میں شریف مولای محمّد نے اس پر حملہ کیا۔ اس زمانے میں یہاں کا حاکم Dom Guttierez de Monroi تھا۔ محاصرہ طول پکڑ گیا اور اس دوران میں کئی واقعات پیش آئے۔ آخرکار پرتگال کی مدد کے باوجود سانتا کروز پر یورش کر کے اسے فتح کر لیا گیا اور Dom Guttierez نے ہتیار ڈال دیے۔ اس کا داماد Dom Ian de Corval اس جنگ میں مارا گیا اور اس کی بیوی ڈونا مینسیا د مونروئی Doña Mencia de Monroi کو قید کر لیا گیا۔ شریف کو اس عورت سے ایسی محبت ہو گئی کہ اس

نے اس سے شادی کر لی۔ بہت عرصے تک تو اسے عیسائی مذہب پر عمل کرنے اور یورپی طرز پر زندگی بسر کرنے کی اجازت رہی، لیکن بعد میں اس نے اپنا مذہب ترک کر دیا، یا کم از کم بظاہر اسلام قبول کر لیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے دونوں شریفوں، یعنی مولای محمد اور مولای احمد کے درمیان جنگ کی نوبت پہنچ گئی، کیونکہ وہ دونوں اسے چاہتے تھے۔ اوّل الذکر غالب رہا اور جس کے بعد ان دونوں بھائیوں میں مصالحت ہو گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شریف کی دوسری بیویوں نے، جو اس سے جلا کرتی تھیں، اسے زہر دے کر ہلاک کر دیا۔ شریف نے اپنے خُسر کو رہا کر دیا اور گراں بہا تحائف دے کر پرتگال بھیج دیا۔ اغادیر کی بندرگاہ اور وہاں کے چشمے کی حفاظت کے لیے، جس سے شہر میں پانی آتا تھا، مولای عبداللہ نے ۱۵۷۲ء میں ایک طابیہ (جنگی چوکی battery) بنوائی، جس کے ارد گرد کچھ مکانات بھی تعمیر ہو گئے۔ اس آبادی کا نام فونتی Fonti پڑ گیا، جو پرتگیزی لفظ fonte [=چشمہ] سے مشتق ہے۔ اغادیر ساحلی مقامات میں ایک اہم تجارتی مرکز بنا رہا۔ ۱۶۷۰ء میں یہاں فرانسیسیوں کی مراکش میں واحد تجارتی کوٹھی قائم کی گئی۔ ۱۷۵۵ء میں اہلِ ڈنمارک نے یہاں ایک قلعہ بنانے کی کوشش کی۔ ۱۷۷۳ء میں مولای عبداللہ نے (موغادر Mogador) کے نام سے ایک شہر آباد کیا اور تمام فرنگیوں کو مجبور کیا کہ وہ اغادیر کو چھوڑ کر اس نئے شہر میں جا کر آباد ہوں۔ اس وقت سے اغادیر اہلِ یورپ کی تجارت کے لیے مسدود ہے۔ بایں ہمہ ۱۸۸۲ء میں قحط سالی کی وجہ سے یہاں اناج کی تجارت کی اجازت دے دی گئی تھی، لیکن تاجروں کو حدودِ ساحل سے باہر جانے کی اجازت نہ تھی اور اُن سے اچھا سلوک بھی نہیں کیا گیا (Erckmann، محلِّ مذکور)۔ پرتگیزی قلعہ ابھی تک اچھی حالت میں ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہاں سے کچھ کتبات بھی مل رہے ہیں۔

مآخذ: (۱) Leo Africanus [حسن الزیات]: Description de l'Afrique (طبع شیفر)، ۱: ۱۷۶؛ (۲) Marmol Caravajal: Description de l'Africa، غرناطہ ۱۵۷۳ء، ۲: ۱۹ ببعد؛ (۳) Erckmann: Maroc moderne؛ (۴) Meakin: The Land of the Moors، ص ۳۷۸ تا ۳۸۲؛ (۵) Castellanoz: Hist. de Marruecos، ص ۲۰۳ تا ۲۲۰۔

(E. DOUTTÉ)

اَغالِبَہ: یا بنو الاَغْلَب، ایک مسلم حکمران *⊗ خاندان، جو تیسری صدی ہجری / نویں صدی میلادی میں تقریباً سو برس تک بنو عبّاس کے نام پر افریقیۃ پر قابض رہا۔ اس کا دارالحکومت القیروان تھا۔

(۱) عام جائزہ؛ (۲) مذہبی زندگی؛ (۳) بیانِ واقعات بہ ترتیبِ تاریخی۔

(۱) عام جائزہ:-

[اغالبہ کا مورثِ اعلیٰ ابراہیم بن اغلب ۱۸۴ھ/ ۸۰۰ء میں افریقیۃ کا عامل مقرر ہوا، جو اموی زمانے ہی سے ایک الگ تھلگ صوبہ چلا آتا تھا، لیکن جس سے ۱۷۱ - ۱۷۲ھ / ۷۸۸ء میں مراکش نے ادریسیوں [رَکّ بآں] کے ماتحت علیحدگی اختیار کر لی تھی اور ڈر تھا کہیں اس کے دوسرے حصے بھی الگ ہوتے نہ چلے جائیں۔ باعتبارِ نظم و نسق بھی اس امر کی ضرورت تھی کہ یہاں کوئی مستحکم حکومت قائم ہو۔ عباسیوں کو مشرق سے تو کوئی خطرہ تھا نہیں۔ خراسان اُن کی دعوت کا مرکز تھا، لیکن دولتِ امویہ کے خاتمے اور مغرب پر تسلّط کے باوجود انہیں مصر اور افریقیۃ سے کوئی خاص تائید حاصل نہیں تھی، لہٰذا اس امر کے پیشِ نظر کہ

سلطنت مزید انتشار سے محفوظ رہے ھارون الرّشید نے افریقیۃ کے بارے میں ایک نیا اور جرأتمندانہ قدم اٹھایا۔ اس نے ابراھیم بن الأغلب عاملِ زاب کو، جو اس علاقے میں بڑی کامیابی سے امن و امان قائم کر چکا تھا، دعوت دی کہ افریقیۃ کی حکومت سنبھالے، جس کے اندرونی معاملات تمام تر اس کے اختیار میں ہوں گے؛ چنانچہ طے پایا کہ (۱) جو امدادی رقم مرکز کی طرف سے ہر سال افریقیۃ کو دی جاتی ہے بند کر دی جائے گی؛ (۲) افریقیۃ کو اندرونی معاملات میں پوری آزادی حاصل ہوگی؛ (۳) مگر اسے چالیس ہزار دینار سالانہ خراج خزانۂ عامرہ کو ادا کرنا پڑے گا۔ یہ شرائط تھیں جن کی بنا پر ابراھیم بن الأغلب افریقیۃ کی حکومت پر متمکّن ہوا اور اس کا نظم و نسق کاملاً اس کے ھاتھ میں دے دیا گیا، حتّٰی کہ وہ اپنے بھائی یا بیٹے کو، یعنی جسے چاھے، اپنا جانشین مقرّر کر سکتا تھا۔ یہی اختیارات آگے چل کر اس کے جانشینوں کو بھی حاصل رہے۔ اندرونی طور پر خود اختیار (autonomus) صوبوں کے قیام کا یہ پہلا تجربہ تھا جو دولتِ عباسیہ نے کیا اور جیسا کہ واقعات سے ظاھر ہوتا ہے بڑا کامیاب رہا۔

افریقیۃ کے اُن عرب حکمرانوں کے متعلّق ھمیں خاصی معلومات حاصل ھیں اور اس لیے ان کی سیرت اور کردار کے خط و خال تمام و کمال ھمارے سامنے ھیں۔ یہ عالی مرتبہ حکّام آرام کی زندگی بسر کرتے اور کبھی کبھی سختی اور تشدّد پر بھی اتر آتے، لیکن انھیں تدبیر و جہانبانی سے خاصا بہرہ ملا تھا۔ انھوں نے رفاہِ عامّہ کو ترقی دی۔ تہذیب و تمدّن کے نشو و نما میں حصّہ لیا اور اپنی لیاقت اور قابلیّت سے ریاست کی آمدنی کو اس طرح صرف کیا کہ ان کے زیرِ اقتدار شمالی افریقہ میں ایک نئی زندگی پیدا ہوگئی: چنانچہ اس نشاۃ ثانیہ کے آثار جس سے علوم و فنون کو تحریک ہوئی اور ملک میں فارغ البالی اور خوشحالی کی لہر دوڑ گئی آج بھی جگہ جگہ موجود ھیں اور اغالبہ کی شان و شوکت اور بلند نظری کی شہادت دے رہے ھیں۔

افریقیۃ کے حالات جو شکل اختیار کر چکے تھے ان کی اصلاح میں اغالبہ کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ان پر قابو پانے کے لیے ھمّت اور سیاسی سوجھ بوجھ کی ضرورت تھی؛ چنانچہ ابراھیم ابن الأغلب (۱۸۴ھ / ۸۰۰ء تا ۱۹۷ھ / ۸۱۲ء) کو برابر بغاوت کے آخری فتنہ و فساد کو فرو کرنا پڑا۔ اغلبی مملکت کی سرحدوں پر افریقیۃ کے جنوب، اَوراس اور قریب قریب تمام مغربِ وسطٰی پر خارجیت کا تسلّط تھا اور زاب اس حکومت کی مغربی سرحد تھا۔ اُدھر قبائلیۂ خُرد (Lesser Kabylia) کے کتامۃ کی شیعیّت سے وابستگی آگے چل کر اس خاندان کے زوال کا باعث بننے کو تھی، لیکن سنگین ترین بحرانات اغلبی حکومت کے عین قلب میں مرکوز تھے۔ تونس اور خود قیروان بھی مخالفت کے مرکز تھے اور سب سے زیادہ شورش انگیز الجُند کے عرب تھے، جنھیں اغلبی حکومت کا طاقتورترین حامی ہونا چاھیے تھا۔ جن شہروں میں انھیں رکھا گیا تھا وھاں کے مقامی باشندوں سے نفرت و حقارت کا برتاؤ کرتے اور ملک کے حکمرانوں کے ساتھ معاملات میں لالچی اور جھگڑالو ثابت ہوئے۔ ابراھیم اوّل کو دو عرب بغاوتوں کو فرو کرنا پڑا، یعنی حُمدیس بن عبدالرحمٰن الکِندی کی (۱۸۶ھ / ۸۰۲ء) اور عمران ابن مخلّد کی (۱۹۴ھ / ۸۰۹ء)؛ ان دونوں بغاوتوں میں قیروانیوں کا ھاتھ تھا۔ اسی خطرے کے پیشِ نظر امیر نے القیروان سے دو میل جنوب کی طرف القصر القدیم (یا العبّاسیۃ [رَقّہ بان]) تعمیر کرایا اور وھیں مقیم ہو گیا تھا۔ یہاں اس نے اپنے ارد گرد الجُند کے

ایسے آدمی جو قابلِ اعتماد سمجھے جاتے تھے اور غلام، جو اسی مقصد سے خریدے گئے تھے، جمع کر لیے۔ مؤخر الذکر ھی سے ایک شاندار سیاہ فام محافظ دستے کی تشکیل ھوتی تھی۔

تیسرے اغلبی امیر، ابو محمّد زیادۃ اللہ (۲۰۱ھ / ۸۱۷ء تا ۲۲۳ھ / ۸۳۸ء) کے عہدِ حکومت میں، جس نے الجُند کے ساتھ حد سے زیادہ سختی برتی تھی، ایک اور بھی زیادہ سنگین عرب بغاوت رونما ھوئی، جس کا محرّک منصور بن نصر الطُّنبذی تھا۔ تنبذۃ میں اپنے قلعے سے، جو تونس کے قریب واقع تھا، اس نے عرب سرداروں کو جنگ آزمائی کی دعوت دی اور اسے ان کی مدد حاصل ھو گئی (۲۰۹ھ / ۸۲۳ء)۔ مختلف حالات سے گزرنے کے بعد باغیوں نے ماسوا قابس اور اس کے گرد و پیش کے علاقوں کے تقریبًا پورے افریقیۃ پر قبضہ کر لیا، لیکن الجرید کے بربروں کی مدد سے زیادۃ اللہ نے اپنا اقتدار دوبارہ حاصل کر لیا۔ الطّنبذی نے ھتھیار ڈال دیے اور اُسے قتل کر دیا گیا۔ اس پر باغیوں کے وفاق کا خاتمہ ھو گیا اور زیادۃ اللہ نے باقی سرکش سرداروں کو معاف کر دیا۔ اس بار بھی قیروانیوں نے باغیوں کا ساتھ دیا تھا۔

[اِن داخلی شورشوں کے علاوہ بعض موقعوں پر علماء اور صلحاء بھی ان کے لیے کچھ مشکلات پیدا کر دیتے تھے۔ وہ لوگوں سے بہت قریب رھتے اور رائے عامّہ کی رھنمائی کرتے۔ انھیں اس سے باک نہیں تھا کہ حکّام وقت کے اخلاق پر نکتہ چینی کریں۔ وہ چاھتے تھے کہ ھر امر میں شریعت کا لحاظ رکھا جائے اور طاقت کا بےجا استعمال نہ ھو۔ یوں رعایا حکّام کے تعلقات میں اکثر کشیدگی پیدا ھو جاتی، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ علمائے مذھب کے احترام کے باوجود ناممکن تھا کہ امورِ حکومت میں انھوں نے جو روش اختیار کر رکھی ھے اسے بنیادی طور پر بدل دیں!] چنانچہ دوسرے اغلبی امیر ابوالعباس عبداللہ بن ابراھیم (۱۹۷ھ / ۸۱۲ء تا ۲۰۱ھ / ۸۱۷ء) نے ایک مالی اصلاح نافذ کی، جو [پہلی مسلمان حکومتوں] کے طریق کے خلاف تھی، یعنی فصلوں پر عُشر کی شکل میں خراج بالجنس کی جگہ ایک معیّنہ نقد رقم کی صورت میں لگان۔ اس اقدام کے خلاف شدید احتجاج رونما ھوا اور اس کے تھوڑے ھی عرصے بعد امیر کی موت کو عذابِ الٰہی تصوّر کیا گیا۔

[اغالبہ کے دَور کا ایک بہت بڑا کارنامہ جزیرۂ صقلیّہ کی تسخیر ھے، جس سے جنوبی ایطالیہ میں یلغار کا راستہ کھل گیا۔ دراصل صقلیّہ پر فوج کشی کی ابتداء امیر معاویۃ ھی کے عہد سے ھو چکی تھی، لیکن اس کے باوجود عربوں کو وھاں کامیابی سے قدم جمانے کا موقع نہیں ملا تھا۔ دراصل بحیرۂ روم کی سیادت کے لیے عربوں اور بوزنطیوں میں برابر کشمکش جاری تھی، لہٰذا تیسرے اغلبی امیر زیادۃ اللہ کے عہد میں جو بغاوت رونما ھوئی اس سے فائدہ اٹھاتے ھوئے بوزنطی حکومت نے ساحلِ افریقیۃ پر تاخت و تاراج شروع کر دی۔ اس پر زیادۃ اللہ مجبور ھو گیا کہ صقلیّہ کی تسخیر کے لیے باقاعدہ قدم اٹھائے، کیونکہ یہ جزیرہ بھی بوزنطی بحری طاقت کا مستقر تھا۔ ۲۱۱ھ / ۸۲۷ء میں مشہور فقیہ قاضی اسد بن الفرات کے ماتحت ایک مہمّ تیار کی گئی، جو سُوسۃ [رکّ بآن] پہنچی تو مجاھدین کی ایک بہت بڑی جماعت اس سے آ ملی۔ یہیں چھے سال پہلے ایک رِباط قائم کی گئی تھی اور یہیں سے یہ مہم جہازوں میں بیٹھ کر منزلِ مقصود کو روانہ ھوئی۔] یہ رباط اب بھی موجود ھے۔ اشارتی برج کے نیچے جو کتبہ ھے اس میں زیادۃ اللہ کا نام اور تاریخ ۲۰۶ھ / ۸۲۱ء درج ھے۔

القیروان [رکّ بآن] کی بڑی مسجد کی دوبارہ

تعمیر بھی اسی امیر سے منسوب ہے۔ یہ شان دار عمارت، جس کی بنا تقریباً ۶۷۰ء میں عقبة بن نافع نے ڈالی تھی اور جس میں آٹھویں صدی کے دوران میں دو دفعہ ترمیم و تجدید ہوئی، دراصل بنواغلب ہی نے بنوائی تھی۔ زیادۃ اللہ کے علاوہ دو اور امیروں، ابو ابراہیم اور ابراہیم ثانی، نے اس میں مزید تعمیرات کیں اور اس کے ایوان کو وسیع کیا۔

اغالبہ تعمیر کے بہت شائق تھے۔ زیادۃ اللہ کے جانشین ابو عقال الاغلب کے عہد (۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء تا ۲۲۶ھ/ ۸۴۰ء) میں وہ چھوٹی مسجد جو ابو فتاتة کے نام سے مشہور ہے سوسة میں تعمیر ہوئی اور اس میں تقریباً اسی زمانے میں مزید تعمیرات عمل میں آئیں۔ ابو العباس محمد نے بڑی مسجد کے ساتھ اس کے لیے وقف قائم کیا، جو اب تک موجود ہے۔ احاطے کی دیواریں بھی اب تک محفوظ ہیں اور یہ ابو ابراہیم احمد کے زمانے (۲۴۲ھ/ ۸۵۶ء تا ۲۴۹ھ/ ۸۶۳ء) میں بنی تھیں، جسے افریقیة کی عمارتی تاریخ میں اپنے پورے خاندان میں ممتازترین حیثیت حاصل ہے۔ تونس کی جامع کبیر کی تعمیر اسی کی طرف منسوب ہے، جو القیروان کی مسجد کی طرح ایک قدیم تر مسجد کی جگہ بنائی گئی تھی، جسے اب ناکافی سمجھا جانے لگا تھا۔ اس امیر کی تخلیقی سرگرمی اور دریا دلی کا اظہار سب سے بڑھ کر اس کے رفاہ عام کے کاموں سے ہوتا ہے۔ ابن خلدون، جو بالعموم اپنے بیانات میں زیادہ محتاط رہتا ہے، کہتا ہے کہ ابو ابراہیم احمد نے افریقیة میں تقریباً دس ہزار قلعے تعمیر کیے، جو پتھر اور گچ سے بنائے گئے تھے اور جن میں لوہے کے دروازے نصب تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس نے ساحل سمندر کے ساتھ ساتھ نیز مغربی سرحد پر بہت سے قلعے بنوائے، جن میں سے کئی شاید بوزنطی limes کے مستحکم مقامات تھے، جنھیں اس نے از سر نو تعمیر کیا۔ سوسة میں فصیل، جو ایک کتبے کی رو سے ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء سے چلی آتی ہے، بظاہر ھدروستم Hadrumetum کی قدیم دیوار پر بنائی گئی تھی۔ اسی طرح مہرس Mahres کے جنوب میں تونس کے ساحل پر برج ینگہ بھی، جو اغلبی عہد کا ہے، ایک بوزنطی قلعہ تھا، جس کی بنیادوں پر مسلم معماروں نے نئی عمارت کھڑی کر دی۔

یہی بات غالباً آب رسانی کے فنی کاموں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے؟ تاہم یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ بنو اغلب ہی نے ان میں سے بہت سے کام اس غرض سے انجام دیے کہ ان خطوں میں جہاں پانی کی صرف کم مقدار دست یاب ہوتی تھی خوش حالی کو بحال کیا جائے، بالخصوص ”تونسی سلسلے“ کے جنوب میں۔ زمانۂ حال کی ایک کتاب مصنفۂ سولگناک M. Solignac سے، جو تعمیر کے استعمال کردہ طریقوں اور مستعملہ مسالوں کی نوعیت اور القیروان کے قریب کے حوضوں اور تالابوں سے مقابلے پر مبنی ہے، اس امر میں کوئی شبہہ باقی نہیں رہ جاتا۔

اپنے عوامی کاموں، اپنی دفاعی تاسیسات اور بالعموم اپنی عمارتوں کے لیے اغلبی امیر یقیناً ایسے مزدوروں کی جماعت پر انحصار کرتے تھے جنھیں مقامی طور پر بھرتی کیا جاتا تھا۔ کارخانوں کی نگرانی غیر مسلم آزاد کردہ غلاموں، یعنی اُن کے موالی کے سپرد کی جاتی تھی جن کے نام خود اُن عمارتوں پر ثبت ہیں۔ ان کے سکّوں پر بھی ایسی ہی اصل و نسل کے عمّال کا ذکر ہے جو ٹکسال کی دیکھ بھال کرتے تھے۔

اگرچہ عیسائی افریقیہ کی موروثہ روایات کا ان عمارتوں کی ساخت اور آرایش پر خاصا اثر ہوا (فرش کے لیے روغنی پچی کاری (mosaic) کا نمونہ

اس وقت تک استعمال ہوتا تھا) تاہم اغلبی فنِ تعمیر نے مشرقی ماخذ سے بھی استفادہ کیا ہے؛ چنانچہ شام، مصر اور عراق کے اثرات نمایاں ہیں اور ایک نیا اور مخصوص طور پر اسلامی فن ظہور میں آتا ہے، جس کا سب سے زیادہ نمایاں مظاہرہ القیروان کی جامعِ کبیر میں ہوتا ہے۔

اس خاندان کی خوش‌حالی کے آخری سال ابو اسحٰق ابراہیم ثانی کے عہدِ حکومت میں تھے، جو ابو عبداللہ محمّد کا جانشین ہوا، جسے ابو الغرانیق (بگلوں کا باپ) کہتے تھے... ۔ اس کے عجیب کردار میں اپنے خاندان کی خوبیاں اور برائیاں دونوں ہی مبالغے کی حد تک پہنچ گئی تھیں۔ کبھی تو وہ ایک منصف مزاج بادشاہ بن جاتا تھا، جسے اپنی رعایا کی بہبود کا فکر رہتا اور کبھی ایک ظلم‌پسند جابر، جس کے جور و ستم کی زد سے اس کے خاندان کا کوئی فرد بھی محفوظ نہ تھا۔ عباسی خلیفہ المعتضد کے حکم سے، جسے اس کے بارے میں شکایات موصول ہوئی تھیں، وہ ۲۸۹ھ / ۹۰۲ء میں اپنے بیٹے ابو العباس عبداللہ کے حق میں دست‌بردار ہو گیا اور اس کے بعد سے توبہ و استغفار کی بہت ہی اطمینان‌بخش زندگی بسر کرتا رہا۔ چونکہ خشکی کے راستے سفرِ حج ممکن نہ تھا اس لیے وہ صقلیّہ گیا اور وہاں تاؤرمینہ Taormina پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازآں وہ قلوریہ Calabria کی طرف روانہ ہوا، لیکن راستے میں کوسنزہ Cosenza کے سامنے اس کا انتقال ہو گیا (۱۹ ذوالقعدۃ ۲۸۹ھ / ۲۹ اکتوبر ۹۰۲ء).

ابراہیم ثانی کے عہد میں افریقیۃ میں شیعی داعی ابو عبداللہ [رکّ بآں] کا ورود ہوا، جس کے ہاتھوں اغلبی خاندان کا سقوط اور فاطمی خلیفہ عبیداللہ المہدی کی کامیابی عمل میں آئے تو بھی ۔ کتامہ بربروں کی مدد سے، جنھیں اس نے شیعہ مذہب کا حلقہ بگوش بنا لیا تھا، اس نے اغلبی سلطنت کی فتح کا کام شروع کیا۔ مغربی سرحد کی چوکیاں، جن میں سے بعض عاقبت نااندیشی سے قلعہ‌نشین عرب فوجیوں سے، جو ابراہیم کے تشدّد کا شکار بن گئے، خالی رہ گئی تھیں، اس قابل نہ تھیں کہ ان بھاری مذہبی دیوانوں کے حملوں کو روک سکیں۔ امیر ابو مضر زیادۃ اللہ کو خطرے کا احساس تھا، لیکن اس کے اقدامات میں بھی معقول تدبیر کا فقدان تھا اور وہ تباہی کو ٹالنے کے لیے ناکافی تھے۔ اس نے القیروان کی فصیلوں کی تجدید کی اور کتامہ کے مقابلے میں کئی فوجیں روانہ کیں، جنھیں ہزیمت ہوئی۔ پھر ایک بڑی فتح کا اعلان کر کے اس نے فرار کی تیاریاں کیں۔ اس نے رقّادۃ کے شاہی شہر کو، جسے ابراہیم ثانی نے القیروان سے ساڑھے چار میل جنوب کی طرف آباد کیا تھا، خیرباد کہا اور جتنا روپیہ پیسہ اپنے ساتھ لے جا سکتا تھا لے کر مصر کی طرف روانہ ہو گیا۔ وہاں سے وہ رقّہ گیا، لیکن دوبارہ مصر کی طرف واپس آیا اور راستے میں یروشلم میں فوت ہو گیا.

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العِبَر، ۴: ۱۹۵ تا ۲۰۷ (مترجمۂ Noel Des Vergers: *Hist. de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabides*، پیرس ۱۸۴۱ء)؛ (۲) النُّوَیری، طبع M. Gasper Remiro (ترجمہ، در ضمیمۂ ابن خلدون: *Histoire*)؛ (۳) ابن العذاری: البیان، (مترجمۂ فانیان E. Fagnan، ۱: ۱۱۱ تا ۲۰۳)؛ (۴) ابن الأثیر: الکامل، ج ۷ (مترجمۂ فانیان E. Fagnan: *Annales du maghreb et de l'Espagne*، الجزائر ۱۸۹۸ء، ص ۵۷، تا ۲۹۹)؛ (۵) البکری: *Descr. de l'Afrique sept.*، مترجمۂ دیسلان de Slane، ص ۵۲ تا ۵۳؛ (۶) المالکی: ریاض النفوس، طبع ایچ ۔ مونس، قاہرۃ ۱۹۵۳ء؛ (۷) عیاض: مدارک، مواضع کثیرہ؛ (۸) ابو العرب: *Classes des savants de l'Ifrikiya*، طبع و مترجمۂ محمد بن شنب، مواضع کثیرہ؛ (۹) Vonderheyden: *La Berbérie orientale*

sous la dynastie de Benou l'Aghlab (800 - 909)، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) Fournel: Les Berbers، پیرس ۱۸۷۵ تا ۱۸۸۱ء؛ (۱۱) Ch. Diehl و G. Marçais: Le monde orientale de 395 a 1081 (Hist. générale de G. Glotz)، ص ۳۰۳ تا ۳۱۹؛ (۱۲) ایچ۔ ایچ۔ عبدالوهاب: خلاصة تاریخ تونس، تونس ۱۹۴۳ء، ص ۴۳ تا ۴۷؛ (۱۳) M. Solignac: Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes du VIIe au XIe Siècle، الجزائر ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) G. Marçais: La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age، ص ۵۷ تا ۱۰۱؛ (۱۵) وهی مصنف: L'architecture musulmane d' Occident، پیرس ۱۹۵۴ء، باب اوّل۔

(G. MARÇAIS [و سیّد نذیر نیازی])

(۲) مذهبی زندگی:

بنو اغلب کے عہدِ حکومت میں القیروان بجائے خود اور اسلامی مشرق و مغرب کے مابین ایک درمیانی مقام ہونے کی حیثیت سے اسلامی مذهبی زندگی، علم اور ادب کا ایک بڑا مرکز تھا۔ اپنے قانونِ شرعی کی ایک منفرد مقامی تعبیر کو ترقی دیے بغیر القیروان کے علماء کسی نہ کسی مشرقی دبستانِ فکر کی پیروی کرتے رہے اور بعض اوقات ایک انتخاب‌پسند (electic) طرزِ عمل بھی اختیار کر لیتے تھے۔ اس انتخابیت کی شہادت نہ صرف ابن الفرات کی الاسدیّة سے ملتی ہے بلکہ اور تصانیف سے بھی۔ اغالبه کے القیروان میں عراقی اور مدنی عقائد کی نمائندگی یکساں طور پر بخوبی کی جاتی تھی، لیکن الشّافعی کی تعلیم وہاں کبھی جاگزیں نہیں ہوئی۔ مخصوص طور پر اغالبه کے ماتحت القیروان مالکی دبستان کا مضبوط‌ترین مرکز بن گیا، بلکہ اس معاملے میں مدینے اور قاهرة سے بھی بازی لے گیا۔ اس زمانے کی بعض ممتازترین فقهی شخصیتیں، جن کی تصانیف کم و بیش باقی رہ گئی ہیں، حسب ذیل ہیں: (۱) اسد بن الفرات ([رک بآن]، م ۲۱۳ھ)؛ (۲) سحنون ([رک بآن]، م ۲۴۰ھ)، مصنف المدوّنة، جو فقه مالکی کی ایک ضخیم تلخیص ہے؛ (۳) یوسف بن یحیی (م ۲۸۸ھ)؛ (۴) ابو زکریا یحیی بن عمر الکنانی (م ۲۸۹ھ)؛ (۵) عیسی بن مسکین (م ۲۹۵ھ) اور (۶) ابو عثمان سعید بن محمد ابن الحدّاد (م ۳۰۲ھ)۔ بنو اغلب کے زمانے کے ان اور دیگر علماء کی تصانیف کے مخطوطے اب تک القیروان کی بڑی مسجد کے کتب خانے میں محفوظ ہیں۔ علمِ کلام کے میدان میں بھی اغالبه کے عہد میں القیروان متعدد آراء و خیالات کا محلّ اجتماع، اور زوردار بحث و مباحثے کا سٹیج بنا رہا۔ یہ مباحثے، جو بعض اوقات تشدّد اور ایذارسانی کی شکل اختیار کر لیتے تھے، راسخ العقیدہ لوگوں، جبریه، مرجئه اور معتزله اور آخر میں، جس کی اہمیت کم نہ تھی، اباضیه، کے درمیان ہوا کرتے تھے (دیکھیے مادّے)، مثلاً اسد بن الفرات نے سلیمان بن الفرّاء پر حمله کر دیا، جو مؤمنوں کی رؤیت باری تعالی کا منکر تھا؛ اسی طرح جب سحنون قاضی ہوا تو اس نے اپنے پیشرو عبداللّٰہ بن ابی الجواد کو رفته رفته پٹوا کر ہلاک کر دیا، کیونکہ اس کی یه رائے تھی کہ قرآن مخلوق ہے۔ اس آخری عقیدے کے بارے میں اغالبه کی مذهبی روش خلفائے بغداد کی روش کے تابع تھی۔ مشرق میں جو "محنة" [رک بآن] ہوئی اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد، راسخ عقیدے کے علم‌برداروں کو اسی طرح کے، گو اس سے ذرا کمتر مصائب مدعی سلطنت احمد بن زمان کے زمانے میں برداشت کرنا پڑے۔ خود سحنون بھی اس موقع پر معرضِ خطر میں تھا، لیکن کسی بڑی افتاد سے محفوظ رہا۔ مشرق کی طرح یہاں بھی راسخ العقیدہ ردِّ عمل کا زور ہوا، لیکن معتزلی عقائد محو نہیں ہوئے اور ایک مسلّم معتزلی،

ابراہیم بن اسود الصدینی کو خاندان کے خاتمے سے ذرا پہلے ابراہیم بن احمد کے عہد حکومت میں القیروان کا قاضی مقرر کیا گیا۔ صحیح مذہبی زندگی کی نمایندگی بہت سے دین دار لوگ اور اولیاء اللہ کرتے رہے، جو اکثر مذہبی علماء سے رابطہ رکھتے تھے، اگرچہ بسااوقات ان سے برسر خلاف بھی رہتے تھے۔ یہ دونوں گروہ اغالبہ کے زمانے میں بہت با اثر تھے اور دونوں ایک آزادانہ مسلک کا اظہار اور حکومت کے خلاف ناقدانہ طرزِ عمل اختیار کرتے تھے۔ قاضی کبھی کبھی گورنر اور سپہ سالار بھی ہوا کرتے تھے۔ تراجمِ رجال کے کئی مجموعے، جن میں سے قدیم ترین زمانۂ زیرِ بحث سے بہت قریب کے ہیں، اغالبہ کے عہد میں القیروان (اور افریقیۃ کے دوسرے شہروں) کی دینی اور ذہنی زندگی کی بہت جان دار تصویر پیش کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابوالعرب (م ۳۳۳ھ): طبقات علماء افریقیۃ؛ (۲) وہی مصنف: طبقات علماء تونس؛ (۳) الخُشَنی (م ۳۷۱ھ): طبقات علماء افریقیۃ (ان تینوں کو محمد بن شنب نے طبع و ترجمہ کیا ہے، الجزائر - پیرس ۱۹۱۵ء، ۱۹۲۰ء)؛ (۴) ابوبکر المالکی (م بعد ۴۴۴ھ): ریاض النفوس (طبع ح - مونس، ج ۱، قاہرۃ ۱۹۵۱ء)، مکمل کتاب کی تلخیص از ایچ۔ آر۔ ادریس، در *REI*، ۱۹۳۵ء، ص ۱۰۵ ببعد، ۲۷۳ ببعد و ۱۹۳۶ء، ص ۴۵ ببعد؛ (۶) ابن النّاجی (م ۸۳۷ھ): معالم الایمان، تونس ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ھ۔

(J. SCHACHT شاخت)

(۳) تبصرۂ زمانی:-

یہ خاندان ان گیارہ فرماں رواؤں پر مشتمل ہے:-

(۱) ابراہیم بن الأغلب بن سالم بن عقال التّمیمی (۲ جمادی الآخرۃ ۱۸۴ھ/ ۹ جولائی ۸۰۰ء تا ۲۱ شوال ۱۹۶ھ/ ۵ جولائی ۸۱۲ء)، بانی خاندان۔ اس کا باپ الأغلب، جو ابو مسلم کا شریکِ کار رہا تھا، اس خراسانی دستۂ فوج کے سپہ سالاروں میں سے تھا جسے المنصور نے افریقیہ بھیجا تھا؛ ۱۴۸ھ/ ۷۸۵ء [کذا؟ ۷۶۵ء] میں وہ گورنر کی حیثیت سے الأشعث کا جانشین مقرر ہوا اور الحسن بن حرب کی بغاوت کے دوران میں ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء میں مارا گیا۔ ۱۷۹ھ/ ۷۹۵ء میں ابراہیم کو الزاب کا والی مقرر کیا گیا اور اس اعانت کے سلسلے میں جو اس نے گورنر ابن مقاتل کے خلاف ایک بغاوت کے فرو کرنے میں کی ہارون الرشید نے اسے یہ صوبہ موروثی جاگیر کے طور پر دے دیا۔ وہ مستعد، دانش مند، دور اندیش اور چالاک ہونے کے علاوہ ایک بہادر سپاہی اور ماہر سیاست دان تھا اور اس نے افریقیۃ کی حکومت بہت ہی خوش اسلوبی سے چلائی۔ وہ بڑا مہذب اور شائستہ تھا اور کہا جاتا ہے کہ فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک عمدہ خطیب اور شاعر بھی تھا۔ اس کے انتقال پر اس کے بیٹے عبداللہ کو، جسے ۱۸۶ھ/ ۸۰۱ء [کذا؟ ۸۰۲ء] میں طرابلس کے خارجی ہوّارہ کی بغاوت کچلنے کے لیے بھیجا گیا تھا، تاہرت کے عبدالوہاب الرستمی نے طرابلس میں محصور کر لیا اور اسے مؤخرالذکر سے طرابلس کا پورا عقبی علاقہ دے کر صلح کرنا پڑی۔

مزید مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۲۳۳ ببعد؛ (۲) کتاب العیون (*Frag. Hist. arab.*)، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۳) ابن تغری بردی: النجوم، ۱: ۳۸۸، ۵۱۱، ۵۲۸، ۵۳۳؛ (۴) ابو زکریا: *Chronique*، ترجمہ از Masqueray، ص ۲۱ تا ۱۲۶؛ (۵) الشّماخی: سِیَر، قاہرہ، ص ۹۵ تا ۱۴۳؛ افریقیۃ میں افرنجی سفارتوں کے لیے قب Eginhard: *Annales Francorum*، سال ۸۰۱ء؛ (۷) Reinaud: *Invasion des Sarrazins en France*، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱۱۴۔

(۲) ابو العباس عبداللہ اول بن ابراہیم (صفر ۱۹۷ھ/ اکتوبر - نومبر ۸۱۲ء تا ۶ ذوالحجۃ ۲۰۱ھ/

۲۵ جون ۸۱۷ء) اپنی خوب‌روئی اور بدمزاجی کے لیے مشہور تھا: اسے بالخصوص بعض غیر قرآنی اور خاص طور پر بھاری لگان عائد کرنے کی بناء پر موردِ ملامت بنایا جاتا تھا۔

(۳) ابو محمّد زیادۃ اللہ اوّل بن ابراھیم (۲۰۱ھ / ۸۱۷ء تا ۲۳ رجب ۲۲۳ھ / ۱۰ جون ۸۳۸ء)، اس خاندان کے سب سے عظیم الشان امیروں میں سے تھا: المَنصُوری کی بغاوت کے علاوہ، اس کے عہد کا ممتاز کارنامہ صقلیہ کی فتح (۲۱۲ھ / ۸۲۷ء [کذا؟ ۸۳۲ء] بعد) تھی، جو القیروان کے قاضی اسد بن الفرات [رَکَ بآن] کے زیرِ قیادت عمل میں آئی۔ دو سال بعد اُس نے اُن سابق باغیوں کو امان دے دی اور افریقیۃ میں ایک عام امن و چین کے دَور کا آغاز ھوا۔ القیروان کی جامع کبیر کی مرمّت اور بہبود عوام کے دوسرے کام بھی اس سے منسوب ھیں۔

(۴) ابو عِقال الأغلب بن ابراھیم (۲۲۳ھ / ۸۳۸ء تا ربیع الثانی ۲۲۶ھ / فروری ۸۴۱ء)، ایک روشن ضمیر اور مہذّب امیر تھا، جس نے افریقیۃ کے نظم و نسق کی درستی کی جانب خاص توجہ کی اور صقلیہ کے جہاد کو مزید تقویت پہنچائی۔

(۵) ابو العبّاس محمّد اوّل بن الأغلب (۲۲۶ھ / ۸۴۱ء تا ۲ محرم ۲۴۲ھ / ۱۱ مئی ۸۵۶ء)، جسے تخت نشینی کے چھے سال بعد اس کے بھائی احمد نے برطرف کر دیا، لیکن سال بھر بعد ھی محمّد نے اسے شکست دے کر مشرق میں جلاوطن کر دیا، جہاں اس کا انتقال ھو گیا۔ اس کے عہد میں دو بغاوتیں رونما ھوئیں: سالم بن غَلبون کی ۲۳۳ھ / ۸۴۷-۸۴۸ء میں اور عَمرو بن سالم التُّجیبی کی ۲۳۵ھ / ۸۵۰ء میں۔ محمّد مالکیوں اور بالخصوص قاضی سُحنُون [رَکَ بآن] کا پُرجوش حامی تھا۔

(۶) ابو ابراھیم احمد بن محمّد (۲۴۲ھ / ۸۵۶ء تا ۱۳ ذوالقعدۃ ۲۴۹ھ / ۲۸ دسمبر ۸۶۳ء)، سابق الذکر کا بھتیجا تھا۔ اس کا عہد پُرامن رھا اور اس کی نمایاں خصوصیت رفاہِ عام کے کام تھے۔

(۷) زیادۃ اللہ ثانی بن محمّد (۲۴۹ھ / ۸۶۳ء تا ۱۰ ذوالقعدۃ ۲۵۰ھ / ۲۳ دسمبر ۸۶۴ء)، سابق الذکر کا بھائی تھا۔

(۸) ابو الغَرانیق محمّد ثانی بن احمد (۲۵۰ھ / ۸۶۴ء [کذا؟ ۸۶۳ء] تا جمادی الاولیٰ ۲۶۱ھ / ۱۶ جنوری ۸۷۵ء)، ابو ابراھیم کا بیٹا، اپنے صید و شکار کے انتہائی شوق کی بناء پر مشہور تھا۔ اس کے عہد کا نمایاں کارنامہ مالٹا کی فتح ہے (۲۵۵ھ / ۸۶۸ء)۔

(۹) ابو اسحٰق ابراھیم ثانی بن احمد (۲۶۱ھ/۸۷۵ء تا ۱۷ ذوالقعدۃ ۲۸۹ھ / ۱۸ اکتوبر ۹۰۲ء) عوام کی رضامندی سے اپنے بھتیجے ابو عِقال کی جگہ تخت نشین ھوا۔ ۲۶۳ھ/۸۷۷ء میں اس نے اپنے لیے ایک نیا محلّ رَقّادۃ [رَکَ بآن] تعمیر کر لیا، لیکن بعد میں اسے چھوڑ کر تونس میں سکونت اختیار کر لی۔ اس کے عہد کے بڑے بڑے واقعات یہ ھیں: سَرَقُوسَطۃ (Syracuse) کی تسخیر (۲۶۴ھ / ۸۷۸ء)؛ جبل نَفُوسَۃ کے باطنیوں کے ھاتھوں احمد بن طولون کے بیٹے العبّاس کے افریقیۃ پر حملے کی پسپائی (۲۶۶-۲۶۷ھ / ۸۷۹-۸۸۰ء)؛ الزّاب کے بربروں کی ایک بغاوت کی سرکوبی (۲۶۸ھ / ۸۸۱-۸۸۲ء) اور افریقیۃ کے شمالی حصے میں ایک اَور بغاوت کا قلع قمع (۲۸۰ھ / ۸۹۳ء)۔ اس کے بیٹے عبداللہ نے، جسے ۲۸۷ھ / ۹۰۰ء میں صقلّیۃ کا والی بنایا گیا، پَلِرمو Palermo اور رجیو Reggiu پر قبضہ کر لیا اور ابراھیم کی تخت سے دستبرداری پر اُسے واپس بُلا لیا گیا (دیکھیے اوپر)۔

(۱۰) ابو العبّاس عبداللہ ثانی بن ابراھیم (۲۸۹ھ / ۹۰۲ء تا ۲۹ شعبان ۲۹۰ھ / ۲۳ جولائی ۹۰۳ء)، اس نے شیعی خطرے کی روک تھام کی کوشش کی، لیکن اس کے بیٹے زیادۃ اللہ کے اُکسانے پر اُسے قتل کر دیا گیا۔

(۱) ابو مُضر زیادۃ اللہ ثالث بن عبداللہ (۲۹۰ھ / ۹۰۳ء تا ۲۹۶ھ / ۹۰۹ء)، اپنے والد اور دیگر ارکانِ خاندان کے قتل کے بعد تخت نشین ہوا، ہمت و جرأت نام کو نہ تھی۔ تاہم ۲۹۲ھ / ۹۰۴ء میں اُس نے جہاد کا اعلان کر دیا، لیکن الاُربس (Laribus) کے سقُوط (۱۸ مارچ ۹۰۹ء، دیکھیے ابو عبداللہ الشّیعی) سے شکستہ خاطر ہو کر مُلک سے فرار ہو گیا۔

* **الأغانی**: دیکھیے ابوالفرج الأصفہانی۔

* **اِغْرغَر** (Igharghar): صحراء (افریقۃ) میں ایک دریا کی گزرگاہ، جو طبقات الارض کے دورۂ چہارم میں موجود تھا، مگر اب زیر زمین چادرِ آب بن کر رہ گیا ہے۔ دوویریہ Duveyrier کے بیان کے مطابق اغرغر، ازکان اکور Azakan-a-Akour کے قریب حجّر Haggar کے سلسلۂ کوہ میں کوئی چھے ہزار فٹ کی بلندی سے نکلتا اور تقریبًا آٹھ سو میل (وادی غیر کو بھی شامل کر لیا جائے، جو اسی کی توسیع ہے، تو نو سو میل) کا راستہ طے کر کے تکورت Tuggart کے جنوب میں نخلستان گوگ Gug کے قریب ختم ہو جاتا ہے۔

اس کا طاس مغرب میں تدمیت Tademayt کی چوٹیوں سے مشرق میں نخلستان غات Ghat اور حجر Haggar سے شط ملغیر Shott-Melghir، بہ الفاظ دیگر ۲۳ سے ۳۴ درجہ شمالی عرض البلد، تک پھیلا ہوا ہے۔

اغرغر ابتدا میں جنوبًا شمالًا بہتا ہوا ادلیس کے پاس سے گزرتا ہے۔ کہیں اس کی گزرگاہ خاصی تنگ ہو گئی ہے، جہاں اس کے وسط سے چشمے پھوٹتے ہیں۔ کہیں وہ پھیل کر ایسے میدان میں بہتا ہے جس کے کنارے پانچ سے آٹھ میل تک کی وسعت اختیار کر گئے ہیں۔ سلسلۂ کوہ موئیدر Muydir کے ساتھ ساتھ (جو اس کے مغرب میں اور سطح مرتفع تسیلی اس کے مشرق میں ہے) جاتے جاتے یہ مشرقی جانب خم کھا کر تنغرت Tinghert کے پہاڑ حمادۃ کے دامن میں جا پہنچتا ہے۔ گزرگاہ کے اس حصّے میں کئی پہاڑی نالے اس سے آ ملے ہیں۔ ان میں سے بڑے بڑے یہ ہیں: اغرغرن، وادی اساد، کففہ، جو تسیلی کے پورے جنوبی حصّے کا پانی بہا لے جاتا ہے۔ وادی اسون Issawan، جس کا مقامِ اتصال ابھی تک دریافت طلب ہے۔ سب سے آخر میں وادی اھنت Ahnnat، جو ریگ زار ایدین Edeyen سے آتی ہے۔

پھر اغرغر نے تنغرت کی سطح مرتفع کو عبور کرتے ہوئے بقول فورو Foureau اپنے لیے ایک معیّن گزرگاہ بنا لی ہے۔ آگے چل کر اس سطح مرتفع کے مشرقی حصّے کی متعدّد ندیاں، جو عرق Erg کے ریگ زار میں گم ہو کر نمودار ہوتی ہیں، اغرغر میں مل جاتی ہیں۔ ریت کے ٹیلوں کا خطہ آتا ہے تو اغرغر وہاں نگاہوں سے بالکل ناپید ہو جاتا ہے، غالبًا یہ قصر طویل کے قریب سے گزرا ہوگا، مگر اس میں شامل نہیں ہوا۔ فورو کے مشاہدات کی بنا پر ہم قیاس کر سکتے ہیں کہ پیشتر بہت مشرق میں بہتا تھا۔ عرق Erg سے آگے بڑھیں تو اسے پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے۔ صرف چند نقاط اس سے مستثنی مانے جا سکتے ہیں، مثلاً شگہ کے پہاڑی نالے کے پاس۔ بایں ہمہ اس خطے میں زیر زمین چادر آب کے تسلسل کی شہادت متعدّد کنووں کے وجود سے مل سکتی ہے۔

مآخذ: (۱) Bernard: *Deux missions françaises chez les Touaregs*، الجزائر ۱۸۹۶ء؛ (۲) Dournaux-Duperré: *Voyage au Sahara* dans *Bulletin Soc. Géographie de Paris*، ۱۸۷۴ء؛ (۳) H. Duveyrier: *Les Touaregs du Nord*، پیرس ۱۸۶۴ء؛ (۴) Foureau: *Coup d'oeil sur le Sahara*

Annales de Géographie français، ۱۸۹۵ء؛ (۵) وهی مصنف: Dans le Grand Erg، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۶) وهی مصنف: Mon neuvième voyage au Sahara et au pays Touareg، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۷) وهی مصنف: Documents scientifiques de la mission saharienne، ج ۱، پیرس ۱۹۰۵ء، باب ۳؛ (۸) Largeau: Le Sahara algérien، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۹) G. Rolland: Géologie et hydrographie du Sahara algérien، پیرس ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۳ء، ۲ جلدیں اور ایک خریطه؛ (۱۰) Ministère des Travaux Publics: Documents relatifs à la mission dirigée au Sud de l'Algérie par le lieutenant-colonel Flatters، پیرس ۱۸۸۴ء؛ (۱۱) Schirmer: Le Shara، پیرس ۱۸۹۳ء۔

(G. Yver ایور)

اَغْری: جمہوریۂ ترکیہ میں مشرقی اناطولیہ کی ایک ولایت (اِل)، جس کا بیشتر حصہ وهی ہے جو سابق سنجق بایزید [رک بان] پر مشتمل تھا۔ اغری نام اغری طاغ [رک بان] (بائبل کا کوہ ارارات) کے نام پر رکھا گیا۔ یہ پہاڑ ولایت قارص اور ایران کے ساتھ ولایت اغری کی شمالی و مشرقی سرحد ہے۔ ولایت کا رقبہ ۱۲۶۵۹ مربع کلومیٹر، آبادی ۱۸۸۹ء میں (بقول سامی) ۴۷۲۳۶ نفوس تھی، جن میں سے ۸۳۶۷ ارمن اور باقی سب مسلم تھے؛ ۱۸۹۱ء میں (بقول Cuinet) آبادی ۴۴۵۳۵ نفوس تھی، جو زیادہ تر کرد مسلمانوں (۳۴۱۷۰) اور ۱۰۳۸۵ ارمنوں پر مشتمل تھی؛ ۱۹۴۵ء میں کی آبادی ۱۳۳۵۰۳ تھی، جو تمام تر مسلمان تھی۔ ان میں ۷۸۹۸۷ کرد اور ۴۲۷۴۵ ترک تھے؛ صدر مقام قرہ کوسہ (آبادی ۱۹۴۵ء میں ۸۶۰۵؛ اسے پہلے قرہ کلیسا کہا جاتا تھا)۔ یہ ولایت چھے قضاؤں (اِلچہ) پر مشتمل ہے: قرہ کوسہ، دیادین، دوغو بایزیت (سابقاً بایزید [رک بان])، اسی نام کی سنجق کا صدر مقام)، اَلشکرت (سابقاً اِلشکرد یا اَلشکرد)، پتنوس (سابقاً عنتاب)، تتک۔ اس ولایت کے نام کے ہجے [انگریزی میں] اب Agri کیے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) V. Cuinet: La Turquie d'Asie، ۱: ۲۲۷ تا ۲۳۹؛ (۲) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۱۲۳۵ [بذیل مادۂ بایزید]۔

(F. Taeschner تیشنر)

اَغْری طاغ: (بعض اوقات اسے اِغری طاغ بھی کہا جاتا ہے)، جمہوریۂ ترکیہ کی مشرقی سرحد پر دو چوٹیوں والا ایک پہاڑ (سرد شدہ آتش فشاں) جو ۳۹° ۴۵' عرض بلد شمالی اور ۴۴° ۲۰' طول بلد مشرقی پر واقع ہے اور ارس (Araxes) و وان کے علاقے کی سطح مرتفع (ارارات کی اونچی سطح مرتفع) کا بلندترین مقام۔ ارمنی میں ماسس Masis یا ماسک Masic، فارسی میں کوہ نوح کہلاتا ہے۔ اہل یورپ اسے ارارات Ararat کہتے ہیں، کیونکہ اسے وهی ارارات (عبرانی اراراط، در اصل اُرارطُو قوم کے علاقے کا نام اور بعد میں پہاڑ کا نام) سمجھا جاتا تھا جس پر عام روایت کے مطابق [حضرت] نوح^[۴] کی کشتی آ کر ٹھیری تھی (ابتداء میں جبلِ جُودی [رک بان] کو، جو عراق میں جزیرۂ ابن عمر کے قریب واقع ہے، ارارات سمجھا جاتا تھا) [حقیقۃً جودی هی وہ پہاڑ ہے جہاں بالآخر حضرت نوح کی کشتی ٹھیر گئی تھی (۱۱ [ھود]: ۴۴)]۔ یہ پہاڑ سطح میدان ارس سے، جو آٹھ سو میٹر سے زیادہ بلند ہے اور پہاڑ کے شمال و مشرق میں پھیلا ہوا ہے، ایک دم بلند ہو گیا ہے۔ بیچ میں کوئی سلسلۂ کوہ حائل نہیں۔ جنوبی و مغربی جانب ایک اونچی نیچی ابھر یا سطح مرتفع ہے، جس کی بلندی ۱۸۰۰ سے ۲۰۰۰ میٹر تک ہے۔ اس سطح مرتفع سے دوسرے سرد شدہ آتش فشاں پہاڑ کے سلسلے بلند ہوتے ہیں اور مغربی نیز شمالی و مغربی سمت جا کر

مشرقی طوروس Taurus کے سلسلۂ کوہستان میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ کوہستان ارارات کا پورا سلسلہ ایک ہزار مربع کلومیٹر کے رقبے میں پھیلا ہوا ہے اور اس کا محیط ایک سو کلومیٹر سے کچھ اوپر ہے۔ اس سلسلے کی دو چوٹیاں سب سے بلند ہیں، یعنی شمال مغرب میں کوہ ارارات کلاں (بلندی ۵۱۷۲ میٹر) اور جنوب مشرق میں کوہ ارارات خرد (بلندی ۳۲۹۶ میٹر)۔ یہ دونوں چوٹیاں ایک تنگ، گول اور ماہی‌پشت ہموار ٹیلے (ارتفاع ۲۶۸۷ میٹر) کے ذریعے آپس میں ملی ہوئی ہیں، جو تیرہ چودہ کلومیٹر لمبا ہے اور جس کا نام ایک چشمے کے نام پر، جو تقریباً ۸ کلومیٹر نیچے بہتا ہے، سردار بولاق ہو گیا ہے۔ ایک درے میں سے ہو کر اس پہاڑ پر جاتے ہیں۔ مطلق بلندی کے اعتبار سے کوہ ارارات کو یورپ کے تمام پہاڑوں پر فوقیت حاصل ہے اور اپنے ۳۳۰۰ میٹر اضافی ارتفاع کے باعث دوسرے براعظموں کے بیشتر بڑے بڑے پہاڑوں سے بھی بازی لے گیا ہے۔ شمالی جانب سے اس پر نگاہ ڈالی جائے تو گرد و نواح کے وسیع میدان پر چھایا ہوا یہ پہاڑ ایک شان‌دار منظر پیش کرتا ہے.

ارارات کلاں (جبل الحارث) ذرا گولائی لی ہوئی مخروطی شکل کا ہے۔ اس کی چوٹی سے، جو تقریباً ایک گول سطح مرتفع کی شکل میں ہے، (اس کا گھیرا ڈیڑھ سو سے دو سو فٹ تک ہے اور یہ چاروں طرف سے ایک دم ڈھلوان ہے) ایک ہزار میٹر نیچے تک برفانی میدان اور دریا چلے گئے ہیں (برفانی خط چار ہزار میٹر سے اوپر ہے)۔ ارارات کلاں کی شمالی و مشرقی ڈھلان کو نیچے کی طرف ایک گہری وادی (سینٹ جیمز کی وادی) قطع کرتی ہے، جس کا بلندترین حصّہ ایک وسیع طاس ہے، جو پتھر کی عمودی چٹانوں سے گھرا ہوا ہے، نیچے کا حصّہ، اب ایک سنگلاخ ویرانہ ہے، یہ پہلے آباد تھا (موضع اَرگُری، ارتفاع ۱۷۳۷ میٹر اور سینٹ جیمز کی خانقاہ)۔ ارارات خرد (جبل الحُوَیرِث) کی شکل ایک خوب صورت باقاعدہ مخروط کی سی ہے.

یہ علاقہ اکثر زلزلوں کی آماج گاہ بنا رہتا ہے۔ ماضی قریب کا سب سے زیادہ خوف ناک زلزلہ ۲۰ جون ۱۸۴۰ء کا تھا! اس سے ایک بہت بڑی پہاڑی پھسل پڑی اور قدیم ارگری کی خوش‌حال بستی (قدیم ارمنی زبان میں اکوری، قب Hubschmann، در *Indogerm. Forsch*، ۱۶ : ۳۶۴، ۳۹۰) کو اس کے تمام باشندوں سمیت (تعداد تقریباً ۱۶۰۰)، نیز ۳ کلومیٹر اوپر واقع سینٹ جیمز کی خانقاہ کو مع اس کے جملہ راہبوں اور سینٹ جیمز کے مقدس کنوئیں کے تباہ کر دیا.

ارارات کے پورے علاقے میں پتھر جلے ہوئے اور کھنگر بنے ہوئے ہیں۔ ان کے مسام دار ہونے کے باعث پانی کی قلت ہے، اگرچہ ارارات کلاں کی چوٹی پر بہ کثرت برف جمی رہتی ہے، تاہم اس کی ڈھلان پر صرف دو اہم چشمے ہیں (چشمۂ سردار بولاق، ارتفاع ۲۲۹۰ میٹر، اور سینٹ جیمز کا کنواں [جو چشمے پر بنا دیا گیا تھا]۔ یہ ۱۸۴۰ء کے [زلزلے کے] بعد ایک اور جگہ سے پھوٹ نکلا ہے)۔ ارارات خرد پر کوئی چشمہ نہیں اور اس کی چوٹی اس بلندی تک نہیں پہنچتی جہاں ہمیشہ برف جمی رہتی ہے۔ پہاڑ کے صرف شمالی اور مشرقی دامن، یعنی ارس کے میدان میں، پانی زمین سے رس رس کر نکلتا ہے اور بعض مقامات پر دلدلی قطعات بنا دیتا ہے.

پانی کی قلت کا نتیجہ یہ ہے کہ یہاں نباتات بہت کم ہے۔ کہیں کہیں بید کے درخت ضرور نظر آ جاتے ہیں، ورنہ کوہ ارارات بھی گرد و نواح کے تمام پہاڑوں کی طرح جنگلات سے بالکل خالی ہے اس انتہائی عریانی کا ایک سبب خود انسانی دست برد

بقی ہے۔ نباتات کی طرح حیوانات کی بھی قلت ہے۔ وادی سینٹ جیمز میں انسانی بستیوں کی تباہی کے بعد سے ارارات کا علاقہ ایک غیر آباد منقطع صحرا بن گیا ہے، لیکن ازمنۂ وسطٰی میں حالات سراسر مختلف تھے۔ الاصطخری (ص ۱۹۱) وضاحت سے لکھتا ہے کہ ارارات پر گھنا جنگل تھا اور خاصا شکار ملتا تھا۔ المقدسی اس بیان پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ ارارات کے بلند حصوں پر ایک ہزار سے زائد چھوٹے چھوٹے گاؤں آباد تھے۔ ارمنی مؤرخ ٹامس ساکن ارتسرونی (Thomas of Artsruni) (دسویں صدی میلادی) بھی اس بات پر زور دیتا ہے کہ ان اقطاع میں ہرن، جنگلی سور، شیر ببر اور گورخر بکثرت تھے (قب Thopdschian، در MSOS، ۱۹۰۴ء، ۲ : ۱۵۰)۔

سلطان سلیم اوّل [عثمانی] اور سلیمان اوّل [عثمانی] کی جنگوں کے بعد ارارات صدیوں تک ایران کے مقابلے میں سلطنت عثمانیہ کا شمالی حفاظتی برج بنا رہا، اگرچہ ارارات کلاں کی چوٹی اور شمالی ڈھلانیں نیز ارارات خرد کی مشرقی ڈھلانیں ایران یا اس کی باج گزار ریاست نخچوان کے علاقے میں تھیں۔ معاہدۂ ترکمان چای (۲ تا ۱۰ فروری ۱۸۲۸ء) کی رو سے ایران نے ارارات کے شمال میں ارس کا میدان (سرمہلو، کلپ اور اگدیر کے اضلاع) روس کے حوالے کر دیے۔ اس طرح اس پہاڑ کی شمالی ڈھلانیں اور ارارات کلاں کی چوٹی روس کی تحویل میں چلی گئیں اور ارارات خود تین سلطنتوں، یعنی ترکی، ایران اور روس کے درمیان ایک بڑا سرحدی نشان بن گیا۔ ۱۶ مارچ ۱۹۲۱ء کو ایک معاہدہ ترکی اور روس کے درمیان ماسکو میں ہوا، جس کی رو سے روس نے میدان ارس ترکی کے حوالے کر دیا۔ ۲۳ جنوری ۱۹۳۲ء کے معاہدۂ ترکی و ایران (ائتلاف نامۂ [سعد آباد] کے مطابق، جس پر ۳ نومبر ۱۹۳۲ء سے عمل ہوا)، ایران نے بھی وہ تھوڑا سا علاقہ جو ارارات خرد کی مشرقی ڈھلانوں پر مشتمل ہے، ترکی کو دے دیا (قب MSOS، ۱۹۳۳ء، ۳۶ : ۱۱۰)۔ اس طرح اس عظیم کوہستان کا پورا علاقہ اب ترکی کے پاس ہے (قب G. Jäschke : *Die Nordostgrenze der Türkei und Nachitschewan*، در *WI*، ۱۹۳۰ء، ص ۱۱۱ تا ۱۲۰؛ وہی مصنف : *Geschichte der russisch-turkischen Kaukasusgrenze*، *Archiv des Völkerrechts*، ۱۹۵۳ء، ص ۱۹۸ تا ۲۰۶)۔

مآخذ : (۱) سامی بک : قاموس الاعلام، ۱ : ۷۶۲ (ارارات)، ۲۰۳ (آغری طاغ)؛ ۲ : ۱۰۱۵ (اغری طاغ)؛ (۲) رِٹّر K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۷۷، ۳۷۳، ۳۳۲ تا ۳۴۵، ۳۵۶ تا ۳۸۶، ۳۷۹ تا ۵۱۰؛ (۳) E. Reclus : *Nouv. geogr. Univers*، ۶ : ۳۴۷ تا ۳۵۲؛ (۴) H. Abich : *Geolog. Forsch. in den Kaukasischen Ländern*، ویانا ۱۸۸۲ء، ببعد، ۲ : ۱۰۴ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۵) Ivanoviski : *The Ararat* (بزبان روسی)، ماسکو ۱۸۹۸ء؛ (۶) لیسٹرینج Le Strange، ص ۱۸۲؛ (۷) یاقوت، ۱ : ۱۸۳، ۷۷۹؛ (۸) آرمینیہ کے متعلق اہم سفرناموں کے لیے قب مآخذ مادۂ آرمینیہ؛ (۹) ارارات کے خصوصی حالات کے لیے دیکھیے Parrot : *Reise zum Ararat*، برلن ۱۸۳۴ء، ۱ : ۱۲۸ ببعد؛ (۱۰) F. Dubois de Montpereux : *Voyage autour du Caucase etc. en Géorgie Arménie etc.*، پیرس ۱۸۳۹ء ببعد، ۳ : ۳۵۸ تا ۳۸۸؛ (۱۱) M. Wagner : *Reise nach dem Stuttgart Ararat*، ۱۸۴۸ء، ص ۱۶۲ تا ۱۸۶ و مواضع کثیرہ؛ (۱۲) H. Abich : *Geognost. Reise zum Ararat Monatsber. der Verhandl. der Gesellschaft f. Erdk*، برلن ۱۸۴۷-۱۸۴۹ء اور در *Bullit. de la Societe de geogr.*، پیرس ۱۸۵۱ء؛ (۱۳) وہی مصنف : *Die Ersteigung des Ararat*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۴۹ء؛ (۱۴)

Parmelee: Life among the mounts of Ararat، بوسٹن ۱۸۶۸ء؛ (۱۵) D. W. Freshfield: Travels in the Central Caucasus and Bashan، لنڈن ۱۸۶۹ء؛ (۱۶) M. v. Thielmann: Streifzüge im Kaukasus, in Persien etc.، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۱۵۱ ببعد؛ (۱۷) J. Bryce: Transcaucasia and Ararat، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۱۸) E. Markoff: Eine Besteigung des grossen Ararat، Ausland ۱۸۸۹ء، ص ۲۴۴ ببعد؛ (۱۹) J. Leclerq: Voyage au mont Ararat، پیرس ۱۸۹۲ء؛ (۲۰) Seidlitz: Postuchow's Besteigung des Ararat، Globus ۱۸۹۴ء، ص ۳۰۹ ببعد؛ (۲۱) Rickmer-Richmers: Der Ararat dans la Zeitschr. des Deutsch-Österr. Alpenver.، ۱۸۹۵ء؛ (۲۲) M. Ebeling: Der Ararat، وہی مجلہ، ۱۸۹۹ء، ص ۱۴۴ تا ۱۶۳، (ص ۱۶۲، ۱۶۳ پر چند متعلقہ اور نقشہ کشی سے متعلق حوالے درج ہیں).

(M. STRECK - F. TAESCHNER)

* **اُغُل**: یہ لفظ تمام ترکی بولیوں میں مشترک ہے اور اس کے معنی ''لڑکا''، ''بچہ'' یا ''خلف'' کے ہیں۔ اس ضمن میں چند مرکبات کی جانب توجہ دلائی جا سکتی ہے، مثلاً ''اجق اغلو'' بمعنی اچھے گھرانے کا لڑکا، ''قل اغلو''، جس کا اطلاق ینگی چریوں کے بیٹوں پر ہوتا تھا۔ اغل (یا اوغل) خاندانی ناموں کے ساتھ فارسی ''زادہ'' یا عربی ''ابن'' کی جگہ بکثرت استعمال ہوتا ہے، مثلاً ابن الحکیم کے لیے حکیم اغلو یا حکیم زادہ یا رمضان اغلو کے لیے رمضان زادہ یا ابن رمضان (یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ عربی میں ''ابن'' کے معنی صرف بیٹے ہی کے نہیں بلکہ اس سے اولاد بھی مراد ہے)۔ ایسے مرکبات کی ایک نامکمل فہرست جو گذشتہ زمانے میں زیر استعمال تھے سجل عثمانی، ص ۷۷۸ تا ۸۱۲ پر دی گئی ہے۔ خاندانی اعلام کے متعلق نئے قانون کے باعث ایسی بہت سی صورتیں نکل آئیں گی جن میں اغل ناموں اور پیشوں کے ساتھ مل کر آئے گا.

اس لفظ کا ہم مصدر اغلان بمعنی ''لڑکا''، ''جوان'' یا ''نوکر'' ہے۔ یہ لفظ چند مرکبات میں بھی پایا جاتا ہے، مثلاً اچ اغلان بمعنی سلطان کا خدمت گار خاص، یا غلام بچہ، دل اغلان بمعنی زبان کا لڑکا یا ترجمان۔ اغلان سے اغلان کا لفظ بھی مشتق ہے، جو فوج کے نیم مسلح رسالے کا نام ہے.

(FRANZ BALINGER)

الأَغْلَب العِجْلِي: (الأغلب بن عمرو بن عُبَیدة ابن حارثة بن دُلَف بن جُشَم) عرب شاعر، جو دورِ جاہلیّت میں پیدا ہوا اور اسلام لایا۔ بعد میں وہ کوفے میں جا بسا اور جنگ نہاوند (۲۱ھ/۶۴۲ء) میں، جب روایتِ عام کے مطابق وہ نوّے سال کا تھا، شہادت پائی۔ اسے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و علیٰ آلہ و سلّم کے صحابہ میں شمار نہیں کیا جاتا۔ عام خیال یہ ہے کہ الأغلب سب سے پہلا عرب شاعر تھا جس نے قصیدے کی طرز کی طویل نظموں کے لیے بحر رجز استعمال کی [ابن قتیبة: الشعر و الشعراء، ص ۳۸۹: ''جس نے رجز کو قصیدے کے مماثل بنا دیا اور اسے طول دیا، ورنہ اس سے پہلے رجز محض دو یا تین بیتوں پر مشتمل ہوتی تھی، جو کوئی شخص لڑائی، ہجو یا اظہارِ فخر کے موقع پر کہہ دیتا تھا، قب نیز الأغانی، ۱۸ : ۱۶۳: ''ہو اوّل من رجز الراجیز الطّوال الخ'']، لیکن اس کے کلام کے بہت کم نمونے باقی ہیں۔ نقادانِ سخن اس کی ایک نظم کی تعریف بالخصوص کرتے ہیں، جو اس نے مدعیۂ نبوّت سَجاح [رک باں] پر لکھی تھی، نیز ایک حکایت نقل کرتے ہیں جس سے خیال ہو سکتا ہے کہ اسلام نے اس کے دل میں مذہبی شاعری کا کچھ زیادہ شوق پیدا نہیں کیا تھا، [دیکھیے الأغانی، ۱۸ : ۱۶۵؛

یہ نظم اس نے مسیلمۃ الکذاب سے سجاح کی شادی کے بارے میں کہی تھی۔ جس حکایت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے حضرت مُغیرۃ بن شعبۃ عاملِ کوفہ کو لکھا کہ تمھارے پاس جو شعراء ہیں ان سے کہو اسلام کے بارے میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ سنائیں۔ جب مغیرۃؓ نے الأغلب کو بلا کر یہ بات کہی تو اس نے یہ شعر پڑھا:

لقد سألتَ هيّنًا موجودا
أرجزًا تريد أم قصيدا

جس سے شاید یہ نتیجہ تو اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت تک الأغلب نے اسلام کے بارے میں کوئی نظم نہیں کہی تھی، لیکن یہ نہیں کہ اس کے دل میں اس قسم کا شوق یا جذبہ موجود ہی نہ تھا۔ [اسلام سے دلی محبت کے لیے یہی ثبوت کافی ہے کہ الأغلب نے ایک نہایت اہم اسلامی معرکے میں جان دے دی]۔

مآخذ: (۱) الجمحی: طبقات، قاہرۃ، ص ۱۸۲؛ (۲) السجستانی: المعمّرین (Goldziher: *Abhandlungen*، ج ۲، شمارہ ۱۰۷)؛ (۳) الأصمعی: فُحُولۃ، در *ZDMG*، ۱۹۱۱ء، ص ۴۶۶ تا ۴۶۷؛ (۴) الجاحظ: الحیوان، طبع ثانی، ۲: ۲۸۰؛ (۵) ابن قتیبۃ: الشعر، ص ۳۸۹؛ (۶) الأغانی، طبع اوّل، ۱۸: ۱۶۳ تا ۱۶۴؛ (۷) البغدادی: خزانۃ، ۱: ۳۳۲ تا ۳۳۳؛ (۸) ابن حجر: الاصابۃ، شمارہ ۲۲۵؛ (۹) آمدی: المؤتلف، ص ۲۲؛ (۱۰) ابن دُرَید: الاشتقاق، ص ۲۰۸؛ (۱۱) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۱۳؛ (۱۲) براکلمان: تکملۃ، ۱: ۹۰؛ (۱۳) نالینو Nallino: *Scritti*، ۶: ۹۶ تا ۹۷ (ترجمہ فرانسیسی، ص ۱۳۹ تا ۱۵۱)۔

(CH. PELLAT و ادارہ)

الأغواط: (اِلگ ھُوٰت Laghuat) جنوبی الجزائر کے ایک قصبے اور نخلستان کا نام، جو شہر الجزائر سے اڑھائی سو میل جنوب کی طرف ۲ درجے ۵۵ ثانیہ مشرقی طول بلد اور ۳۳ درجے ۴۸ ثانیہ شمالی عرض بلد پر واقع ہے اور اس کی بلندی سطح بحر سے دو ہزار چار سو فٹ ہے۔ اس کی آبادی ۱۹۱۱ء میں ۸۹۵۵ باشندوں پر مشتمل تھی، جن میں سے ۵۹۵ یورپ کے رہنے والے تھے۔ الاغواط علاقۂ غرداية Ghardaïa کا حصہ ہے اور ایک مخلوط اور ایک دیسی [الجزائری] ضلع (Commune) کا صدر مقام ہے، جس کا رقبہ ۶۶۵۰ مربع میل اور آبادی ۱۹۸۱۰ ہے۔

قصبہ اور نخلستان وادی المزی (Wēd Mzi) کے دائیں کنارے واقع ہیں۔ یہ ندی جبل عمور سے آتی اور آخر کار وادی جِدی Wēd Djedi کے نام سے شط مَلغِیر میں داخل ہو جاتی ہے، جو صوبۂ قسنطینۃ کے جنوب میں ہے۔ مکان دو چٹانی پہاڑیوں کی ڈھلانوں پر طبق بہ طبق بنے ہیں۔ یہ پہاڑیاں جبلِ طسجرینۃ کی شاخیں ہیں۔ اہلِ یورپ کے مکانات شمال مغربی ڈھلان پر اور مقامی باشندوں کے شمال مشرقی ڈھلان پر ہیں۔ بستی کی حفاظت ایک فصیل نیز پہاڑی کی چوٹی پر واقع دو قلعوں کے ذریعے ہوتی ہے۔ نخلستان نصف دائرے کی صورت میں شہر کے شمال مغرب اور جنوب مشرق میں پھیلا ہوا ہے۔ شمالی و مشرقی حصّہ زیادہ وسیع ہے۔ اس میں کھجور کے درختوں کے جھنڈ اور اناج کے کھیت پائے جاتے ہیں۔ باغوں کی آب یاری ایک نہر کے ذریعے ہوتی ہے، جو وادی مزی پر بند باندھ کر نکالی گئی ہے اور وادی الکبیر Lekhier کہلاتی ہے۔ کھجور کے درخت تعداد میں تیس ہزار ہیں اور ان میں معمولی قسم کی کھجوریں لگتی ہیں، مگر ان سے باشندوں کی خوراک مہیا ہو جاتی ہے۔ الأغواط جنوبی وہران Oran اور جنوبی قسنطینۃ کے درمیان اس نقطے پر واقع ہے جہاں سڑکیں مغربی جانب اولاد سیدی شیخ کی طرف، جنوبی جانب مُزاب اور

ورغلة کی طرف، مشرقی جانب زبان اور بسکرۃ کی طرف نکلتی ہیں اور اپنے اس محلّ وقوع کی بدولت یہ ایک عمدہ تجارتی مرکز ہے.

تاریخ: دسویں صدی ہی میں وادیِ مِزی کے کنارے ایک چھوٹا سا قصبہ تھا، جس کے باشندے فاطمیوں کی سیادت تسلیم کر لینے کے بعد بھی ابویزید [النکّاری، رکّ بآں] کی بغاوت میں شامل ہو گئے تھے۔ آس پاس کے علاقے میں مغراوۃ کنبے کے خانہ بدوش بربر مقیم تھے۔ ہلالی حملے [دیکھیے ابوزید ہلالی و بنوہلال] کی وجہ سے یہاں اسی نسل کے دوسرے قبیلے بھی آ گئے۔ ان میں کسل قبیلے کا نام نمایاں ہے، جسے زاب [الجزائر میں، ایالت قسنطینۃ کا جنوبی حصّہ، دیکھیے قاموس الاعلام، بذیل مادہ] سے نکال دیا گیا تھا۔ انھوں نے بن بوتۃ نامی ایک گاؤں آباد کیا۔ دوسرے مہاجرین نے، جن میں سے بعض عربی النسل تھے (دواودۃ، اولاد بو زیّان) اور کچھ مزاب سے آئے تھے، دوسرے محلات (بریندلۃ، نجل سیدی میموں، بدلۃ اور قصبۃ بن فتوح) بھی تعمیر کیے، یہ سب گروہ مل کر الاغواط کے نام سے پکارے جانے لگے.

ہمیں اٹھارھویں صدی تک اس قصبے کے بارے میں بہت ہی کم معلومات حاصل ہیں۔ سولھویں صدی کے اواخر میں یہ شہر سلطان مراکش کو خراج ادا کرتا تھا۔ ۱۶۶۶ء میں قصور بدلۃ اور قصبۃ [بن] فتوح کی سکونت ترک کر دی گئی۔ ۱۶۹۸ء میں ایک مرابط، جو اصلاً تلمسان کا باشندہ تھا اور سیدی الحاج عیسی Tsiissa، کے نام سے پکارا جاتا تھا، بن بوتہ میں آباد ہو گیا۔ اس نے اپنی حکومت باقی ماندہ تینوں قصور اور لربۃ کے ہمسایہ قبیلے پر جمالی۔ اس کی سرکردگی میں اہل الاغواط نے قصر الاصفیۃ کے لوگوں کو شکست دی، لیکن مولای اسمعیل سلطانِ مراکش کو خراج دینے پر مجبور ہو گئے، جس نے ۱۷۰۸ء میں شہر کی دیواروں کے نیچے اپنے خیمے نصب کر دیے تھے۔ سیدی الحاج عیسی کی وفات (۱۷۳۸ء) کے بعد الاغواط کی تاریخ صفّین (two sofs یعنی دو صفوں) کی کشمکش تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے، جو اپنے تسلّط کے لیے جھگڑتے تھے۔ ان کا نام اولادِ سرغینۃ اور ہلّاف تھا اور علی الترتیب قصبے کے جنوبی و مغربی اور شمالی و مشرقی حصّے میں رہتے تھے۔ اس اختلاف و نزاع کے درمیان، جس کی وجہ سے یہ نخلستان خون میں نہا گیا، ترکوں نے اپنی بالا دستی منوا لی۔ تیتّری Titteri کے حاکم (= بے) نے ۱۷۲۷ء میں اہل قصور پر سالانہ خراج لگا دیا۔ مزاب والے نخلستان سے نکال دیے گئے، جہاں وہ باغوں کا ایک حصّہ حاصل کر چکے تھے اور جنوب کے خانہ بدوشوں سے متحد ہو گئے۔ اہلِ الاغواط نے قبیلۂ لربۃ کی اعانت سے ان اتحادیوں پر فتح حاصل کی۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں ترک دوبارہ نمودار ہو گئے اور پھر اپنی حاکمیت قائم کر لی، جس کا جوا یہاں کے باشندے آہستہ آہستہ اپنی گردنوں سے اتار پھینک رہے تھے۔ پہلی مہم (۱۷۸۴ء) میں بلاد الجبل (Medea) کا حاکم (= بے) مارا گیا، لیکن وہران کے بے محمّد الکبیر نے شہر پر قبضہ کر کے اولاد سرغینۃ کا محلّہ تباہ کر دیا (۱۷۸۶ء)؛ پھر اس کے جانشین عثمان نے ہلّاف سے جنگ کی اور انھیں منتشر کر دیا (۱۷۸۷ء).

ان دو متخاصم فریقوں نے جلد ہی پھر اپنے آپ کو منظّم کر لیا اور دوبارہ خانہ جنگی شروع ہو گئی، حتی کہ ہلّاف کا سردار احمد بن سلیم الاغواط اور ہمسایہ قصور پر اپنا سکّہ بٹھانے میں کامیاب ہو گیا (۱۸۲۸ء)، لیکن امن زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا۔ اولاد سرغینۃ ۱۸۳۷ء میں امیر عبدالقادر کی امداد و اعانت سے بر سرِ اقتدار آ گئے۔ امیر نے ان کے سردار الحاج عربی کو خلیفہ مقرر کیا لیکن

وہ اپنا تسلّط قائم نہ رکھ سکا اور مزاب بھاگ جانے پر مجبور ہو گیا ۔ اس کے جانشیں عبدالباقی کے پاس اگرچہ ایک توپ اور سات سو باقاعدہ سپاہی تھے، لیکن وہ بڑی زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا ۔ امیر کے احکام کی تعمیل میں اس نے وہاں کے سربرآوردہ لوگوں کو قید کرنا چاہا ۔ اس سے فساد پھوٹ پڑے اور اسے الأغواط چھوڑنا پڑا (۱۸۳۹ء) ۔ الحاج عربی کو پھر خلیفہ مقرر کیا گیا مگر احمد بن سلیم نے عین مہدی کے ایک مرابط تنجامی سے مل کر اسے شکست دی اور قید کر لیا، یوں دوبارہ الأغواط کا مالک بن کر احمد بن سلیم نے اپنے آپ کو فرانسیسیوں کی حفاظت میں دے دیا ۔ انھوں نے اسے ۱۸۴۴ء میں اپنی طرف سے خلیفہ مقرر کیا ۔ اس موقع پر کرنل ماریی مونج Marey-Monge کے زیرِ قیادت فرانسیسی فوج کا ایک دستہ الأغواط کے عین دروازوں پر خیمہ زن ہوا ۔ فرانسیسی ۱۸۴۷ء میں دوبارہ واپس آئے، لیکن اُنھوں نے وہاں اپنا قطعی تسلّط ۱۸۵۲ء تک قائم نہ کیا ۔ اس دَوران میں شریف محمّد ابن عبداللہ، جو پہلے ہی وَرغَلة کا مالک بن چکا تھا، ہلاف کے کچھ لوگوں کی امداد سے شہر پر قابض ہو گیا تھا ۔ اس سے شہر کو واپس لینے کے لیے جنرل پلیسیہ Pelissier کی ماتحتی میں فوج کا ایک دستہ روانہ کیا گیا ۔ شدید لڑائی کے بعد، جس میں جنرل بوسکارن Bouscaren اور کمان دار Morand مارے گئے (دسمبر ۱۸۵۲ء) الأغواط پر قبضہ کر لیا گیا ۔ یہاں پر ایک مستقل حفاظتی فوج متعیّن کر دی گئی اور الأغواط جنوب میں فرانسیسیوں کے جنگی اقدامات کے لیے مرکز بن گیا ۔

مآخذ : (۱) باسے R. Basset : *Les dictons satiriques attribues a sidi Ahmad ben Yousof*، در *JA*، ۱۸۹۰ء؛ (۲) دوما E. Daumas : *Le Sahara Algerien*، پیرس ۱۸۴۵ء؛ (۳) فرومنتان Fromentin : *Un été dans Le Sahara*، پیرس ۱۸۵۷ء؛ (۴) Marey Monge : *Expédition de Laghouat*، الجزائر ۱۸۴۴ء؛ (۵) مولائی احمد : *Voyages dans le sud de l'Algérie*، ترجمہ از Berbrügger، پیرس ۱۸۴۶ء ۔

(G. Yver یور)

أفار : دیکھیے دَناکِل ۔

أفامِیَة : یا فامیة، دریاے عاصی (Orontes) کے دائیں کنارے پر سلوقس Seleucus کا بنا کردہ شہر آپامیا Apamea، جو حَماة کے شمال مغرب میں پچیس میل کے فاصلے پر اُس جگہ واقع ہے جہاں یہ دریا شمال کو مڑتا ہے [اس شہر کا نام سلوقس نے اپنی والدہ (یا بیوی قب Smith : *Classical Dictionary, etc.*، لنڈن ۱۸۵۴ء، ص ۶۰) کے نام پر رکھا تھا] ۔ ساسانی شاہنشاہ خسرو اوّل (۵۴۰ء) کی شامی مہم کے دوران میں اس شہر پر قبضہ کر کے اسے تاراج کر دیا گیا ۔ عربوں کی فتحِ شام کے بعد یہاں بنو عُذرة اور بنو بحراء قبیلوں کے لوگ آباد ہو گئے ۔ اس شہر نے حلب کی ایک بیرونی چوکی کی حیثیت سے حمدانی دور، پھر صلیبی جنگوں کے آغاز میں اہمیّت حاصل کر لی ۔ شام میں سلجوقی طاقت کے انقراض کے بعد افامیة پر (۴۸۹ھ/۱۰۹۶ء میں) فاطمیوں کی طرف سے عرب نژاد خَلَف بن مُلاعِب متصرّف ہو گیا ۔ جب حشیشی فدائیوں نے اسے قتل کر دیا تو ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء میں ٹانکرڈ Tancred نے اس پر قبضہ کر لیا اور یہ لاطینی مِطْران (آرچ بشپ) کا مستقر بن گیا ۔ ۱۸ ربیع الأول ۵۴۴ھ/۲۶ جولائی ۱۱۴۹ء کو اِنَّب کے مقام پر فتح حاصل کرنے کے بعد نورالدین محمود [زنگی] اس پر قابض ہو گیا ۔ ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء کے خوفناک زلزلے میں اس کے استحکامات تباہ ہو گئے ۔ قدیم شہر کے کھنڈر اب تک موجود ہیں اور مغرب کی سمت ان کے پہلو میں بعد کے تعمیر شدہ گرجا کی عمارت

ہے، جسے اب قلعۃ المضیق کہتے ہیں (المضیق یعنی درہ وغیرہ کا پایاب مقام یا گھاٹ)۔

مآخذ: (۱) یعقوبی: بلدان، ص ۳۲۴؛ (۲) یاقوت، ۱: ۳۲۲ تا ۳۲۳؛ (۳) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن العدیم: تاریخ حلب، ج ۱، دمشق ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۴ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن الاثیر، ۱۱: ۹۸ (سال غلط ہے)؛ (۶) E. Honigmann: *Ostgrenze des byzantinischen Reiches*، برسلز ۱۹۳۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۷) C. Cahen: *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۸) J. Richard: *Notes sur l' archidiocèse d' Apamée*، در *Syria*، ۲۵: ۱۰۳ تا ۱۰۸؛ (۹) زخاؤ E. Sachau: *Reise in Syrien u. Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۷۱ تا ۸۲؛ (۱۰) R. Dussaud: *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۶ تا ۱۹۹؛ افامیہ کی جھیل (بحیرہ) اور اس کے نواح میں دریاے عاصی کی ریاست کے لیے نیز دیکھیے قلقشندی در (۱۱) G. Demombynes: *La Syrie à l' epoque des Mameluks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۷، ۲۰ تا ۲۲ [صبح الاعشی، ۴: ۱۰۸ ببعد]؛ (۱۲) J. Weulersse: *L' Oronte, étude de fleuve*، Tours ۱۹۴۰ء؛ [(۱۳) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۹۹۹ - ب]۔

(H. A. R. Gibb گب)

* **افراسیاب**: ایرانی روایت کے مطابق تورانیوں کا افسانوی بادشاہ۔ اوستا (بالخصوص یشت ۱۹) کی رو سے "فرنگ رسین توری (Frangrasyan the Turian) کوی ھئو سروہ" (کیخسرو) کا ایک حریف تھا، جس نے کیخسرو (Kavi Haosrava) کے باپ سیاورشن Syavarshan (سیاوش) کو دغا بازی سے قتل کر دیا تھا۔ اس نے آریاؤں کی ھورنہ (Hvarna) یعنی شان و شوکت حاصل کرنے کی بے سود کوشش کی اور اسے کیخسرو (Kavi Haosrava) نے انجامًا قتل کر دیا۔ ممکن ہے وہ اصل میں کوئی تاریخی شخصیت اور تورانی قبائل کا (جو غالبًا خود بھی ایرانی نسل سے تھے) (قب توران) سردار ہو۔ اس نام کی پہلوی صورت فراسیاب ہے۔ اس کے متعلق بعض مزید معلومات مذہبی تصانیف (بندہشن Bundahishn وغیرہ) میں دی گئی ہیں۔ اس کا سلسلۂ نسب بھی موجود ہے، جس کی رو سے اس کا مورث اعلیٰ تُوج (تور، تورانیوں کا جد امجد ابن فریدون [رک بآں]) تھا۔ کہا جاتا ہے کہ افراسیاب کی ان تنازعوں کی ابتدا منُوچہر کے عہد حکومت میں ہوئی، یعنی اس نے منوچہر کو شکست دی اور ایران پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں اُزَو (زَو یا زاب) نے ایران کو اس کے تسلط سے رہائی دلائی۔ افراسیاب نے دوبارہ شان و شوکت حاصل کر لینے کی کوشش کی، جسے اس نے ساتوں کشوروں میں تلاش کیا۔ افراسیاب کی جاے سکونت ("یشتوں" کا زیر زمین قلعہ، جہاں فرنگ رسین "لوھے سے محصور" رھتا تھا) کا بہ تفصیل ذکر کیا گیا ہے۔ آخر میں افراسیاب کیخسرو کے ھاتھوں مارا گیا۔ اس طرح آگے چل کر افسانے میں "یشتوں" کے زمانے کے بعد افراسیاب تورانیوں کی تمام جنگوں میں ان کا سردار بن گیا، نہ صرف کیانیوں کے خلاف بلکہ ان کے پیش رو پیشدادیوں کے خلاف بھی۔ گویا وہ منوچہر اور اُزَو کا معاصر ھو گیا تھا۔ تاھم اس کے خاتمے کا تعلق پھر بھی قطعًا کیخسرو ھی کے ساتھ رھا۔

اسلامی مصنفوں نے قومی روایات سے متعلق اپنی معلومات غیر مذھبی کتابوں، بالخصوص خوداے نامک، سے اخذ کیں۔ ان کے ھاں بہت سی مزید تفصیلات ملتی ھیں۔ افراسیاب منوچہر سے طبرستان میں لڑا؛ پھر ان میں باھم عہد و پیمان ھو گیا، جس کی رو سے دریاے بلخ (آمو یا جیحون) دونوں کی مملکتوں کے

درمیان حد فاصل قرار پایا۔ سیاوش نے، جسے کیکاؤس نے افراسیاب کے خلاف فوج دے کر بھیجا تھا، اس سے عارضی صلح کر لی، جسے کیکاؤس نے تسلیم نہ کیا۔ سیاوش نے افراسیاب کے ہاں پناہ لی اور افراسیاب نے اپنی بیٹی وِسْفا فرِیْذ سیاوش سے بیاہ دی (الطبری، فردوسی: فرنگیس)، پھر بھی اسے حسد کی بنا پر قتل کر ڈالا۔ وِسْفا فرِیذ، جس کے پیٹ میں کیخسرو تھا، بچ گئی اور اسے مشہور پہلوان گیو (یَی، واو) ایران لے گیا۔ پھر رستم اور توس نے سیاوش کے انتقام میں توران کی سر زمین پامال کر ڈالی۔ کیخسرو کا عہدِ حکومت افراسیاب کے خلاف جنگوں سے معمور رہا (تفصیلات در الطبری، ۱: ۵۰۶ ببعد؛ قب نیز اشاریہ، بذیل مادہ؛ الثعالبی: Histoire des rois de la Perse (طبع زوٹن برگ Zotenberg)، ص ۲۲۲ ببعد؛ فردوسی: شاہنامہ (طبع Vullers)، ۲: ۳۶۷ و ۳: ۱۳۳۳)۔ آخری لڑائی کے بعد افراسیاب ترکستان سے بھاگ کر آذربیجان میں روپوش ہو گیا، لیکن پکڑا گیا اور اسے کیخسرو نے اپنے ہاتھ سے قتل کیا۔

چونکہ تورانیوں سے ترک مراد لیے جاتے ہیں (دیکھیے توران) لہٰذا افراسیاب کو ترک ہی مانا جاتا تھا۔ شاہنامہ میں اس امر پر خاص زور دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ترک خاندان اسے اپنا مورث اعلیٰ قرار دیتے رہے ہیں؛ چنانچہ قراخانی خاندان [رک بآن] آل افراسیاب بھی کہلاتا ہے اور سلجوق افراسیاب ہی کی اولاد سے ہونے کا دعوی کرتے تھے [مرزا غالب نے کئی مرتبہ کہا ہے کہ میں سلجوقی، افراسیابی اور ایبکی ہوں، دیکھیے کلیات نظم فارسی] (قب بارتولڈ W. Barthold: Hist. des Turcs d'Asie Centrale، ص ۷۰، ۸۴)۔

مآخذ: (۱) A. Christensen: Les Kayanides، کوپن ہیگن ۱۹۳۱ء، بمدد اشاریہ، بذیل مدخلہای Frasyra- Frasiyab و syan (مع مسلم مصنفین کے مزید حوالوں کے)؛ (۲) وُلف F. Wolff: Glossar zu Firdosis Schahname، برلن ۱۹۳۵ء، بذیل مادہ؛ قب نیز بغدادی، کلاش۔

(S. M. STERN)

أفراسیاب: والیان بصرہ کے ایک سلسلے (آل افراسیاب) کا بانی۔ یہ ایک مجہول النسب عامل تھا، جس نے تقریباً ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء میں مقامی پاشا سے بصرے کی حکومت خرید لی۔ ۱۰۳۳ھ/ ۱۶۲۳ء - ۱۶۲۵ء میں ایرانی فوجوں نے بصرے پر حملہ کیا تو افراسیاب کا بیٹا، علی، باپ کا جانشین مقرر ہوا اور اس کی طرف سے شدید مزاحمت کی بدولت یہ حملہ ناکام ہو گیا۔ ایران کی طرف سے دوسرا حملہ ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۹ء میں ہوا، وہ بھی ناکام رہا۔ جب بغداد کے متعلق ترکوں اور ایرانیوں کی باہمی کشمکش کا آغاز ہوا تو علی پاشا غیر جانب دار رہا اور اپنے صوبے پر خودمختارانہ حکومت کا سلسلہ جاری رکھا۔ علی کے بیٹے حسین کی جانشینی پر (حوالی ۱۰۶۲ھ/ ۱۶۵۲ء میں) داخلی جھگڑے اٹھ کھڑے ہوئے، جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بغداد کے حاکم مرتضی پاشا نے ۱۰۶۳ھ/ ۱۶۵۳ء میں حسین کو برطرف کر کے علی پاشا کے بھائی احمد کو حاکم بصرہ بنا دیا۔ بعد میں جب مرتضی نے احمد کو قتل کر دیا تو مقامی آبادی اور قبائلیوں نے بغاوت کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حسین پاشا کو بحال کر دیا گیا۔ جب اس نے الحسا پر تسلط جمانے کی کوشش کی تو بغداد کے حاکم ابراہیم (طویل) نے اس کے خلاف بڑے پیمانے پر چڑھائی کی۔ قرنہ کے طویل محاصرے کے بعد حسین اپنے بیٹے افراسیاب کے حق میں دست بردار ہو گیا، لیکن نائب السلطنت (regent) کی حیثیت سے حکومت کرتا رہا، یہاں تک کہ بغداد سے مرد مصطفی (قرا) کے زیر قیادت ایک اور مہم بھیجی گئی، جس نے حسین کو بصرے

سے نکال کر ۱۰۷۸ھ/ ۱۶۶۸ء میں سلطانِ ترکی کی حکومت دوبارہ قائم کر دی۔

مآخذ: (۱) مرتضٰی نظمی زادہ: گلشن خلفاء، استانبول ۱۷۳۰ء؛ (۲) فتح اللہ الکعبی: زاد المسافر، بغداد ۱۹۲۴ء؛ (۳) محمد آغا خواجہ زادہ: تاریخ السلحدار، ج ۱، بغداد ۱۹۲۸ء؛ (۴) سجلّ عثمانی، ۱: ۱۰۸ و ۲: ۱۹۵ و ۳: ۵۱۳ و ۴: ۲۰۰؛ (۵) J. B. Tavernier: *Les Six Voyages*، پیرس ۱۶۷۶ء وغیرہ، انگریزی ترجمہ لنڈن ۱۶۷۸ء؛ (۶) لونگرگ S. H. Longrigg: *Four Centuries of Modern 'Iraq*، آکسفورڈ ۱۹۲۵ء، ص ۹۹ تا ۱۰۷؛ (۷) عباس العزّاوی: تاریخ العراق بین احتلالین، ۵: ۲۱ تا ۱۰۱، بغداد ۱۹۵۳ء۔

(H. A. R. Gibb گب)

* **افراسیابیہ**: خانوادۂ مازندران کا ایک چھوٹا حکمران خاندان، جسے رابینو Rabino نے کیانِ چلاب یا چلاب کا نام بھی دیا ہے (آمل کے آٹھ بلوکوں [پرگنوں] میں سے ایک کے نام پر) اور زخاؤ Sachau نے کیا جلاوی کا۔ اس خاندان کا نام افراسیاب بن کیا حسن کے نام پر پڑا، جو اپنے بہنوئی فخرالدولہ حسن باوند (دیکھیے مادۂ باوند) کی ملازمت میں سپہ سالار کے عہدے پر فائز تھا۔ کیا افراسیاب نے اپنی بہن سے، جس کی ایک جوان لڑکی پہلے خاوند سے تھی، سازش کر کے فخرالدین پر یہ الزام لگایا کہ اس لڑکی کے ساتھ اس کے ناجائز تعلقات ہیں اور آمل کے علماء سے اس مضمون کا فتوٰی حاصل کر لیا کہ ایسا شخص واجب القتل ہے۔ اسی زمانے میں باوند نے اپنے وزیر کیا جلال الدین احمد بن جلال کو قتل کرا دیا، جو طاقتور خاندان کیائے جلالی کا ایک رکن تھا۔ اس سے امراء بہت ناراض اور خوف زدہ ہو گئے اور باوند مجبور ہوا کہ کیانِ چلاب کی دوستی حاصل کرے، جو کیائے جلالی کے پرانے حریف چلے آ رہے تھے۔ ان دونوں خاندانوں کی آپس میں صلح ہو گئی، جس سے کیا افراسیاب کو آزادی کے ساتھ کام کرنے کا موقع مل گیا اور بالآخر ۲۷ محرم ۷۵۰ھ/ ۱۷ اپریل ۱۳۴۹ء کو افراسیاب کے دو بیٹوں علی اور محمد (یا بقول Justi صرف محمد) نے باوند کو کسی حمام میں قتل کر دیا۔ فخرالدولہ کی موت پر خاندانِ باوند، جس نے سات سو پچاس سال... حکومت کی تھی، ختم ہو گیا اور کیا افراسیاب نے آمل (اور ساری؟: JA، ۱۹۴۳ء تا ۱۹۴۵ء، ص ۲۳۷) [ساریہ، جسے ساری بھی کہتے تھے دیکھیے لیسٹرینج: ممالک خلافت شرقیہ، ص ۳۷۰] کی حکومت سنبھال لی۔ یہ دیکھ کر کہ اس کے سابق آقا کے اکثر منصب دار اطاعت سے منکر ہیں افراسیاب نے مذہب کا سہارا لیا اور درویش طریقت قوام الدین مرعشی کا مرید ہو گیا، جو "میر بزرگ" کہلاتے تھے۔ اس تدبیر سے افراسیاب کو امید تھی کہ آمل کے باشندے، جو شیخ کو انتہائی احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اس کے خلاف بغاوت کرنے سے محترز رہیں گے، لیکن دس سال حکومت کرنے کے بعد کیا افراسیاب نے ۷۶۰ھ/ ۱۳۵۹ء میں جلالک مار پرجن کی لڑائی میں انہیں درویشوں کے ہاتھوں شکست کھائی اور اپنے تین بیٹوں کے ساتھ مارا گیا۔

اب میر بزرگ آمل کے حکمران ہو گئے اور ان سے مرعشی [رک بان] سادات کے حکمران خاندان کا سلسلہ چلا (۷۶۰ھ/ ۱۳۵۹ء تا ۹۸۹ھ/ ۱۵۸۱ء)۔ اسی سال افراسیابی قبیلے کے ایک رکن کیا فخرالدین جلاوی نے میر بزرگ کے بیٹے عبداللہ کو قتل کر دیا۔ اس جرم کی پاداش میں اسے نیز اس کے چار بیٹوں کو موت کی سزا دی گئی۔ اس کے علاوہ آخری باوند حکمران کا ایک اور نسبتی بھائی کیا گشتاسب (وشتاسپ) بھی اپنے سات بچوں کے

ساتھ مارا گیا۔

کیا چلاب کا یہ دوبارہ ظہور کیا افراسیاب کے آٹھویں بیٹے اسکندر شیخی ہی سے ہوتا ہے، جس نے ہرات میں پناہ لی تھی اور عرصے تک طالع آزمائی کرنے کے بعد آخرکار تیمور کی ملازمت میں داخل ہو گیا۔ ۷۹۵ھ / ۱۳۹۲-۱۳۹۳ء میں تیمور نے مازندران پر حملہ کیا، آمل کے قریب ماھانہ سر کا قلعہ فتح کیا، آمل اور ساری کو تاراج کر ڈالا اور مرعشی سیدوں کو جلاوطن کر کے اسکندر کو حاکم بنا دیا۔ اسکندر چونکہ حملہ آور کے ساتھ واپس آیا تھا اس لیے عوام میں بہت کم مقبولیت حاصل کر سکا۔ مقبولیت میں مزید کمی اس لیے ہوئی کہ اس نے میر بزرگ کے مقبرے کو منہدم کرنے کا حکم دے دیا، جو ساری میں تھا۔ ۸۰۲ھ / ۱۴۰۰-۱۴۰۱ء میں سکندر عراق، آذربیجان، اناطولیہ اور شام کی تیموری مہمات میں شامل رہا۔ پھر اجازت لے کر آمل کو لوٹا اور یہاں پہنچ کر تیمور کے خلاف بغاوت کا علم بلند کر دیا۔ ۸۰۵ھ / ۱۴۰۲-۱۴۰۳ء [کذا؟ ۱۴۰۳-۱۴۰۴ء] میں تیمور اسکندر کا تعاقب کرتا ہوا مازندران میں داخل ہوا۔ اسکندر اپنی بیوی اور دو چھوٹے چھوٹے بچوں کے ساتھ جنگل میں بھاگ گیا۔ وہاں اسے یہ خوف لاحق ہوا کہ مبادا بچوں کے چیخنے چلانے کی وجہ سے پکڑا جائے، لہٰذا دونوں بچوں اور اُن کی ماں کو قتل کر دیا۔ بالآخر وہ خود شیرُود دو ہزار کے مقام پر مارا گیا۔ تیموری سرداروں نے اس کا سر کاٹ کر اس کے بیٹے حسین کیا کے پاس بھیجا، جو فیروز کوہ کے قلعے میں محصور ہو کر لڑ رہا تھا۔ اس پر اُس نے فی الفور قلعہ تیموری فوج کے حوالے کر دیا۔ اسکندر کا ایک اور بیٹا علی کیا تیموری فوج کے ہاتھوں گرفتار ہو چکا تھا۔ تیمور نے دونوں بھائیوں کو معافی دے دی اور حسین کیا فیروز کوہ میں حکومت کرتا رہا۔ اس کے بیٹے لُہراسپ (بن حسین بن اسکندر) نے ۸۸۰ھ / ۱۳۷۹-۱۳۸۰ء [کذا؟ ۱۴۷۵-۱۴۷۶ء] میں طالقان میں حکومت کی، پھر امیر حسین (حسن؟، قب زخاؤ Sachau) بن علی بن لُہراسپ کی باری آئی تو اس نے رستم دار کے ایک حصے نیز فیروز کوہ، دماوند اور ہری رود کے کوہستانی علاقے پر حکومت کی۔ ۹۰۹ھ / ۱۵۰۳ء میں [صفوی] شاہ اسمٰعیل اوّل نے گل خندان اور فیروز کوہ کے قلعے سر کر لینے کے بعد وسنہ کے قلعے کا محاصرہ کر لیا، جہاں امیر حسین کیا پناہ گیر ہوا تھا۔ قلعے کی حوالگی پر مجبور ہو کر اس نے کچھ عرصے بعد ایوانِ رسول واد (کبود گنبد) میں خودکشی کر لی۔ اس خاندان کا آخری رکن امیر سہراب چلاب ساوج بولاق میں اردھن کا قلعہ دار تھا، شاہ [اسمٰعیل] نے اسے اس عہدے پر بحال رکھا۔

مآخذ: (۱) زمباور Zambaur، ص ۱۸۸؛ (۲) زخاؤ F. Sachau: *Verzeichniss muh. Dynastien*، ص ۷؛ (۳) F. Justi: *Iranisches Namenbuch*، ص ۱۰۳؛ (۴) بارتولڈ W. Barthold: *Istorikogeograf obzor Irana*، ص ۱۵۵ تا ۱۶۱؛ (۵) رابینو H. L. Rabino: *Dynasties alaouides du Mazandaran*، در *JA*، ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۳ تا ۲۷۷؛ (۶) وہی مصنف: *Dynasties de Mazandaren*، در *JA*، ۱۹۳۶ء، ص ۲۹۱ تا ۳۴۳؛ (۷) وہی مصنف: *L'histoire du Mazandaran*، در *JA*، ۱۹۴۳ء تا ۱۹۴۵ء، ص ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۳۶، ۲۳۷؛ (۸) وہی مصنف: *Mazandaran and Astrabad*، ۱۹۲۸ء، ص ۱۳۰، ۱۳۲۔

(B. NIKITINE)

* **الأفرانی**: دیکھیے اَلفرقرانی۔

* **أفرن**: ایک بربر قبیلہ، جس نے ہجرۃ کی پہلی صدیوں کے اندر شمالی افریقہ میں بہت اہم کردار ادا کیا تھا۔ بربر نسابین اِفرن کا نسب نامہ اِفری

ابن اصلیتن بن مسرا بن زاکیا بن ازسک بن ادیدت ابن جانا سے ملاتے ہیں۔ یہ قبیلہ عربوں کے فاتحانہ اقدام کے وقت زناتہ قبائل میں سب سے زیادہ طاقت ور تھا۔ اس کی مختلف شاخیں تمام جنوبی افریقیہ (بنو وارگو، مرنجیسۃ) اور الجزائر کی بلند سطحات مرتفع پر تاھرت اور تلمسان کے علاقوں میں پھیلی ہوئی تھیں۔ اسلام لانے کے بعد افرن نے گرم جوشی سے اباضی [رک بآن] عقائد قبول کر لیے اور دوسری صدی مسیحی کی بربری بغاوتوں میں بہت بڑا حصہ لیا۔ ان کے ایک سردار ابو قرۃ نے تلمسان کے گرد و نواح میں برابر حکومت قائم کر لی۔ شروع میں تو اس نے عرب سالاروں کے ہاتھوں شکست کھائی لیکن ۱۴۸ھ [۷۶۵ء/۷۶۶ء] میں اس نے پھر جارحانہ اقدامات شروع کر دیے۔ ۱۵۴ھ [۷۷۰ء/۷۷۱ء] میں چالیس ہزار کی جمعیت کے ساتھ وہ ان خارجی فوجوں سے جا ملا جو طبنۃ میں افریقیۃ کے گورنر عمر بن حفص کا راستہ روکے ہوئے تھیں۔ چالیس ہزار دینار لے کر وہ اس وقت تو واپس جانے پر راضی ہو گیا، لیکن ۱۵۵ھ [۷۷۲ء] میں اپنی فوجوں کے ہمراہ اس نے القیروان کے محاصرے اور تسخیر میں حصہ لیا۔

آیندہ صدی میں بنو افرن خارجی عقائد ترک کر کے راسخ العقیدہ مسلمان بن گئے۔ لیکن ان میں سے کچھ پھر بھی خارجی ہی رہے، مثلاً بنو وارگو، جن میں سے فاطمیوں کے زمانے میں ابو یزید [رک بآن] ”صاحب الحمار“ پیدا ہوا۔ یہ بغاوت بنو وارگو کی تباہی کا باعث ہوئی، جنھوں نے فاطمیوں کے ہاتھ سے سخت سزا پا کر آیندہ کے لیے ایک نیم خانہ بدوشانہ زندگی اختیار کر لی۔

وسط مغرب کے افرن تلمسان اور اس پاس کے میدانوں پر قابض رہے، لیکن نویں صدی مسیحی میں انہیں ادریسیوں کی سیادت تسلیم کرنا پڑی۔ بعد کی صدی میں انہوں نے فاطمیوں کے خلاف اندلس کے امویوں کا ساتھ دیا اور اس دشمنی سے فائدہ اٹھا کر اپنا علاقہ وسیع کر لیا۔ ان کے سردار یعلی بن محمد نے خلیفہ الناصر سے وسط مغرب کے پورے مغربی حصے کی حکومت حاصل کر لی اور اپنے دبدبے کا نقش وھران (Oran) کے دور و دراز علاقے تک بٹھا دیا، جسے اس نے ۳۴۳ھ / ۹۵۴ ـ ۹۵۵ء میں فتح کر کے بالکل تباہ کر ڈالا۔ ۳۳۸ھ / ۹۴۹ ـ ۹۵۰ء میں اس نے معسکرۃ Mascara کے جنوب مشرق میں اپنا دارالسلطنت ایفکان (وکن) تعمیر کر کے اسے گرد و نواح کے باشندوں سے آباد کیا، لیکن یعلی کی حکومت دیرپا ثابت نہ ہوئی۔ ۳۴۷ھ / ۹۵۸ء میں وہ فاطمیوں کی فوج سے لڑتا ہوا مارا گیا، جن کے سپہ سالار جوہر [رک بآن] نے ایفکان کو تاخت و تاراج کیا۔

اس کے بعد افرن قبائل کی گروہ بندی ٹوٹ گئی۔ ان کی بعض شاخیں اندلس چلی گئیں، جہاں ان کا ایک سردار ابو نور ۴۰۵ھ / ۱۰۱۴ ـ ۱۰۱۵ء میں شہر رندۃ Ronda پر تسلط و تصرف میں کامیاب ہو گیا۔ دوسروں نے پہلے تو صحراء کے کنارے پناہ لی اس کے بعد صنہاجۃ کے خلاف مغراوۃ Maghrawa کے ساتھ مل کر وسط مغرب میں ایک دفعہ پھر قدم جمانے کی کوشش کی۔ ۹۷۰ء میں بلکین بن زیری سے دوبارہ شکست کھانے اور منتشر ہونے کے بعد انہوں نے مغرب کے انتہائی حصے میں قسمت آزمائی شروع کی۔ یدّو بن یعلی نے پہلے تو امویوں کے ساتھ بڑی وابستگی کا اظہار کیا، لیکن بعد میں ان کی خستہ حالی سے فائدہ اٹھا کر اپنی جداگانہ حکومت قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس نے مغرب کے گورنر زیری بن عطیۃ سے فاس دو مرتبہ چھینا، لیکن اسے قبضے میں نہ رکھ سکا۔ اس کے ایک عزیز حمامۃ نے افرن کی قسمت کا ستارہ پھر چمکا دیا۔ اس نے تادلۃ کا علاقہ فتح کیا اور

مغراوہ (زناتی) کے ہاتھوں بھی منزل نہ ہوا۔ اس کے بھائی اور جانشین ابو الکمال تمیم نے مغراوۃ کے خلاف جہاد میں اِفرن کی قیادت کی۔ اس نے ان ملحدین کی طاقت کچل ڈالی اور خود سالا میں حکمران بن بیٹھا، بلکہ مغراوہ سے فاس بھی لے لیا، لیکن ۴۲۹ھ/۱۰۳۷-۱۰۳۸ء میں وہاں سے باہر نکال دیا گیا۔ ۴۶۶ھ/۱۰۷۳-۱۰۷۴ء میں وہ سالا میں فوت ہو گیا۔ اس کی قائم کردہ سلطنت بعد میں زیادہ مدت تک قائم نہ رہ سکی۔ اسے المرابطون نے تباہ کر دیا، جنھوں نے تمام مفتوحہ علاقوں میں افرن کا قتل عام کیا۔ اس قبیلے کے باقی ماندہ لوگ، جنھوں نے تلمسان میں پناہ لی تھی، اسی وقت ملیا میٹ کر دیے گئے جب یوسف بن تاشفین اس شہر پر قابض ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: *Histoire des Berberes*، ترجمۂ دیسلان de Slane، ۳: ۱۸۹ ببعد؛ (۲) Fournel: *Les Berbers*، بمواضع کثیرہ۔

(G. YVER یور)

* **اَفْرِیدُوْن**: دیکھیے فریدون۔

* **اَفْرِیدِی**: پاکستان کی شمالی و مغربی سرحد پر ایک بڑے اور طاقتور پٹھان قبیلے کا نام، جس میں لڑنے والوں کی تعداد کا تخمینہ پچاس ہزار افراد کیا گیا ہے۔ جن علاقوں میں افریدی آباد ہیں وہ کوہ سفید کی مشرقی پہاڑیوں سے شروع ہو کر تیراہ کے نصف شمالی اور درۂ خیبر [رک بان] میں سے گزر کر ضلع پشاور کے مغرب اور جنوب کی طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ مشرق کی طرف ان کی حد پر پاکستان کے وہ اضلاع ہیں جو براہ راست حکومت کے تابع ہیں، شمالی جانب مہمندوں کے علاقے، مغربی جانب شنواری، جنوب میں اورکزئی اور بنگش قبیلے ہیں۔ افریدی آٹھ خیلوں (clans) پر مشتمل ہیں۔ درۂ خیبر میں اور اس کے آس پاس کوکی خیل، ملک دین خیل، قمبر خیل، قمرئی، زکّا خیل اور سپاہ پائے جاتے ہیں۔ یہ چھے خیل عام طور سے خیبری افریدی کہلاتے ہیں۔ آکاخیل افریدیوں کا خیبر سے کوئی تعلق نہیں اور وہ باڑا ندی کے جنوب میں آباد ہیں۔ آدم خیل افریدیوں کی سکونت ضلع کوہاٹ اور ضلع پشاور کی درمیانی پہاڑیوں میں ہے۔

افریدی، یا جیسا کہ وہ اپنے کو کہتے ہیں اَپریدی، قبائل کے حسب و نسب کے ماہرین لسانیات کے لیے ایک معما رہا ہے۔ H. W. Bellew (*JRAS*، ۱۸۸۷ء، ص ۳ ـ ۵) انھیں ہیروڈوٹس Herodotus کے 'Απαρύται سمجھتا ہے۔ اس تعبیر کو گریرسن G. A. Grierson (Linguistic Survey of India، ۱۰: ۵) اور سٹائن A. Stein (*JRAS*، ۱۹۲۵ء، ص ۴۰۳) نے بھی تسلیم کر لیا ہے، لیکن یہ نام ہخامنشی (Achaemenian) کتبوں میں کہیں نہیں ملتا اور یہ امر مشکوک ہے کہ آیا ہیروڈوٹس کا مقصد 'Απαρύται کے سلسلے میں ان مساکن کا بیان تھا جہاں اب افریدی رہتے ہیں۔ ریورٹی H. G. Raverty (*Notes on Afghanistan*، ۱۸۸۸ء، ص ۳۹) ان نسب ناموں پر اعتماد کرتے ہوئے جو غالباً جعلی ہیں افریدیوں کو پٹھان یا افغانی الاصل مانتا ہے، جن کا مورث اعلیٰ ایک مفروضہ شخص کرلان تھا۔ محمد حیات خان کی حیات افغانی (انگریزی ترجمہ: *Afghanistan*، لاہور ۱۸۷۴ء، ص ۶۰) میں لفظ افریدی کو آفریدہ (یعنی خدا کی مخلوق) سے مشتق بتلایا گیا ہے، مگر یہ بھی صریحاً زمانۂ حال کی پیداوار ہے۔ گریرسن Grierson (*JRAS*، ۱۹۲۵ء، ص ۳۰۵ تا ۳۱۶) کے خیال کے مطابق عہد حاضر کا تیراہ کسی زمانے میں ایک قوم کا مسکن تھا، جس کی بولی آج بھی "تیراہی" کہلاتی ہے اور جو کوہ ہندوکش کی دردی (Dardic) بولیوں سے ملتی جلتی ہے، لہٰذا یہ بات اغلب

معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ افریدی پشتو بولتے ہیں تاہم ان میں اغلب نہیں تو بڑا نسلی عنصر ان لوگوں کا ضرور موجود ہے جو ان ہندو بولنے والے حملہ آوروں سے پیشتر تیراہ میں آباد ہو چکے تھے اور جنہوں نے تیرہویں اور سولھویں صدی کے دوران دریاے سندھ کے مغربی جانب کی پہاڑیوں اور دریائی مٹی کے (alluvial) میدانوں کی پٹی میں رفتہ رفتہ اپنے قدم جما لیے تھے۔

درۂ خیبر کے آر پار، جو ہندوستان کو افغانستان سے ملاتا ہے، مغل بادشاہوں کے لیے اپنے دور افتادہ صوبۂ کابل سے محفوظ طریقے پر سلسلۂ مواصلات قائم رکھنا افریدیوں کی وجہ سے بے حد دشوار ہو گیا تھا۔ اکبر بادشاہ کے عہدِ حکومت میں فرقۂ روشنیہ [رک بآں] کے بانی بایزید اور اس کے بیٹے جلال الدین کی تلقین سے جوش میں آ کر انہوں نے مغلوں کے ان فوجی دستوں اور قافلوں پر حملے شروع کر دیے جو درۂ خیبر میں سے گزرتے تھے۔ اکبر کی فوجوں نے ۱۵۸۷ء میں انہیں ہتیار ڈال دینے اور اطاعت قبول کر لینے پر مجبور کر دیا اور آئندہ سال کچھ وظائف کے بدلے میں انہوں نے درۂ خیبر کو آمد و رفت کے لیے کھلا رکھنے کا وعدہ کر لیا، مگر یہ اطاعت محض عارضی ثابت ہوئی، کیونکہ جہاں گیر اور اورنگ زیب کے دورِ حکومت میں بھی ان کے خلاف فوجی مہمیں روانہ کرنا پڑیں۔ جہاں گیر نے بہت سے افریدیوں کو ہندوستان اور دکن کی طرف جلا وطن کر دیا، جہاں ان کی اولاد اب تک موجود ہے۔ احمد شاہ درانی نے افغانی سلطنت قائم کر لی۔ افریدی براے نام اس کے تابع فرمان رہے۔ احمد شاہ کے دیوانِ الفواج میں بھی ان کا نام آتا ہے، اس کی رو سے افریدی قبیلے میں انیس ہزار جنگجو شمار ہوتے تھے۔

برطانوی فوجوں سے افریدیوں کی ابتدائی آویزش پہلی جنگ افغانستان (۱۸۳۹ - ۱۸۴۲ء) کے دوران میں ہوئی۔ الحاق پنجاب (۱۸۴۹ء) سے شمالی و مغربی سرحدی صوبہ بننے تک (۱۹۰۱ء) افریدیوں کے خلاف آٹھ سے کم مہمیں نہ بھیجنی پڑیں۔ پہلی درۂ کوہاٹ کے افریدیوں کے خلاف (۱۸۵۰ء) اور دوسری جواکی افریدیوں کے خلاف (۱۸۵۳ء)، جو آدم خیل افریدیوں کی ایک شاخ ہیں۔ پھر ژکّہ خیل افریدیوں کے خلاف تعزیری تدبیریں ناگزیر ہو گئیں (۱۸۵۵ء)۔ جواکی افریدیوں کے خلاف مہمیں ۱۸۷۷ء اور (۱۸۷۸ء) ژکّہ خیل افریدیوں کے خلاف ۱۸۷۸ء اور ۱۸۷۹ء۔ تمام افریدی قبائل میں سے درۂ خیبر اور اس سے ملحقہ وادی بازار (تیراہ) کے افریدی سب سے زیادہ سخت ہیں۔ وہ ان علاقوں میں آباد ہیں جو سفید کوہ کی ڈھلانوں سے اطراف پشاور تک پھیلے ہوئے ہیں۔ لہٰذا ان علاقوں میں سے رعایت گزر کے لیے وہ ہمسایوں کو بھاری تاوان ادا کرنے پر مجبور کرتے رہے ہیں۔ ژکّہ خیل کے ساتھ پہلا معاہدہ ۱۸۵۷ء کے دوران میں ہوا (ایچی سن Aitchison، ۱۱: ۹۲ تا ۹۶)۔ اس معاہدے پر افریدی دوسری جنگِ افغانستان ۱۸۷۸ - ۱۸۸۰ء تک کاربند رہے، جب نہ صرف خیبر بلکہ پورے سرحدی علاقے کے امن و امان میں غیر معمولی خلل رونما ہو گیا تھا۔ ژکّہ خیلوں نے خیبر کے خطوط مواصلات پر حملے کیے۔ برطانوی فوج نے ان کے علاقے میں گھس کر فصلیں تباہ کیں، گڑھیاں اور گاؤں مسمار کر دیے (۱۸۷۸ - ۱۸۷۹ء)۔ ۱۷ فروری ۱۸۸۱ء کو خیبر کے افریدیوں اور لنڈی کوتل کے لوڑگی Loargi شنواریوں نے مل کر خیبر کے علاقے میں امن و امان قائم رکھنے کی ذمہ داری سنبھال لی اور اپنی آزادی تسلیم کیے جانے کے عوض کسی دوسری خارجی حکومت سے کوئی راہ و رسم نہ رکھنے کا عہد کر لیا۔ ساتھ ہی خیبر کی حفاظت کے لیے

جزائلچیوں (قبائلی رنگروٹوں) کا ایک دستہ رکھنے کے انتظامات بھی عمل میں آئے، جن کی تنخواہ حکومت ہند نے اپنے ذمے لے لی (ایچی سن Aitchison، ۱۱ : ۹۰ تا ۹۹) - ۱۸۹۷ء میں سرحد پر جو عام شورش برپا ہوئی اس میں افریدی سب سے آخر میں شامل ہوئے اور ۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ء کی مہم تیراہ میں شدید جنگ کے بعد ہی صلح پر آمادہ ہوئے۔ اس مہم کے خاتمے پر وظائف کا وہی پرانا طریق پھر اختیار کر لیا گیا جو سترہ سال تک (۱۸۸۱ تا ۱۸۹۷ء) نہایت کامیاب ثابت ہو چکا تھا، ساتھ ہی خیبر رائفلز (خیبر کا حفاظتی دستہ) کو برطانوی افسروں کے ماتحت از سر نو منظم کیا گیا اور ان کی مدد کے لیے پشاور میں ایک متحرک فوجی دستہ متعین کر دیا گیا۔ اس معاہدے کے مطابق حکومت برطانیہ خیبر کے فوجی دستوں اور درۂ خیبر کے امن و امان کی ذمہ دار بن گئی؛ یوں برطانیہ اور افریدیوں کے باہمی تعلقات ۱۹۰۸ء تک استوار رہے (Parliamentary Papers، ۱۹۰۸ء، ج ۷۴، شمارہ ۴۲۰۱، ص ۱ تا ۵).

۱۹۰۴ء کے اواخر میں بہت سے افریدی کابل گئے۔ اس کے بعد برطانوی علاقے میں چھوٹے پیمانے پر چھاپوں کی چند وارداتیں ہوئیں، جن میں زیادہ تر زکّاخیلوں کا ہاتھ تھا۔ ان کی امداد کے لیے بعض دوسرے افریدی قبائل، نیز اورکزئی وغیرہ بھی شریک تھے۔ ۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ء تک افریدیوں کے دستے، جو ہر طرح مسلح تھے، برطانوی علاقوں پر چھاپے مارتے رہے۔ ۲۸ جنوری ۱۹۰۸ء کی رات کو اسّی افریدیوں کا ایک دستہ پشاور پر حملہ آور ہوا۔ آخر میجر جنرل سر جیمز ولکاکس کی سرکردگی میں فوجی دستے بھیج کر زکّاخیلوں کو دبا دیا گیا۔ نومبر ۱۹۱۴ء میں ترکی پہلی عالمی جنگ میں [اتحادیوں کے خلاف] شامل ہوا اس سے سرحد میں خاصا جوش پھیلا۔ افریدیوں کا رویہ ہمیشہ سرحد پر سب سے بڑا خطرہ رہا ہے کیونکہ دوسرے قبائل عموماً افریدیوں ہی کی پیروی پر آمادہ رہتے ہیں . . .

۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ء کی عالمی جنگ کے فوراً بعد ۱۹۱۹ء میں تیسری جنگ افغانستان شروع ہو گئی، جو گویا پوری سرحد کو آمادۂ پیکار کر دینے کا اشارہ تھی اور خطرہ تھا کہ لارڈ کرزن نے ملیشیا کا جو منصوبہ بنایا تھا وہ بالکل درہم برہم ہو جائے گا۔ ۱۹۲۱ء تک افریدی قبائل نے پوری طرح اطاعت قبول کر لی۔ خیبر رائفلز کا فوجی دستہ توڑ دیا گیا اور اس کی جگہ خاصہ داروں نے لے لی، یعنی قبائلی رنگروٹوں نے، جن کے اخراجات حکومت ہند ادا کرتی تھی، مگر وہ اپنے لیے ہتھیار اور گولی بارود خود فراہم کرتے تھے، لیکن کابل کے ملّا سید اکبر کی . . . سرگرمیوں کے پیش نظر سخت خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ افریدی پھر چھاپوں کا سلسلہ شروع کر دیں گے، کیونکہ ملائے موصوف ان تمام قبائل کی مذمت کرتا تھا جنہوں نے حکومت ہند کی شرطیں مان لی تھیں۔ اپریل ۱۹۲۱ء میں افریدیوں کے قبائلی جرگے نے خیبر ریلوے کی تعمیر کے سلسلے میں مزید ذمہ داریاں قبول کرتے ہوئے نئے مقرر شدہ وظیفے لینا منظور کر لیا (Secret Border Report، ۱۹۲۱ - ۱۹۲۲ء، ص ۱).

[برطانوی عہد میں جمرود سے لنڈی خانے تک ریل جاری ہو جانے سے صلح و امن کو کوئی تقویت نہ پہنچی۔ ۱۹۲۷ سے ۱۹۳۰ء تک تیراہ مذہبی کشمکش کا اکھاڑا بنا رہا۔ ۱۹۴۷ء سے حکومت پاکستان نے تمام انتظامات سنبھال لیے اور قبائلیوں کے لیے فلاحی منصوبوں کے مطابق وسیع پیمانے پر کام شروع کر دیا۔ اب بیس سال سے ہر حصے میں کامل امن ہے اور یہ حصۂ ملک برابر ترقی کر رہا ہے].

مآخذ: (۱) ایچی سن C. U. Aitchison: Treaties, Engagements and Sanads، ۱۹۰۹ء، ج ۱۱؛ (۲) ڈیویز C. C. Davies: The Problem of the North-West Frontier، کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۳) وہی مصنّف: British Relations with the Afridis of the Khyber and Tirah، در Army Quarterly، ۱۹۳۲ء؛ (۴) Frontier and Overseas Expeditions from India، ج ۲ و ضمیمہ الف، ۱۹۰۸ء؛ (۵) ہچنسن H.D. Hutchinson: The Campaign in Tirah، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۶) ہولڈچ Th. Holdich: The Indian Borderland، لنڈن ۱۹۰۱ء، باب ۱۰ و ۱۶؛ (۷) North-West Frontier Province Administration Reports (جو سال بہ سال شائع ہوتی تھیں)؛ (۸) پیجٹ W. H. Paget و میسن A. H. Mason: Record of Expeditions against the N. W. F. Tribes since the Annexation of the Punjab، ۱۸۸۸ء؛ (۹) Parliamentary Papers، ۱۹۰۸ء، ج ۷۴، شمارہ ۴۲۰۱؛ (۱۰) واربرٹن R. Warburton: Eighteen years in the Khyber (۱۸۷۹ تا ۱۸۹۸ء)، ۱۹۰۱ء۔

(ڈیویز C. Collin Davies [و ادارہ])

* **اَفْرِیْقِیَة**: (بقول فلائشر Fleischer: Kleinere Schriften، ۱: ۲۳۹ یہ املاء بہ نسبت اِفْرِیقِیَة، جو اب تک مستعمل رہا، زیادہ درست ہے)، بربرستان (Barbary) کے مشرقی حصّے کا عربی نام، بحالیکہ المغرب کا نام مغربی حصّے کے لیے مخصوص ہے۔ افریقیة لاطینی لفظ افریکا Africa کی فقط ایک بدلی ہوئی شکل ہے اور یہ نام رومیوں نے شروع میں اس صوبے کو دیا تھا جس کی تشکیل انھوں نے قرطاجنہ (Carthage) کی تباہی کے بعد کی۔ بعد ازآں اس نام کا اطلاق بربرستان اور بالآخر پورے براعظم افریقہ پر ہونے لگا۔ اس نام کے متعدّد قیاسی اشتقاقات بھی دیے گئے ہیں: مثلاً البکری لکھتا ہے کہ ''بعض کے نزدیک اس نام کے معنی ملکۂ آسمان کے ہیں؛ بعض کی رائے ہے کہ یہ نام اِفْرِیقُوس بن اَبْرَہَة الرّائش کے نام پر رکھا گیا ہے، جس نے بربر علاقے پر فوج کشی کی تھی اور شہر افریقیة تعمیر کیا تھا (قب المسعودی، مطبوعۂ پیرس، ۳: ۲۲۴)؛ بعض اور لوگ کہتے ہیں کہ یہ نام [حضرت] ابراہیمؑ کے بیٹے اَفریق سے مأخوذ ہے، جو ان کی بیوی قنطورا کے بطن سے تھا، یا فارق بن مِصرائم سے لیا گیا ہے۔ ابن خلدون کے قول کے مطابق افریقیة کا نام یمن کے ایک بادشاہ اِفْرِیقُوس بن قَیس بن صَیْفی کے نام سے مأخوذ ہے۔ المقریزی کے بیان کے مطابق (منقول در ابن ابی دینار) اَفْرِیقُوش بن اَبْرَہَة بن ذی القَرْنَین نے المغرب کو فتح کر کے وہاں ایک شہر تعمیر کیا اور اس کا نام افریقیة رکھا۔ ابن الشَّبّاط (حوالہ در ابن ابی دینار) افریقیة کے لفظ کو بَرِیْق ''صاف'' [= چمکیلا] سے مشتق بتاتا ہے ''کیونکہ افریقہ کے آسمان پر بادل بالکل نہیں ہوتے''۔ الحسن بن محمد الوزان الزیاتی (لیو افریقانوس Leo Africanus) اور ابن ابی دینار افریقیة کا مأخذ فَرَق ''جدا کرنا'' ٹھیراتے ہیں، اس لیے کہ اسے بحیرۂ روم یورپ سے اور دریاے نیل ایشیا سے الگ کرتا ہے، یا اس لیے بھی کہ یہ مشرق و مغرب کے درمیان واقع ہے۔

البکری کے بیان کے مطابق افریقیة کی حد مشرق میں بَرْقَة اور مغرب میں طَنْجَة تھی۔ شمالاً جنوباً یہ بحیرۂ روم کے ساحل سے اس ''ریگستان تک پھیلا ہوا تھا جہاں سے حبشیوں کا ملک شروع ہو جاتا ہے''۔ اس حساب سے رومیوں کے مخصوص صوبۂ افریقة کے علاوہ افریقیة میں طرابلس (Tripolitania) اور نومیدیا Numidia بلکہ موری تانیا Mauretania بھی شامل ہو جاتے ہیں، لیکن البکری سے قدیم تر اور متأخر جغرافیا نویس اس کی حدیں تنگ تر بتاتے ہیں، مثلاً الاَصْطَخْری (چوتھی صدی

ھجری) افریقیة کی حدیں وقوع برقة اور تاھرت کے درمیان بتاتا ہے (*Bibl. Gegr. Arab.*، طبع دخویہ de Goeje، ۱ : ۳۶ اور ۴۰)۔ ابوالفداء کے نزدیک افریقیة کی حد سرزمین بجایۃ (Bougie) [رَکّ بان] کے مشرقی سرے سے شروع ہوتی ہے، جو اس کے نزدیک المغرب الاوسط کا ایک حصّہ ہے اور برقة پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ تاہم عام طور پر ہم افریقیة کی مغربی حد کو بجایة کے دائرۂ نصف النّہار (Meridian) کے مطابق سمجھ سکتے ہیں۔ جنوب کی طرف الإدریسی اور بعد میں الحسن بن محمد الوزان الزیاتی (لیو افریقانوس Leo Africanus) الأفریقیة کو بلاد الجرید سے، جسے الحسن نومیدیا Numidia کہتا ہے، بالکل الگ سمجھتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک صحراء [اعظم] میں وادی مزاب Mzāb، صحراے افریقیة اور صحراے مغرب کے درمیان حدِّ فاصل ہے۔ مزید برآں معلوم ہوتا ہے کہ اس عام مفہوم کے علاوہ افریقیة کا لفظ اکثر ایک محدود تر معنی میں بھی استعمال ہوتا رہا ہے: چنانچہ ابن خلدون اسے کئی جگہ تونس کے درمیانی اور شمالی حصّے کے لیے استعمال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ افریقیة کے ایک طرف طرابلس (Tripolitania) اور الجرید (شرقی تونس)، دوسری طرف صوبۂ قسنطینة یا قسنطین (Constantine)، الجزائر) ہے (قب بالخصوص اس مصنّف کے بیانات جن میں وہ ھلالی حملے کا ذکر کرتا ہے)۔ ابوالفداء بجایة (Bougie)، بونة Bōne اور قفصة Gafsa کو الأفریقیة سے خارج بتاتا ہے۔ اس کے قول کے مطابق اس ملک کی حدود وھی ہوں گی جو مارمول Marmol نے صوبۂ تونس ("جسے افریقة کہا جاتا ہے") کی بیان کی ہیں۔ بالفاظ دیگر افریقیة کی حدیں یہ ہوئیں: مغرب میں قسنطینة، مشرق میں صوبۂ طرابلس، جنوب میں کوھستان اطلس، صوبۂ زاب، نومیدیا کا ایک حصّہ اور مشرقی لیبیا، شمال میں بحیرۂ روم مجردہ (Megerade) کے دہانے سے بزرتا Bizerta کی طرف قابس (Capès) تک۔ بالآخر سترھویں صدی میلادی میں ابن ابی دینار ہمیں یہ بتاتا ہے کہ "علماء الأفریقیة سے القیروان کا علاقہ مراد لیتے ہیں"۔

اوائلِ سنینِ ھجرت میں الأفریقیة بدستور روم (Byzantines) کے قبضے میں تھا۔ یہاں بربر قبائل (ھوّارۃ Huwāra، لُواطة Luwāta، اوریغہ Awrighta، نفوسة Nefūsa، افرن Ifren، نفزاوة Nefzawa وغیرہ) اور ان لوگوں کے اخلاف آباد تھے جو بیرونی ممالک سے آ کر افریقة میں بس گئے تھے اور جنھیں عرب مصنّفین افارق کہتے تھے۔ اس میں بہت سے شہر اور دیہات اور بکثرت ہرے بھرے کھیت تھے۔ عربوں نے فتح مصر کے فوراً ھی بعد یہاں حملے شروع کر دیے۔ حقیقی معنی میں فتح اس وقت سے شروع ہوئی جب عُقبة بن نافع نے ۵۰ھ / ۶۷۰ء میں القیروان کی بنیاد رکھی۔ تاہم اس ملک میں عربوں کی حکومت ساتویں صدی میلادی کے اختتام تک بہت متزلزل حالت میں رھی۔ اھم ترین شہر اس وقت تک یونانیوں کے قبضے میں تھے؛ دوسری طرف بربری بغاوتوں کی وجہ سے عقبة کا جانشین زُھیر بن قیس دو مختلف موقعوں پر الأفریقیة خالی کر دینے کے لیے مجبور ہو گیا۔ حسّان ابن نعمان ھی کے عہدِ ولایت میں بربروں کو بزورِ شمشیر تابع فرمان بنایا جا سکا اور رُومیوں کے قبضے سے قرطاجنة اور ملک کے دوسرے بڑے شہر نکل گئے۔

افریقة کو پہلے تو مصر کے گورنر کے ماتحت رکھا گیا، پھر ۸۸ھ / ۷۰۵ء میں موسیٰ بن نُصَیر کے ماتحت کر دیا گیا، جو براہِ راست خلیفۂ دمشق کے زیرِ فرمان تھا۔ گویا اسے ایک مستقل صوبہ بنا دیا گیا۔ اس سپہ سالار کی فتوحات نے صوبے کی حدیں آبناے جبل الطارق تک وسیع کر دیں، لیکن آٹھویں صدی میلادی کے وسط سے خارجی

بغاوتوں کی بدولت عربوں کا علاقہ بہت کم رہ گیا۔ جو حصّہ خاص طور پر الأفریقیة کہلاتا تھا اسے مشرق کے اباضی بربروں (ھَوّارۃ، وفرجومة) اور وسطی مغرب کے زَناتہ نے تاخت و تاراج کیا۔ یہاں تک کہ کچھ مدّت کے لیے یہ علاقہ عباسی خلفاء کے ہاتھ سے نکل گیا۔ بہر حال ۱۴۴ھ/ ۷۶۱ء اور بعد کے برسوں میں المنصور افریقیة کو دوبارہ عبّاسی حکومت کے زیرِ نگیں لانے میں کامیاب ہو گیا؛ ساتھ ہی المغرب میں چند آزاد بربر ریاستیں قائم ہو گئیں۔ تاہم اغلبی خاندان [رَكَ بہ اغالبہ] (نویں صدی میلادی) خلیفہ کی سیادت کو محض برائے نام ہی تسلیم کرتا تھا۔ جب فاطمیوں نے اغلبیوں کو شکست دی تو الأفریقیة شیعوں کے قبضے میں چلا گیا، جنھوں نے المہدیّة کے نام سے اس کا ایک نیا دارُالسلطنت بنایا اور جب وہ مصر میں اپنے قدم جما چکے تو انھوں نے زیریوں کے ماتحت اسے ایک الگ ولایت بنا دیا، لیکن حمّادیوں نے سلطنت کی بنیاد رکھنے سے کچھ عرصے بعد زیریوں کو الأفریقیة کے مغربی حصّے سے نکال باہر کیا۔ دوسری جانب ہلالی حملے نے، جس کا باعث فاطمی حکومت سے ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ - ۱۰۴۹ء میں المُعِزّ الزیری کی سرتابی تھی (قبّ فاطمیہ)، اس ملک کو نہایت خوفناک مصیبتوں کی آماجگاہ بنا دیا۔ وہ الأفریقیة جو پہلے بہت خوش حال تھا، انگوروں کے باغات اور کھیتوں سے بھرا پڑا تھا، خانہ بدوشوں کی تاخت و تاراج کے باعث تقریباً سارے کا سارا تباہ و برباد ہو گیا۔ بعض عرب قبائل، بالخصوص رِیاح اور جُشَم نے وہاں اپنے قدم جما لیے اور بدنظمی و غارت گری کی عادتیں جاری رکھیں۔ انجام کار آیندہ صدی کے شروع میں صقلیّة کے نارمنوں نے ساحل کے اہم مقامات پر قبضہ کر لیا۔ الموحدین کی فتح کا نتیجہ یہ ہوا کہ افریقیة عبدالمؤمن [رَكَ بآں] کی بنا کردہ وسیع مملکت کا ایک محکوم صوبہ بن گیا، لیکن بنوحفص [رَكَ بآں] کے ماتحت اس نے بہت جلد دوبارہ اپنی آزادی حاصل کر لی۔ ابتداء میں ان حکمرانوں کی حکومت تونس، طرابلس (Tripolitania)، قسطنطینۃ، بجایة (Bougie) اور زاب تک پھیلی ہوئی تھی، پندرھویں صدی کے آخر سے تونس (بہ مفہوم محدود) تک رہ گئی۔ اس کے بعد سے الأفریقیة کی تاریخ تونس کی تاریخ میں ضم ہو گئی۔

مآخذ: (۱) البکری: *Descr. de l'Afrique septentrionale*، طبع و ترجمہ ڈسلان de Slane، متن ص ۲۱ تا ۲۲، ترجمہ ص ۲۰۵؛ (۲) ابوالفداء: *Géographie*، ترجمہ رینو Reinaud، پیرس ۱۸۴۸ء، جلد ۲، باب ۳؛ (۳) ابن خلدون: *Berbères*، طبع ڈسلان de Slane، متن ۱ : ۲۱۵، ۱۰۶؛ ترجمہ ۱ : ۱۶۸؛ (۴) الحسن بن محمد الوزان الزیاتی Leon Africain : *L'Afrique*، طبع شیفر Schefer، ۱ : ۱؛ (۵) مارمول Marmol : *Africa*، ۲ : ۴۳۱؛ (۶) ابن ابی دینار القیروانی: المؤنس فی اخبار افریقیة، ترجمہ Pellissier اور Remusat، پیرس ۱۸۴۹ء، کتاب ۲؛ (۷) Castiglioni : *Mémoire géographique et numismatique sur la partie orientale de la Bérberie appelée Afrikia par les Arabes*، میلان ۱۸۲۶ء؛ (۸) Fournel : *Les Berberes*، پیرس ۱۸۷۵ء، ۱ : ۲۱ ببعد؛ (۹) A. Müller : *Der Islam*, etc.، ۱ : ۲۵۰ ببعد، ۳۱۹ تا ۳۲۳، ۳۳۶ تا ۳۵۱، ۳۸۶ تا ۳۸۹، ۵۳۴ تا ۵۵۶، ۶۰۶ تا ۶۲۲ و ۲ : ۵۱۳ تا ۵۱۶، ۶۱۳ تا ۶۱۷، ۶۲۱ تا ۶۳۱، ۶۳۵ تا ۶۵۳۔ نیز دیکھیے وہ مآخذ جو الجزائر، طرابلس الغرب (Tripolitania) اور تونس کے تحت دیے گئے ہیں۔

(G. Yver یور)

* **اَفْسَنْتِیْن**: اِفْسِنْتِین یا شاذ و نادر اِفْسِنتین (یونانی ἀψίνθιον سے) زیادہ تر مراد ورموڈ Wormwood (لاطینی نام Artemisia Absinthium،

ایک کڑوی بوٹی) ہوتی ہے، لیکن اس کے علاوہ دوسری اقسام کے پودے بھی ہیں۔ طبی کتابوں میں اسے اکثر کشوث رومی لکھا جاتا ہے۔ اس کی متجانس شکل اسفنط (absinth-wine) کا ذکر قدیم عرب شاعری میں بھی ملتا ہے (نولدیکہ، در Löw، ص ۳۸۹)۔

افسنتین سے متعلق عربوں کی پیش کردہ معلومات کا معتدبہ حصہ یونانی و لاطینی مآخذ سے لیا گیا ہے۔ اس کی قسم بندی عموماً اصل کے مطابق کی جاتی تھی، مثلاً ایرانی، نبطی، شامی، مصری، خراسانی وغیرہ۔ صور (Tyre) اور طرسوس کی افسنتین بہترین سمجھی جاتی تھی۔ اس کے زرد پھول سے خصوصاً مختلف طبی کام لیے جاتے تھے۔ اس بوٹی کو نہ صرف مقوی اور کرم کش سمجھا جاتا تھا بلکہ قبض کشا اور پیشاب آور ہونے کے علاوہ چند اور خواص بھی اس کی طرف منسوب کیے جاتے تھے۔ مثلاً زہر کے اثرات کو دور کرنے کے لیے بھی اسے مفید بتایا جاتا تھا۔ خارجی طور پر یہ ضماد (پلاسٹر) اور تیل میں استعمال کی جاتی تھی۔ خیال تھا کہ اگر اس کا عرق روشنائی میں ملا دیا جائے تو کاغذ محفوظ رہتا ہے۔ چند دوسری بیماریوں کے علاوہ سر سے بال گرنے (داء الثعلب) سے روکنے کے لیے بھی اسے مفید بتایا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) علی الطبری: فردوس الحکمۃ (طبع صدیقی)، ص ۴۱۸ تا ۴۱۹؛ (۲) داؤد الأنطاکی: تذکرۃ، قاہرۃ ۱۹۳۵ء، ۱: ۴۹ تا ۵۰؛ (۳) غافقی (طبع Meyerhof-Sobhy)، عدد ۲۷؛ (۴) ابن العوام: فلاحۃ، (ترجمہ Clément-Mullet) ۲ الف، ۳۰۲ تا ۳۰۳؛ (۵) ابن البیطار: جامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۱: ۴۱ تا ۴۴؛ (۶) قزوینی (وسٹنفلٹ Wüstenfeld)، ۱: ۲۷۲؛ (۷) I. Löw: *Aram. Pflanzennamen*، ص ۱۸۱، ۴۲۱؛ (۸) وہی مصنف: *Die Flora der Juden*، ۱: ۳۸۶ تا ۳۸۹؛ (۹) ابن میمون (Maimonides): شرح اسماء العقار (طبع Meyerhof)، عدد ۳؛ (۱۰) تحفۃ الأحباب (طبع Renaud-Colin)، عدد ۱۰.

(L. Kopf)

اَفْسُوس: میر شیر علی بن سید علی مظفر خان کا تخلص، آپ کا سلسلۂ نسب امام جعفر صادق رض سے ملتا ہے۔ آپ کے آبا و اجداد ایران میں بہ مقام خواف سکونت پذیر تھے۔ ان میں سے ایک بزرگ سید بدر الدین برادر سید عالم الدین حاجی خانی ہندوستان میں آئے اور [ریواڑی] کے نزدیک قصبۂ نارنول میں قیام کیا۔ محمد شاہ (۱۷۱۹ تا ۱۷۴۸ء) کے عہد میں افسوس کے دادا سید غلام مصطفٰی دہلی آئے اور نواب شمس الدولہ خان کے زمرۂ مصاحبین میں داخل ہو گئے۔ ان کے والد اور چچا سید غلام علی خان، عمدۃ الملک امیر خان کے مصاحب تھے۔ افسوس دہلی میں پیدا ہوئے اور وہاں آزادانہ تعلیم پائی۔ جب نواب ۱۷۴۷ء میں قتل ہوئے تو افسوس کی عمر گیارہ سال کی تھی۔ اس وقت ان کے والد انہیں اپنے ساتھ پٹنے لے گئے اور نواب جعفر علی خان معروف بہ میر جعفر کی ملازمت اختیار کر لی۔ نواب موصوف کی معزولی (۱۷۶۰ء) تک وہ پٹنے ہی میں رہے۔ اس کے بعد لکھنو میں اور وہاں سے حیدرآباد چلے گئے اور وہیں ان کا انتقال ہو گیا۔ افسوس اپنے والد کے حیدرآباد جانے سے دو سال پہلے لکھنو میں اقامت گزیں ہو چکے تھے۔ نواب سالار جنگ ابن اسحٰق خان کی طرف سے ان کا وظیفہ مقرر تھا اور وہ شاہ عالم ثانی کے بڑے بیٹے مرزا جوان بخت (جہاندار شاہ) کے (جو دہلی سے لکھنو آ گئے تھے) مصاحب ہو گئے تھے۔

انہوں نے چند سال لکھنو میں بسر کیے، پھر نواب آصف الدولہ کے نائب مرزا حسن رضا خان نے ان کی ملاقات وہاں کے ریذیڈنٹ کرنل سکاٹ W. Scott سے کرا دی، جن کی سفارش سے وہ ۱۲۱۵ھ / ۱۸۰۰ - ۱۸۰۱ء میں کلکتے چلے گئے اور وہاں فورٹ ولیم کالج

کے شعبۂ ہندوستانی میں ہیڈ منشی مقرر ہو گئے۔

لکھنؤ کے زمانۂ قیام میں افسوس نے ایک ہندوستانی دیوان مرتّب کیا اور گلستانِ سعدی کا اردو ترجمہ بھی کیا، جس کی تکمیل ۱۲۱۶ھ / ۱۸۰۲ء میں باغ اردو کے نام سے ہوئی۔ اس ترجمے کے مقدّمے میں افسوس نے اپنے حالات خود لکھے ہیں اور ان کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہماری معلومات کا سب سے بڑا مأخذ یہی ہے۔ کلکتے کے قیام میں افسوس نے کلیاتِ سودا کی ترتیب و تدوین کی اور فارسی کی چند تصانیف کے اُن اردو ترجموں پر نظر ثانی بھی کر لی جو کالج کے دوسرے منشیوں نے کیے تھے۔ انہوں نے منشی سجان رائے [بٹالوی] کی فارسی تاریخ ہند خلاصۃ التواریخ (۱۱۰۷ھ / ۱۶۹۵ - ۱۶۹۶ء) کے پہلے حصّے کا ترجمہ بھی اردو میں کیا۔ یہ ترجمہ، جو مورنگٹن J. H. Morington کی فرمایش پر شروع ہوا تھا، ۱۲۲۰ھ / ۱۸۰۵ء میں آرایش محفل کے نام سے مکمل ہوا اور ۱۸۰۸ء میں کلکتے میں پہلی مرتبہ طبع ہوا۔ جان شیکسپیر John Shakespear نے اس کتاب کے پہلے دس باب انگریزی زبان میں ترجمہ کر کے اپنی کتاب منتخبات ہندی میں شامل کیے (ذیان ۱۸۴۷ء)۔ اس کا مکمل انگریزی ترجمہ کورٹ M. J. Court نے کیا، جو ۱۸۷۱ء میں الٰہ آباد سے شائع ہوا (بار دوم، کلکتہ ۱۸۸۲ء)۔ گارساں د تاسی Garcin de Tassy *Litt. Hind.* اور شپرنگر Sprenger (*Oudh Catalogue*، ص ۱۹۸) کے قول کے مطابق افسوس نے ۱۸۰۹ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) گارساں د تاسی Garcin de Tassy : *Histoire de la Littèrature Hindouie et Hindoustanie*، طبع ثانی، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱ : ۱۲۰ تا ۱۲۶؛ (۲) بلوم ہارٹ Blumhardt : *Catalogue of Hindi, Panjabi and Hindustani Mss. in the British Museum*، عدد ۲۷ (لنڈن ۱۸۹۹ء)؛ (۳) مرزا علی لطف : گلشن ہند (اردو زبان میں ہم عصر مأخذ)، ص ۴۲ تا ۵۰ (لاہور ۱۹۰۶ء)؛ (۴) نواب محمّد مصطفٰی خان شیفتہ : گلشن بیخار (فارسی)، ص ۲۳ و ۲۴ (لکھنؤ ۱۸۷۴ء)؛ (۵) محمّد یحیٰی تنہا : سیرالمصنّفین (اردو)، ۱ : ۷۹ تا ۸۷ (دہلی ۱۹۲۴ء)؛ (۶) سید محمّد : ارباب نثر اردو (اردو)، مطبوعۂ حیدرآباد دکن، ص ۹۱ تا ۱۰۰؛ (۷) رام بابو سکسینہ : *A History of Urdu Literature*، ص ۲۴۴ و ۲۴۵ (الٰہ آباد ۱۹۲۷ء)۔

(بلوم ہارٹ J. F. BLUMHARDT و شیخ عنایت اللہ)

اَفْسُون : (فارسی) سحر و عزیمت، جادو، منتر؛ اس لفظ کے اشتقاق اور قدیم فارسی میں اس کے استعمال کے لیے دیکھیے Salemann، در *Gr.I.Ph.*، ۱ / ۱ : ص ۳۰۴، خصوصاً H. W. Bailey، در *BSOAS*، ۱۹۳۳ - ۱۹۳۵ء، ص ۲۸۳ ببعد۔ ایران میں اب یہ لفظ خصوصیت سے اس منتر کے لیے مستعمل ہے جو زہریلے جانوروں کے کاٹے پر پڑھا جاتا ہے۔ بعض درویش، جو سانپ، بچھو وغیرہ کو مسحور کرنے کے مدّعی ہیں، کچھ انعام لے کر اپنی مصونیت دوسروں کی طرف بھی منتقل کر دیتے ہیں۔ منتر سے عموماً جسم کے کسی ایک حصّے کو محفوظ کر دیا جاتا ہے، مثلاً دایاں یا بایاں ہاتھ اور اسی سے اس قسم کے جانوروں کو پکڑنا ہوتا ہے (Polak : *Persien*، ۱ : ۳۴۸) [مجازاً افسون مکر و حیلہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور فارسی ادب میں خواندن، دمیدن، بستن، کردن وغیرہ کے ساتھ مستعمل ہے]۔

(ہوار CL. HUART)

اَفْشار : یا اَوْشار اُغز (غُز [رک بان]) قبیلہ، جس کا ذکر سب سے پہلے کاشغری نے اپنی کتاب دیوان لغت الترک، ۱ : ۵۶، میں کیا ہے؛ نیز رشیدالدین : جامع التواریخ (طبع Bérézine)، ۱ : ۳۲، جس کے بیان کے مطابق اوشار، یلدز خان کا پوتا تھا، جو اغزخان کا تیسرا بیٹا تھا (لہذا

'یازیجی اوغلو' : سلجوق نامہ، مخطوطہ؛ ابو الغازی، شجرۂ ترکی (طبع Desmaisons)، ص ۲۷؛ وہی مصنف : شجرۂ تراکمہ، استانبول ۱۹۳۷ء، ص ۳۲)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ دوسرے غزّ قبائل کے ساتھ ترکِ وطن کر کے مغرب کی طرف چلے گئے تھے۔ ایک افشار سردار، جس کا نام آی دوغدو بن قوشی دوغان اور عرف شملہ تھا، سلجوقیوں کے باج گزار کی حیثیت سے خوزستان میں حکومت کرتا تھا (البنداری، طبع ہوتسما Houtsma، ص ۲۳۰، ۲۸۷؛ الراوندی، راحۃ الصدور، ص ۲۹۰؛ ابن الاثیر، بمددِ اشاریہ، بذیل مادۂ شملہ؛ وصّاف (مطبوعۂ بمبئی، ۲ : ۱۳۹) اسے یعقوب بن ارسلان الافشاری لکھتا ہے؛ ''حسام الدین شوہلی''، در حمد اللہ المستوفی : تاریخ گزیدہ، ۱ : ۵۴۷ — اور اسی سے بدلیسی : شرف نامہ (طبع Velyaminov-Zarnov)، ۱ : ۳۳ — سے بظاہر یہی شخص مراد ہے اور غالباً محض متن کی غلطی کی بناء پر ہے)۔ شملہ نے ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء تا ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء حکومت کی۔ اس کے بعد اس کا بیٹا غرّس (یا عزّ) الدّولہ تخت نشین ہوا (الراوندی، ص ۳۷۷)۔ اس کی وفات (۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء) پر اس خاندان کی حکومت ختم ہو گئی۔ ان ابتدائی صدیوں میں افشار سے متعلق اس سے زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ اس کی وجہ محض یہ معلوم ہوتی ہے کہ مصنفین اکثر ترکمانوں کا ذکر اُن کے قبیلے کی تخصیص کیے بغیر مجموعی طور سے کرتے ہیں۔

جیسا کہ بخوبی معلوم ہے اس وقت کا عام دستور یہ تھا کہ ایک خاص علاقہ بطور اِقطاع (تیول)، یعنی جاگیر کسی سردار کو عطا کر دیتے تھے، جو اپنے خانوادے کو ساتھ لے جاتا اور اس کا منصب اس کی اولاد میں نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتا رہتا۔ بلا شبہ یہی طریق عمل افشار کے معاملے میں بھی اختیار کیا گیا۔ افشار سرداروں کا ذکر آق قویونلو کے عہدِ حکومت میں آتا ہے (مثلاً (۱) منصور بیگ اوشار (۸۷۷ھ / ۱۴۷۲-۱۴۷۳ء)، دیکھیے حسن روملو : احسن التواریخ، قلمی، آق قویونلو پر باب؛ دوانی : عرض نامہ، در MIM، ۵ : ۲۹۸ و انگریزی ترجمہ، در BSOAS، ۱۰، ۱۹۴۰-۱۹۴۲ء، ص ۱۵۶، ۱۷۴؛ (۲) منصور بیگ، ضلع شیراز (۹۰۴ھ/ ۱۴۹۸ - ۱۴۹۹ء و ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ - ۱۵۰۱ء)، دیکھیے وہی مصنّف، طبع Seddon، بڑودہ ۱۹۳۱ء، ص ۲۱ ببعد، ۹۶؛ (۳) بیری بیگ شیراز (۹۰۴ھ / ۱۴۹۸ - ۱۴۹۹ء)، دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۳۔ صفوی خاندان کی حکومت کے قیام میں افشار کا بھی ہاتھ تھا (قبّ مادہ ہاے قزلباش، اسمعیل اوّل)۔ صفویوں کی تواریخ میں بلند پایہ افشار منصب داروں کا ذکر اکثر آیا ہے (مثلاً احسن التواریخ، ص ۲۳۶، ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۳۵، ۳۳۸؛ اسکندر منشی : تاریخ عالم آرائے عباسی، ۱ : ۱۵۵، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۵۱، ۳۰۹ ببعد، ۳۰۰ و ۲ : ۷۶۳؛ تذکرۃ الملوک (طبع منورسکی Minorsky، ص ۱۶).

صفوی خاندان کے عہدِ حکومت میں افشار کی شاخیں اکثر اضلاع میں پھیلی ہوئی تھیں اور ان کے سردار صوبوں کی حکومت پر متمکن تھے۔ افشار خوانین کوہ گیلو کے علاقے میں حکمران تھے۔ اس علاقے کے اکثر قبائلی گندزلو اور ارشلو برادریوں سے تعلق رکھتے تھے (دیکھیے تاریخ عالم آرائے عبّاسی، ص ۱۹۹، ۳۰۰ تا ۳۴۴، ۳۵۸ اور مادۂ لُر)۔ ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶-۱۵۹۷ء کی بغاوت کے بعد اُن کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ بہت سے خاندان، جو عقوبت سے بچ نکلے، منتشر ہو گئے اور اُنیسویں صدی کی ابتداء تک ان میں سے صرف تھوڑے سے لوگ باقی رہ گئے۔

گندزلو اور ارشلو نے خوزستان میں بہت سے

نمایاں کام کیے۔ سولھویں صدی کی ابتداء میں اضلاع دزفول اور شوشتر میں مہدی قلی سلطان اور حیدر سلطان ایسے والی ملتے ہیں جو قبیلۂ افشار سے تھے۔ جب صوبےدار مہدی قلی نے ۹۴۶ھ/۱۵۳۹ - ۱۵۴۰ء میں بغاوت کی تو حیدر قلی افشار کو اس کی تادیب کے لیے مقرر کیا گیا (احسن التواریخ، ص ۲۹۴ ببعد)، (شوشتر کے افشار والیوں کے لیے دیکھیے مادۂ شوشتر)۔ نادر شاہ کے بعد اس علاقے میں آس پاس کے عرب قبائل کے پیہم حملوں کی وجہ سے افشار کا زور ٹوٹ گیا۔ د بودے C.A. de Bode کے قول کے مطابق (*Travels in Luristan and Arabistan*، لنڈن ۱۸۴۵ء) بعض افشار دورک سے کنکوور، اسدآباد اور آرمیہ میں منتقل کر دیے گئے اور ایک چھوٹی سی جماعت دزفول اور شوشتر میں بسا دی گئی۔

کازرون [رک بآن] میں افشار والیوں نے تقریبًا اڑھائی صدی، یعنی شاہ عباس اول [صفوی] کے زمانے سے ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ - ۱۸۳۵ء، تک حکومت کی۔ دوسرے علاقوں میں بھی مختلف افشار خانوادوں کے افراد حکومت کرتے رہے، مثلاً اینال لو یزد، کرمان شاہ، موصل اور رومیہ میں اور آلپ لو، کوسہ احمد لو اور قرق لو خراسان (ابیورد، فراہ، اسفیزار) میں۔

افشار آرمیہ کے نواح میں شاہ عباس اول کے عہد میں آباد ہوئے تھے (Nikitine کے ترجمہ کردہ متن کی یہ روایت کہ وہ ۸۰۲ھ/۱۴۰۰ء میں تیمور کے ساتھ یہاں آئے تھے، بالکل بےبنیاد ہے)۔ عباس اول کا نہایت ممتاز اور مشہور سپہ سالار قاسم خان قبیلۂ اِنّی لو [کذا، اینال لو؟] کا سردار تھا، اور ۱۰۳۲ھ/۱۶۲۲ - ۱۶۲۳ء میں آرمیہ، سائن قلعہ اور سلدز کے علاقوں میں اپنے قبیلے سمیت بس گیا تھا (تاریخ عالم آرائے عباسی، ص [illegible])؛ اس کا بیٹا کاپ علی خان ۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ - ۱۶۳۸ء میں صوبےدار تھا۔ اس کے بعد کئی اور افشار صوبےدار ہوئے۔ خداداد بیگ قاسم لو نے (قاسم لو کا قبیلہ غالبا قاسم خان ہی کے نام پر اپنے کو موسوم کرتا تھا) ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء میں بیگلربیگ کا لقب اختیار کیا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے B. Nikitine: *Les Avšar d'Urumiyeh*، در *JA*، ۱۹۲۹ء، ص ۷۱ ببعد، اور مادۂ آرمیہ؛ قب نیز مادۂ سائن قلعہ)۔

صفویوں کی جو جنگیں ترکوں اور ازبکوں سے ہوئیں ان میں افشار نے عام طور پر اہم حصہ لیا؛ اگرچہ عباس اول نے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اپنی عام حکمت عملی کے مطابق ہمیشہ قبائل کے رجحانات قبیلہ بندی مٹانے کی کوشش کی۔ نادر شاہ کے عہد حکومت میں، جو خود بھی ضلع ابیورد کی قرقلو شاخ سے تعلق رکھتا تھا، افشار امراء ممتاز رہے۔ ان میں سے بعض نے نادر شاہ کی وفات کے بعد کے پرآشوب دور میں بڑے بڑے کام کیے۔ افشار کے فوجی دستے قاچاری سپاہ کا ایک اہم عنصر تھے۔ ان سے اندرونی بغاوتوں کے استیصال اور بیرونی دشمنوں کے مقابلے کا کام لیا جاتا تھا۔

یوانن Joannin کے قول (منقولہ در Langles: *Voyages du Chevalier Chardin en Perse*، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱۰ : ۲۴۳) کے مطابق انیسویں صدی کے آغاز میں قبیلۂ افشار کے افراد کی تعداد اٹھاسی ہزار تھی (رٹر Ritter نے *Asien*، ۸ : ۴۰۰ تا ۴۰۵ میں اسی کا اعادہ کیا ہے)، مگر یہ تعداد ممکن ہے ان کے خیموں کی ہو (اس میں موضوع وار تفصیلی اعداد و شمار بھی دیے گئے ہیں)۔ اسی عہد کے لیے قب نیز P. A. Joubert: *Voyages en Arménie et en Perse*، ص ۲۲۵؛ زین العابدین شروانی: بستان السیاحۃ، طبع [illegible]، ص [illegible] (تعداد مبالغہ آمیز معلوم ہوتی

ہے)۔ عہد حاضر کے لیے دیکھیے مسعود کیہان: جغرافیاے مفصل ایران، تہران ۱۳۱۰-۱۳۱۱ ہ ش، ۲ : ۸۶ (صوبۂ فارس کے اینانلو، ایلات خمسہ کے جزء کے طور پر)، ص ۱۰۶ ببعد، ۱۱۲، ۳۶۳ [اینانلو اور افشار اردبیل، مشکن، زرند اور بالخصوص ساوہ اور قزوین کے قرب و جوار میں [قب نیز مادہای شاہ سون و خمسہ]، ص ۹۰ (قبیلہ مسمی افشار، کوہ گیلو میں آنجیری کے حصے کے طور پر۔ قب نیز فارس نامۂ ناصری، ۲ : ۲۷۰)، ص ۹۲ (ششتر اور دزفول کے قریب گندزلو، جو بالکل جذب ہو گئے ہیں)، ص ۹۲، ۲۰۳، (افشار در آذربان)، قب نیز ص ۵۷ اور ۳۷۱ (ان کا نام جغرافی اور اداری اصطلاحات میں)؛ محمود حسن بہرلو: آذربیجان، باکو ۱۹۲۱ء، ص ۳۷ (افشار در جمہوریۂ آذربیجان)۔ زمانۂ ما قبل کے لیے قب اولیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۲ : ۲۵۹، ۸۵۹ و ۳ : ۲۸۳، ۳۳۷)؛ G. Jarring: *On the distribution of Turk tribes in Afghanistan*، لنڈ ۱۹۳۹ء، ص ۶۱ (بعض افشار جنہیں عباس اول نے (اندخوی میں) بسایا اور بعض دوسرے جنہیں نادر شاہ نے آباد کیا)۔ جس طرح بعض افشار عناصر دوسرے قبائل کے ساتھ منسلک کر دیے گئے تھے (جیسا کہ اوپر بیان ہوا) اسی طرح ہم بعض افشار کنبے ایسے بھی دیکھتے ہیں جن کے ناموں سے اندازہ کرتے ہوے کہہ سکتے ہیں کہ شروع میں وہ اور قبیلوں کا جزء رہے ہوں گے، مثلاً آرسیہ میں شاملو اور جلائر (جن کا ذکر Nikitine نے کیا ہے)، جو غالباً انہیں ناموں کے بڑے قبائل سے الگ ہو گئے تھے۔ یہی بات تکہ لو (Tekelü) اور ایمرلو پر بھی صادق آتی ہے (O. Mann: *Das Mujmil et-Tārīkh-i baʿd Nādirije*، ص ۳۱)۔

افشار ان ترکمانوں میں بھی ملتے تھے جو مملوک عہد میں شام، بالخصوص حلب، کے نواح میں آباد تھے (قب مثلاً القلقشندی: صبح الاعشی؛ ابن تغری بردی (طبع Popper)، ۶ : ۲۲۵، ۳۶۴، ۳۸۶، ۵۵۷)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قرمان اوغلو [رک بان] کی ریاست کے قیام میں حصہ لیا تھا؛ دیکھیے Cl. Cahen، در *Byzantion*، ۱۹۳۹ء، ص ۱۳۳)۔ عثمانلی عہد میں بھی افشار کی متعدد شاخوں کا ذکر ملتا ہے (مثلاً رجب اوغلو قلعۂ جعبر کے آس پاس، دیکھیے حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۵۹۳؛ دستاویزوں میں: رجب لو اوشاری، دیکھیے و۔ رفیق: اناطولی ترک عشیرتلری، استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۱۴۵، ۱۹۵ تا ۱۷۶، ۱۸۶، ۲۰۹، ۲۳۹: قرہ اوشار، قرہ گندزلو اوشاری، بہرلی اوشاری، دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۰۲، ۱۰۶)۔ یہ قبائل، جو بکی ایل کے مجموعی نام سے بھی معروف تھے، موسم سرما شام میں اور موسم گرما اناطولیہ میں زمنتی Zamanti کے آس پاس بسر کرتے تھے۔ حکومت برابر انہیں بسانے کی کوشش کرتی رہی (اسپرتہ کے قریب اوشار کے دیہات، دیکھیے جہان نما، ص ۶۳۰؛ نیز اناطولیہ میں دوسرے دیہات جنہیں اوشار کہتے تھے)۔ انیسویں صدی میں درویش پاشا نے چقور اووہ [ولایت آطنہ میں ایک جزیرہ] میں افشار قبائل کے خلاف فوجی اقدام کر کے جبراً انہیں [ولایت حلب میں] گورکسون کے قریب اور قیصری اور دوسرے دیہات میں آباد کر دیا (*TTEM*، ۸۸ : ۲۳۸ اور سلسلۂ مذکورہ کا عمومی اشاریہ)۔ چقور اووہ، مرعش (قب Besim Atalay: مرعش تاریخی، استانبول، ۱۳۳۰ء، ص ۷۰ ببعد) اور اناطولیہ میں اچل (İčel) اور قیصری اور شام میں الرقۃ کے گرد و نواح میں (علی رضا یلمن: جنوبدہ ترکمان اویماقلری، آطنہ ۱۹۳۹ء، ۲ : ۱۰۵، ببعد) بعض خانہ بدوش قبیلے ابھی تک موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) آ ا، ت، بذیل مادہ Avşar (از محمد فؤاد

کوپرولو)؛ (۲) احمد آقا تبریزی، در آیندہ *Ayanda*، جلد ۴ و ۵، نیز حصۂ دوم و ششم، تہران ۱۹۲۶ - ۱۹۲۸ء؛ (۳) وہی مصنف: تاریخ پانصد سالۂ خوزستان، تہران ۱۳۱۲ھ؛ (۴) F. W. Hasluck: *Christianity and Islam under the Sultans*، بمدد اشاریہ؛ (۵) مینورسکی V. Minorsky: *Ajnallu/Inallu*, *Rocznik Orientalistyczny*، ۱۹۵۱ - ۱۹۵۲ء، ص ۱ ببعد۔

(محمد فؤاد کوپرولو)

* **اَفْشِین**: اُشْرُوسَنَہ کے مقامی امراء و رؤساء کا لقب، جو اسلام سے پیشتر انہوں نے اختیار کر رکھا تھا۔ یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے جو سمرقند اور خجند کے درمیان واقع ہے اور دریاے زرفشان کا بالائی مجری بھی اس میں شامل ہے، (بارتولڈ Barthold: *Turkistan*، طبع دوم، ص ۱۶۵ تا ۱۶۹)۔ اس صوبے کو ایک فوجی مہم کے ذریعے، جس کی قیادت الفضل بن یحیٰی البرمکی نے کی تھی (۱۷۸ھ / ۷۹۴ - ۷۹۵ء)، خراسان کے عرب گورنروں کی تحویل میں دیا گیا، لیکن داخلی کشمکش کے بعد ۲۰۷ھ / ۸۲۲ء میں احمد بن ابی خالد کے زیر قیادت ایک اور مہم بھیجی گئی۔ پھر حکمران افشین کاؤس نے اسلام قبول کر لیا۔ کاؤس کے بعد اس کا بیٹا خیذار مسند نشین ہوا (عربی تذکروں میں عموماً اسے حیذار لکھا گیا ہے)، جو اسلامی تاریخ میں عام طور پر الافشین کے نام سے مشہور ہے۔ اس کی جانب لوگوں کی توجہ سب سے پہلے المامون کے عہد میں منعطف ہوئی، وہ اس طرح کہ جن دنوں المامون کا بھائی ابو اسحٰق المعتصم برائے نام مصر کا گورنر تھا، الافشین کو برقۃ (Cyrenaica) کا نظم و نسق تفویض ہوا اور اس نے دریاے نیل کے ڈیلٹا میں قبطیوں اور عربوں کی بغاوت بڑی مستعدی سے فرو کی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ المعتصم کے جس دستۂ فوج کو ''المغاربہ'' کہتے تھے — اور اس میں ڈیلٹا نیز صحراے غربی کے عرب بھرتی کیے گئے تھے — وہ الافشین ہی کی سعی سے مرتب ہوا تھا۔

المعتصم کے عہد (۲۱۸ھ / ۸۳۳ء تا ۲۲۷ھ - ۸۴۱ء) میں الافشین کا سب سے اہم کارنامہ وہ مسلسل اور پامردانہ جنگ ہے جو اس نے اذربیجان میں خرّمی باغیوں کے خلاف ۲۲۰ھ / ۸۳۵ء سے ۲۲۲ھ / ۸۳۷ء تک جاری رکھی، جن کی قیادت بابک [رک باں] کر رہا تھا۔ اس کامیابی کے صلے میں خلیفہ نے اسے ایک تاج، دو مرصع تلواریں اور آذربیجان و آرمینیا کے علاوہ سندھ کی حکومت عطا کی۔ عموریۃ (Amorium) کی مشہور مہم وہی تھی، جس کی قیادت ۲۲۳ھ / ۸۳۸ء میں خود المعتصم نے کی تھی، الافشین نے نمایاں حصہ لیا۔ آگے چل کر عبداللہ بن طاہر سے رقابت بروے کار آئی (ماوراءالنہر کا اہم ترین رئیس ہونے کے باعث الافشین اپنے وطن پر نو دولت طاہریوں کا اقتدار ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا تھا)؛ چنانچہ اس نے در پردہ المازیار (محمد بن قارن) ''اصبہباذ'' (سپہبد، یعنی رئیس و سالار) طبرستان کو بغاوت پر اکسایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود اسے بھی مازیار کی شکست کا خمیازہ بھگتنا پڑا، اس پر دین سے برگشتہ ہو جانے کا الزام عائد ہوا اور ایک مشہور مقدمے کے بعد سامرا کے قید خانے میں اسے فاقوں سے ہلاک کر دیا گیا (شعبان ۲۲۶ھ / مئی - جون ۸۴۱ء)۔

وسط ایشیا کے بعض دوسرے امراء و رؤساء کا لقب بھی افشین تھا: بقول الیعقوبی (۲: ۳۴۳) جب سمرقند کے امیر غورک نے قتیبۃ بن مسلم سے معاہدۂ صلح کیا تو اپنے نام کے ساتھ ''اِخْشِیذ سُغْد و افشین سمرقند'' لکھا تھا؛ قب نیز B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*، ص ۳۵۷، حاشیہ ۴۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۳: ۱۰۰۵، ۱۱۲۷ تا ۱۳۱۸ و مواضع کثیرہ؛ ترجمۂ زوتنبرگ Zotenberg، ۴: ۲۲۵ تا ۵۰۹؛ ترجمۂ E. Marin: *The Reign of al-Mu'tasim*،

نیوهیون ۱۹۵۱ع؛ (۲) البلاذری، ص ۳۰۴ ببعد؛ (۳) الکندی، ص ۱۸۹ تا ۱۹۳؛ (۴) البیہقی (طبع Morley)، ص ۹۹ ببعد؛ (۵) الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۴۷۷ تا ۴۸۵ (مطبوعۂ نجف ۱۳۵۸ھ، ۳: ۱۹۹ تا ۲۰۳)؛ (۶) الیعقوبی: بلدان، ص ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۹۳؛ (۷) ابوتمّام: دیوان، ص ۱۰۷، ۲۶۲، ۳۲۹ ببعد؛ (۸) بارتولڈ Barthold: Turkestan، طبع دوم، ص ۲۱۰ تا ۲۱۱؛ (۹) Browne: ۱: ۳۳۰ ببعد؛ (۱۰) E. Herzfeld: *Gesch. der Stadt Samarra*، برلن ۱۹۴۸ع، ص ۱۰۰، ۱۳۸ تا ۱۵۲۔

(بارتولڈ W. Barthold و گب H. A. R. Gibb)

* **الأفضل بن بَدْر الجَمالی**: ابو القاسم شاہنشاہ، فاطمی وزیر، جو تاریخ میں عموماً وزارتی لقب سے معروف ہے۔ اس کی پیدائش ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ع کے قریب بتائی جاتی ہے اور ۴۸۲ھ/۱۰۸۹ع کے ایک کتبے سے پتا چلتا ہے کہ [خود وزیر ہونے سے پہلے] وہ اپنے والد کی وزارت میں شریک کار تھا۔ بدر کی وفات پر سن رسیدہ خلیفہ المستنصر [۴۲۷ھ/۱۰۳۶ع تا ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ع] فوجی دباؤ کے زیر اثر الأفضل کو وزیراعظم بنانے پر مجبور ہوا۔ چند ماہ بعد وہ فوت ہو گیا۔ خلیفہ المستعلی کی مسند نشینی نے بالواسطہ اثرات و نتائج کے باعث انتہائی اهمیت حاصل کر لی۔ المستنصر خاصا بوڑھا ہو چکا تھا، مگر زندہ ہی تھا کہ اس کی جانشینی کا مسئلہ موضوع بحث بن گیا تھا۔ ایران کے اسمٰعیلی مبلّغ حسن بن الصبّاح نے اپنی طرف سے خلیفہ کے بیٹوں میں سے نزار کے حق میں فیصلہ کر لیا، لیکن الأفضل نے وزیر کی حیثیت سے المستنصر کے ایک چھوٹے بیٹے احمد کو تخت پر بٹھا دیا، جسے المستعلی کا لقب دیا گیا۔ محروم الارث نزار فوج فراہم کرنے کے ارادے سے اسکندریہ بھاگ گیا، مگر اسے گرفتار کر کے ایک زمین دوز قیدخانے میں ڈال دیا گیا؛ تاہم بعض لوگوں کو یقین تھا وہ قید سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ حسن بن الصبّاح نے اسے امام [برحق] تسلیم کر لیا، اور زبردست فرقۂ حشیشین کی بنیاد ڈالی۔ مسکوکات پر کچھ عرصے تک نزار کا نام نقش ہوتا رہا اور مصری حامیانِ نزار ''نزاری'' کہلانے لگے۔ الأفضل ان نتائج کی پیش بینی نہ کر سکا۔ اس کی روش ذاتی جاہ طلبی پر مبنی تھی، اسی لیے اس نے ایک نو عمر شہزادے کو تخت پر بٹھا دیا، جو اس کی مرضی کے مطابق چلنے پر مجبور تھا۔

بدر الجمالی نے [اپنے عہدِ وزارت میں] مصر کو تباہی سے بچا لیا تھا اور ساتھ ہی ایک آمرانہ حکومت کی بنیاد ڈال دی تھی۔ اب الأفضل نے بھی اسی کے نقشِ قدم پر چل کر خلیفہ المستعلی کو، جس کی عمر تخت نشینی کے وقت بیس برس کے لگ بھگ تھی، قصرِ شاہی میں نظر بند کر دیا۔ المستعلی نے آٹھ برس سے کچھ کم عرصے تک حکومت کی (۴۸۷ھ/۱۰۹۴ع تا ۴۹۵ھ/۱۱۰۱ع)۔ بعض مؤرخوں کا خیال ہے کہ ممکن ہے خلیفہ کو نزاریوں نے زہر دے دیا ہو۔ اس کے بعد الأفضل نے المستعلی کے ایک پنج سالہ بیٹے کو الآمر باحکام اللہ کا لقب دے کر تخت پر بٹھا دیا اور اس مختار مطلق وزیر کی حکومت کسی مداخلت کے بغیر جاری رہی، لیکن خلیفہ جوان ہوا تو وزیر کے شکنجے سے نکلنے کے لیے بے تابی کا اظہار کرنے لگا۔ آخر اس نے چند حشیشی فدائیوں کی خدمات حاصل کر لیں اور انھوں نے ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ع میں اسے وزیر کے چنگل سے نجات دلوا دی۔ الأفضل ستائیس برس تک وزیر اعظم رہا اور اس تمام عرصے میں مملکت کے اندر ایسا امن و امان تھا جو سانحاتِ ما بعد کی انتہائی بدنظمی کے پیشِ نظر اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے۔

الأفضل کی آمرانہ حیثیت سامنے رکھی جائے تو مصریوں پر یہ ذمہ داری عائد کرنا بالکل حق بہ جانب ہے کہ انھوں نے فلسطین پر صلیبیوں کے

حملے کے وقت غفلت و بے اعتنائی سے کام لیا۔ اگر ہم یہ حقیقت پیش نظر رکھیں کہ حدود مصر سے باہر فاطمی حکومت کس قدر غیر ہردلعزیز تھی تو اسے ایک حد تک قابل معافی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس حکومت نے بعض اقدامات یقیناً کیے، مثلاً چند قلعوں کی مرمّت و تجدید کی (کم از کم ۴۹۱ھ/ ۱۰۹۸ء میں بندرگاہ صیدا کی تجدید کے متعلق ہمارے پاس کتباتی شہادت موجود ہے)؛ ایک سال پہلے فاطمی فوج ایک غدّار والی سے [بندرگاہ] صُور (Tyre) چھین چکی تھی؛ اور آخر ۴۹۱ھ / ۱۰۹۸ء میں یروشلم کو ان ارتقی عمّال سے جو وہاں جمے ہوے تھے بزور چھین لیا گیا۔ مصری اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے کہ صلیبیوں کا نصب العین فتح یروشلم تھا اور یہ امر قرین یقین نہیں کہ انھوں نے یروشلم کو فرنگیوں (Franks) کے حوالے کر دینے کے لیے فتح کیا تھا۔ یہ درست ہے کہ جب صلیبی انطاکیہ کے سامنے خیمہ زن تھے تو ۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء میں مصری سفراء وہاں گئے تھے اور صلیبیوں نے بھی اپنے سفراء قاهرة بھیجے تھے۔ ممکن ہے یہ آمد و رفت کسی معاهدے کے سلسلے میں ہوئی ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ شام کے شمالی حصے پر سنّی سلاطین کی حکومت تھی اور فاطمی ان سے الجھنا نہیں چاہتے تھے۔ سلجوقیوں کو بھی ان کی مداخلت ہرگز گوارا نہیں ہو سکتی تھی۔ واضح اور غیر مبہم دستاویزیں موجود نہ ہونے کے باعث ہم صرف مفروضات ہی پیش کر سکتے ہیں۔

بہر صورت مصری فوجوں کی بے عملی یا کم از کم غیر مستعدی نظرانداز نہیں کی جا سکتی۔ انھوں نے یروشلم کی حفاظت کے لیے قطعاً قدم نہ اٹھایا، جس کا سقوط بری طرح محسوس کیا گیا اور الأفضل ایک فوج لے کر عسقلان کے شمال میں ایک مقام پر پہنچ گیا، لیکن وہاں اس نے فوج سے کوئی کام نہ لیا اور ان کمکی دستوں کا راستہ دیکھتا رہا جن کی آمد سمندر کی راہ سے متوقع تھی؛ نیز اس بات کا منتظر رہا کہ فلسطین سے بدوی دستے جمع ہو لیں۔ [نتیجہ یہ ہوا کہ] فرنگیوں نے خود جارحانہ اقدام کر کے مصری فوج موت کے گھاٹ اتار دی۔ الأفضل نے بھاگ کر عسقلان میں پناہ لی، پھر بعجلت تمام قاهرة لوٹ گیا۔ ۴۹۴ھ/ ۱۱۰۱ء میں فلسطین پر فرنگی مسلّط ہو گئے اور وہاں کے باشندوں نے مصر میں پناہ لی۔ بعد کے برسوں میں وزیر صلیبیوں کے مقابلے پر کسی حد تک برسرِکار رہا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی مہمیں شاذ و نادر ہی حوالی عسقلان سے آگے بڑھیں۔ قیدیوں اور مالِ غنیمت کے سوا ان کے ہاتھ کچھ نہ آیا۔ شام کی بڑی بڑی بندرگاہیں اس وقت ان اربابِ اختیار کے ہاتھوں میں تھیں جو وقتی مصلحت کے مطابق سنّی یا شیعہ پرچم لہراتے رہتے تھے۔ زیادہ اہم حملوں میں سے ایک کی قیادت الأفضل کے ایک بیٹے نے کی اور رَملہ لے لینے میں کامیاب ہوا۔ ۴۹۷ھ/۱۱۰۳ء میں عکّہ ہاتھ سے نکل گیا، کیونکہ اس کے فاطمی حاکم نے کمک نہ ملنے پر ہتھیار ڈال دیے تھے۔ طرابلس [الشام] کے خود مختار حکمران کی شدید مزاحمت نے الأفضل کو اس امر پر آمادہ کیا کہ بحری بیڑے سے چند جہاز ادھر روانہ کرے، لیکن نہ جہاز دیر سے پہنچے۔ ۵۱۲ھ / ۱۱۱۸ء میں فرنگی خطرہ دوچند ہو گیا، جب شہر فَرَما نذرِ آتش کر دیا گیا۔ اس واقعے نے شاہ یروشلم (بالڈون اوّل (Baldwin I)) کی اتفاقیہ موت کے باعث بہت شہرت حاصل کر لی؛ وہی صلیبی مہمّ کی قیادت کر رہا تھا۔ گو اس غم انگیز دور میں مسلمان سلاطین ایک دوسرے کو بے حد شبہ کی نگاہوں سے دیکھتے تھے، تاهم الأفضل نے دمشق کے بوریوں سے تعاون کی استدعا کی اور اسے حاصل کرنے میں کامیاب بھی ہو گیا۔

ظاہر ہے کہ عیش و تجمل کے ان سامانوں کو دیکھ کر دل پر بہت بڑا اثر پڑتا ہے جن میں خلیفہ الآمر اور اس کا وزیر محصور تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جتنے زیادہ شہر فرنگیوں کے قبضے میں جاتے رہتے تھے اتنے ہی زور شور سے دعوتوں اور جشنوں کا اہتمام ہوتا رہتا تھا۔ اس غفلت و بے اعتنائی کی جتنی بھی ذمہ داری حکومت مصر پر عائد ہوتی ہے اس میں خلیفہ کا کوئی حصہ نہیں، کیونکہ وہ تو محض بچہ تھا، بلکہ وہ پوری کی پوری مختار کل وزیر کے سر ہے، جو سبک سرانہ بے حسی کا خوگر تھا۔ بدر کی بنائی ہوئی عمارتوں ـــ جن میں سے صرف قاہرۃ کی فصیل اور اس کے عظیم الشّان دروازوں ہی کا ذکر یہاں کافی ہے ـــ اور ان عمارتوں میں جو اس کے بیٹے الأفضل نے بنائیں نمایاں تضادّ ہے۔ مؤخرالذّکر کے پیش نظر محض ذاتی آسایش تھی اور اسی لیے اس نے قاہرۃ اور فسطاط میں متعدّد تفریحی کوشک بنوائے۔ اس کے انتقال پر خلیفہ الآمر نے اس کی املاک ضبط کر لیں؛ قیمتی اشیاء، جواہرات اور ریشمیں پارچہ جات ہی کو منتقل کرنے میں پورے دو مہینے صرف ہوے۔ جہاں تک اس کی زندگی کے روشن پہلو کا تعلق ہے، مورّخین لکھتے ہیں کہ اس نے مالیات مصر کی تنظیم از سر نو کی، جس سے سلطنت کی آمدنی میں اضافہ ہو گیا تھا۔

الأفضل کے بیٹے الملقّب بہ کُتَیْفات کے لیے دیکھیے اگلا مقالہ۔

مآخذ: (۱) ابن المُیَسَّر (طبع Massé)، ص ۳۰ تا ۳۳، ۵۹ تا ۶۰؛ (۲) ابن الاثیر، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الصَّیرفی: الاشارۃ الی من نال الوزارۃ، قاہرۃ ۱۹۲۴ء، ص ۵۷ تا ۶۰؛ (۴) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق (طبع Amedroz)، ص ۱۲۸ تا ۲۰۳، و مواضع کثیرہ؛ (۵) ابن تغری بردی (طبع Popper)، ج ۲ (مطبوعۃ قاہرۃ، ۵ : ۱۳۲ تا ۲۲۲)؛ (۶) ابن خلکان، عدد ۲۸۵؛ (۷) المقریزی، خطط، ۱ : ۳۰۹ ببعد، ۳۳۳ و ۲ : ۲۹۰؛ (۸) S. Lane-Poole : *History of Medieval Egypt*، ص ۱۶۱ ببعد؛ (۹) G. Wiet : *Histoire de la Nation égyptienne*، ۳ : ۲۵۵ تا ۲۶۷؛ (۱۰) وہی مصنّف : *Matériaux pour un Corpus Insc. Arab.*، ج ۲ (*MIFAO*، ج ۵۲) (اس میں ایک بہت مفصّل فہرست مآخذ دی گئی ہے)؛ (۱۱) *History of the Crusades*، فلاڈلفیا ۱۹۵۵ء، ۱ : ۹۵ تا ۹۷۔

(G. WIET)

الأفضل، ابوعلی احمد: ملقب بہ کُتَیْفات، وزیر الأفضل کا بیٹا۔ خلیفہ الآمر کے انتقال (۲ ذوالقعدہ ۵۲۴ھ / ۷ اکتوبر ۱۱۳۰ء) پر زمام حکومت مرحوم خلیفہ کے دو مقربوں ہزار مرد اور برغش کے ہاتھ آ گئی، جنہوں نے خلیفہ الآمر کے ایک عمزاد بھائی عبدالمجید کو عارضی طور پر متولّی حکومت بنا دیا۔ چار روز بعد فوج نے کُتَیْفات کو (جس نے الأفضل کا لقب اختیار کر لیا تھا) مسند وزارت پر بٹھا دیا۔ کچھ عرصہ بعد وزیر نے ایک اعلان کے ذریعے سے فاطمی حکمرانی برطرف کر دی اور سلطنت پر اثناعشری شیعوں کے امام منتظر کی سیادت قبول کر لی؛ عبدالمجید کو عہدے سے ہٹا کر محبوس کر دیا گیا اور کتیفات نے ایک آمرِ مطلق کی حیثیت سے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ ہمارے پاس ۵۲۵ھ کے ایسے سکّے موجود ہیں جن پر امام محمد ابو القاسم المنتظر لامر اللہ کا نام مضروب ہے؛ کچھ سکّے ۵۲۶ھ کے ہیں، جن پر الإمام المَہدی القائم بامراللہ حجۃ اللہ علی العالمین کی عبارت کندہ ہے۔ ان میں وزیر کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے، کیونکہ ان پر ''الأفضل ابو علی احمد نائبہ و خلیفہ'' بھی لکھا ہے۔ اگرچہ اس کا مطلب یہ تھا کہ ''اسمٰعیلیت'' مذہب سلطنت نہیں رہی، تاہم وزیر نے اس مذہب کو خلاف قانون قرار نہ دیا، بلکہ اس سے کچھ

رعایت ہی برتی؛ چنانچہ اس کے دارالقضاۃ میں حنفی و شافعی اور امامی قاضیوں کے ساتھ ایک اسمٰعیلی قاضی بھی بیٹھا کرتا تھا۔ اسمٰعیلی عناصر کے لیے یہ امر ناقابلِ برداشت تھا کہ وہ ایک ایسے فرقے کے افراد شمار ہوں جن کا مذہب سرکاری حیثیت کھو چکا تھا؛ چنانچہ کُتَیفات کو، جب وہ گھوڑے پر سوار شہر سے باہر جا رہا تھا، قتل کر دیا گیا اور عبدالمجید کو محبس سے نکال لیا گیا (۱۶ محرم ۵۲۶ھ / ۸ دسمبر ۱۱۳۱ء)۔ اس واقعے کا سالانہ جشن فاطمی خاندان کے اختتام تک منایا جاتا رہا (المقریزی : خِطَط، ۱ : ۳۵۷، ۴۹۰)۔ کچھ دنوں تک عبدالمجید نے نائبِ سلطنت کی حیثیت سے حکومت کی، لیکن مختصر سے وقفے کے بعد الحافظ لِدِین اللہ کے لقب سے اس کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن المُیَسَّر (طبع Massé)، ص ۷۴ تا ۷۵؛ (۲) رَوحی (مخطوطۂ اوکسفورڈ، عدد ۸۶۵)، مقالہ "الحافظ"؛ (۳) ابن الأثیر، ص ۵۲۴، ۵۲۶ [مطبوعہ مصر ۱۳۰۳ھ، ۱۰ : ۲۸۶ ببعد]؛ (۴) ابن تَغْری بِرْدی (طبع Popper)، ۲ : ۳۲۸ تا ۳۲۹ و ۳ : ۱ ببعد (مطبوعۂ قاہرۃ، ۵ : ۲۳۷ تا ۲۴۰)؛ (۵) G. Wiet : *Matériaux pour un Corpus Insc. Arab.*، ج ۲ (*MIFAO*، ج ۵۲، ۱۹۳۰ء) : ص ۸۵ ببعد؛ (۶) S. M. Stern : *The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir*، Oriens ۱۹۵۱ء، ص ۱۹۳ ببعد (مکمّل مسکوکاتی حوالوں کے ساتھ)۔

(S. M. STERN شٹرن)

* **الأفضل** : رسولی حکمران، دیکھیے رسولیہ۔

* **الأفضل بن صلاح الدین** : پورا نام الملک الأفضل ابوالحسن علی نورالدین، صلاح الدین [رک بآن] کا سب سے بڑا بیٹا؛ ولادت : ۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ء اور انتقال : ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء، بمقام سُمَیساط۔ صلاح الدین کی وفات پر اسے دمشق کا حکمران اور ایوبی خاندان کا رئیس تسلیم کر لیا گیا، لیکن اپنی نااہلی اور خودکامی کے باعث وہ یکے بعد دیگرے دمشق، مصر اور تمام شامی جاگیریں کھو بیٹھا؛ آخر میں روم کے سلجوقی سلطان کا باج گزار ہو کر رہ گیا؛ دیکھیے مادّۂ ایوبیہ۔

مآخذ: (۱) ابن خلّکان، عدد ۴۵۹؛ (۲) ابوشامۃ : ذیل الرّوضتین، ص ۱۴۵؛ (۳) ابن تَغْری بردی : النّجوم، ج ۶، بمددِ اشاریہ؛ (۴) المقْریزی : سلوک، ج ۱، بمددِ اشاریہ۔

(H. A. R. Gibb گِب)

اَفطار : دیکھیے صوم۔

الأفْطَس، بنو : پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی میلادی میں ہسپانوی مسلمانوں کا ایک چھوٹا سا شاہی خاندان، جس نے اندلس کے دورِ ملوک الطوائف میں جزیرہ نمائے آئی بیریا کے مغربی حصّے میں ایک وسیع علاقے پر حکمرانی کی اور جس کا دارالحکومت بطلیوس (باداہوز Badajoz) تھا۔

خلافتِ قرطبہ کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے پر اندلس کے زیریں سرحدی علاقے (الثغرالادنی)، جو وادی آنا (Guadiana) کے وسطی اور موجودہ پرتگال کے مرکزی حصّے پر مشتمل تھے، الحکم ثانی کے ایک آزادشدہ غلام سابور کے قبضے میں آ گئے، جس نے وقت کے اسلامی ہسپانوی دستور کے مطابق حاجب کا لقب اختیار کر لیا۔ سابور نے، جس کی لوحِ مزار محفوظ ہے اور جو ۱۰ شعبان ۴۱۳ھ / ۸ نومبر ۱۰۲۲ء کو فوت ہوا، بربری اصل کے ایک ادیب اور عالم عبداللہ بن محمّد بن مَسْلَمَۃ المعروف بہ ابن الأفطس کو وزیر مقرّر کیا۔ یہ شخص مِکْناسہ کی جمعیت کا ایک فرد تھا، جو قرطبہ کے شمال میں فحص البلّوط کے علاقے میں آباد تھی۔ سابور کی وفات پر (جس کے دو نابالغ بچے تھے) عبداللہ بن محمّد مذکور نے

مسندِ اقتدار کے غصب میں قطعاً تامّل نہ کیا اور بطلیوس میں خاندان افطسیہ کی بنیاد رکھ دی، جسے بعض اوقات بنو مسلمہ بھی کہتے ہیں.

عبداللہ نے المنصور کا اعزازی لقب اختیار کیا اور اپنی وفات تک حکمران رہا، جو محفوظ لوحِ مزار کے مطابق، بطلیوس میں ۱۹ جمادی الآخرۃ ۴۳۷ھ / ۳ دسمبر ۱۰۴۵ء کو واقع ہوئی ۔ اس کے عہدِ حکومت کے تفصیلی حالات بہت کم معلوم ہیں، جو بظاہر شروع میں پرامن اور مملکت کے لیے باعث برکت تھا، لیکن بعد میں فتنہ و فساد شروع ہو گیا ۔ وجہ یہ تھی کہ جلد ہی اس کے تعلقات اپنے ہمسایے، یعنی محمّد ابن عبّاد (قبّ بنو عبّاد)، حاکم اشبیلیہ سے خراب ہو گئے، بلکہ ایک دفعہ ابن عبّاد نے المنصور کو بہ مقام باجہ (Beja) گرفتار کر کے کچھ عرصے قید بھی رکھا تھا ۔

عبداللہ کی وفات پر اس کا بیٹا محمّد جانشین ہوا، جو زیادہ تر المظفّر کے لقب سے معروف ہے ۔ مؤرّخین بالاتّفاق اس کی گہری علمیت اور اعلٰی ادبی ذوق کی تعریف کرتے ہیں ۔ وہ اپنے ہمعصر شعراء میں سے کسی کو بھی خاطر میں نہ لاتا تھا، کیونکہ اس کی رائے میں وہ ایسی کوئی چیز پیش نہیں کر سکتے تھے جسے المتنبّی اور المعرّی کے کلام سے دور کی بھی نسبت ہو ۔ اس سے ایک ضخیم کتاب کی تالیف منسوب ہے: یہ منتخب اشعار کی ایک بیاض پچاس جلدوں پر مشتمل تھی، جس کا نام المظفّری تھا ۔ چونکہ اس کے حوالے شاذ ہی ملتے ہیں، اس لیے سمجھنا چاہیے کہ یہ کتاب اندلس میں بھی عام طور پر مشہور نہ تھی.

المظفّر کا بست سالہ عہدِ حکومت سیاسی زاویۂ نگاہ سے بدرجۂ غایت پرآشوب تھا اور پورے کا پورا المعتضد شاہ اشبیلیہ کے خلاف مسلسل، لیکن بے نتیجہ، جنگ و جہاد میں گزرا ۔ اگرچہ قرطبہ کے امیر ابن جہور (قبّ مادۂ جہوریہ) نے ثالثی کے ذریعے جھگڑا طے کرانے کی بہت کوشش کی، مگر معاندانہ کارروائیاں برابر جاری رہیں، جن کی وجہ سے سلطنت بطلیوس بہت کمزور ہو گئی اور قشتالیہ (Castile) و لیون Léon کے مسیحی بادشاہ فرڈیننڈ اوّل کو حوصلہ ہوا کہ وہ حملہ کر کے حکمران کو ادائے خراج پر مجبور کر دے ۔ اس طرح ۴۴۹ھ / ۱۰۵۷ء میں مملکت افطسیّہ کی شمالی سرحد کے دو قلعے بیزو یا بازو (Vizeu) اور لمیقیہ (Lamego) مسیحی بادشاہ کے قبضے میں چلے گئے ۔ ۴۵۶ھ / ۱۰۶۳ء میں اس نے شہر قلمریہ (Coimbra) نیز دریاے دویرہ (Douro ،Duero) اور دریاے منادیق (Mondego) کا پورا درمیانی علاقہ سر کر لیا اور یہ فتح اندلس کی مسیحی بازیافت (Reconguista) کے مراحل میں ایک فیصلہ کن مرحلہ تھی.

المظفّر اپنی مملکت کی اس افسوس ناک قطع و برید کے بعد زیادہ دیر تک زندہ نہ رہا ۔ وفات پر اس کا بیٹا یحیٰی المنصور تخت نشین ہوا، لیکن اس کا بھائی عمر، جو یبورہ (Evora) کا والی تھا، اس کے مقابلے پر آ گیا اور یحیٰی جلد ہی نظروں سے غائب ہو گیا ۔ عمر بھی، جس نے المتوکّل کا لقب اختیار کیا، اپنے وقت کے دوسرے ملوک الطوائف کی طرح مسیحی بادشاہ الفانسو ششم کے روز افزوں مطالبات کی زد میں آ گیا، جس نے ۴۷۱ھ / ۱۰۷۹ء میں اس سے قوریہ Coria کا قلعہ چھین لیا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سب سے پہلے (اور طلیطلہ پر الفانسو ششم کے قبضہ جمانے سے قبل ہی) المرابطون سے اندلس میں مداخلت کی التجا کی تھی، لیکن بالآخر اپنے دوسرے ہمسایوں کی طرح وہ بھی مسیحی بادشاہ کے جارحانہ اقدامات کا مقابلہ نہ کر سکا اور خراج کے بارے میں اس کے مطالبات کے سامنے جھکنے پر مجبور ہو گیا ۔ ۴۷۲ھ / ۱۰۸۰ء میں

اس نے طلیطلہ کے باشندوں کی پیشکش پر اس مملکت کو اپنی مملکت کے ساتھ ملانا چاہا؛ اگرچہ وہ بنو ذوالنّون کے دارالحکومت میں دس ماہ قیام پذیر رہا، مگر اپنے ارادے میں کامیاب نہ ہو سکا ۔ وہ الزّلّاقہ [رک بآں] کی جنگ میں بذات خود موجود تھا، جو ۱۲ رجب ۴۷۹ھ/۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء کو اسی کی مملکت میں لڑی گئی اور ان سازشوں میں شامل تھا جن کے باعث بالآخر المرابطون نے یہ فیصلہ کیا کہ الاندلس کے جملہ ملوک الطوائف کو برطرف کر کے ان کی مملکتیں اپنی سلطنت میں شامل کر لی جائیں ۔ عمر المتوکّل اپنی امارت کے لیے خطرہ محسوس کر کے الفانسو ششم کو شَنْترین (Santaren)، لشبونہ (Lisbon) اور شِنْترہ (Cintra) دے کر امداد کا طلبگار ہوا، لیکن اس سے کچھ فائدہ نہ ہوا ۔ المرابطی سالار سِیر ابن ابی بکر نے ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء کے اواخر میں وہاں کے باشندوں کی چشم پوشی سے، جو اپنے بادشاہ کے مالی مطالبات سے بہت تنگ آ گئے تھے، بطلیوس کو سر کر لیا ۔ المتوکّل اور اس کے دو بیٹے الفضل اور سَعْد اسیر ہوئے ۔ انھیں اشبیلیہ بھیجا گیا، لیکن وہاں پہنچنے سے پہلے ہی قتل کر دیے گئے ۔ المتوکل کا ایک اور بیٹا المنصور جان بچا کر بھاگ گیا؛ کچھ عرصہ وہ قاصرش (Cáceres) کے موجودہ صوبے کے حصار منتانچش (Montanchez) میں قلعہ بند رہا، بالآخر اپنے ساتھیوں کو لے کر الفانسو ششم کی مملکت میں چلا گیا، جہاں اسے مسیحی بنا لیا گیا ۔

مآخذ: ملوک الطوائف کے دور کی جملہ تواریخ، بالخصوص (۱) ابن حیّان، جس کا اقتباس ابن بسّام نے ذخیرۃ میں دیا ہے؛ (۲) ابن العذاری: بیان، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الخطیب: اعمال الأعلام، (طبع لیوی پرووانسال Lévi-Provençal)، ص ۲۱۱ تا ۲۱۵؛ (۴) عبداللہ بن بلکّین [رک بآں] کی خودنوشت سرگزشت، جس میں المتوکّل کے عہدِ حکومت کے حالات مرقوم ہیں، سب سے زیادہ مفصّل اور قابل وثوق مأخذ ہے؛ (۵) Hoogvliet: *Specimen e litt. orient ... d. regia Aphtasidarum familia*، لائڈن ۱۸۳۹ء، اب پرانی ہو چکی ہے؛ نیز دیکھیے (۶) ڈوزی R. Dozy: *Hist. Mus.*، طبع ثانی، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۷) A. Prieto و Vives: *Los reyes de taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۶۵ تا ۶۸؛ (۸) R. Menéndez Pidal: *La España del Cid*، میڈرڈ ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۹) لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal: *Inscriptions arabes d'Espagne*، ص ۵۳ تا ۵۵؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Islam d'Occident*، ص ۱۲۳ تا ۱۲۶؛ (۱۱) وہی مصنّف: *Hist. Esp. mus.*، ج ۳ (زیرِ تائفہ) ۔

(لیوی پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

اَفعال: دیکھیے فِعْل ۔

اَفْعٰی: اس سے مراد نہ صرف زہریلا سانپ (viper) [یا adder] ہے ۔۔ جیسا کہ عام طور پر فرض کیا جاتا ہے ۔۔ بلکہ اسی قسم کے دوسرے سانپ بھی (نولڈیکہ Nöldeke، در Wiedmann، ص ۲۷۱)؛ تاہم علمِ حیوانات کی عربی کتابوں میں جو خصوصیات درج ہیں (کوڑیالا یا چتلا، چکلا سر، پتلی گردن، چھوٹی دم، بعض کے دو سینگ [قب کتاب الحیوان (۴: ۵۹): و ذات القرنین من الأفاعی صمّاء لا تسمع صوت الدّاعی؛ یہ سینگ آنکھوں کے اوپر دو ابھری ہوئی ہڈیاں ہوتی ہیں] وغیرہ، وہ بڑے سانپوں کی بعض مخصوص اقسام کے مناسب حال ہیں (echis carinatus، echis coloratus، cerastes cerastes، aspis) ۔ اکثر مآخذ میں ہے کہ افعی مادّہ سانپ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور نر سانپ کو "اُفْعُوان" کہتے ہیں، لیکن پہلی اصطلاح ہمیشہ اسم جنس کے طور پر استعمال کی

جاتی ہے ۔ عبرانی اور حبشی زبانوں میں افعی کے نام کی جو شکلیں پائی جاتی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لفظ سامی زبانوں کے قدیم ترین الفاظ میں سے ہے۔

افعی عربی ادب میں قدیم شاعری، امثال اور حدیث سے ان متاخّر کتابوں تک میں پایا جاتا ہے جن میں علمِ حیوانات اور فردًا فردًا حیوانات سے باقاعدہ بحث کی گئی ہے ۔ قدیم شاعری میں اس کا ذکر جانی دشمن کی رمز و علامت کے طور پر آیا ہے، یعنی ایسا دشمن جو قتل کا انتقام لینے کے در پے ہو ۔ اس کی ضرررسانی اس مثل سے ظاہر کی گئی ہے کہ ''افعی کا کاٹا رسی ھاتھ میں لینے سے ڈرتا ہے'' [من لدغہ الافعی خاف من الحبل] ۔ الجاحظ نے اس کے بارے میں بہت سی معلومات مہیا کی دیں ۔ افعی ایک اچھا تجارتی مال بھی تھا، کیونکہ اس کے زہر سے تریاق (theriac) بناتے تھے ۔ بعض لوگوں نے اس کی تجارت کو ذریعۂ معاش بنالیا تھا اور اسے زیادہ تر سجستان سے درآمد کرتے تھے ۔ الجاحظ کے زمانے میں تیس افعی دو دینار میں بکتے تھے ۔ افعی کو کچھ بدوی لوگ کھاتے بھی تھے؛ چنانچہ بعض شعراء نے اُن کی اِس عادت کی طرف طنزًا اشارہ کیا ہے [دیکھیے الدمیری: حیاۃ الحیوان، ۱ : ۵۷، مصر ۱۳۳۰ھ، جہاں ایک شخص کا ذکر ہے کہ وہ بدویوں کے ہاں مہمان رہا اور افعی کا گوشت کھا کر اس نے مرض استسقاء سے نجات پائی]۔

افعی کے بارے میں بہت سی معلومات افسانوی حیثیت کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ ایک هزار سال تک زندہ رہتا ہے، جب اندھا ہو جاتا ہے تو سونف کے پودے (رازیانج) پر اپنی آنکھیں مل کر ازسرِ نو بینائی حاصل کر لیتا ہے [یا یہ کہ وہ زمرّد کو دیکھ کر اندھا ہو جاتا ہے؛ غالب:

سبزۂ خط سے ترا کاکُلِ سرکش نہ دبا
یہ زمرّد بھی حریفِ دمِ افعی نہ ہوا

خود میرزا غالب ایک مکتوب (موسومہ صاحب عالم مارہروی) میں زمرّد سے افعی کے اندھا ہوجانے یا چاندنی میں کتان کے پھٹ جانے کو منجملۂ مضامینِ شعری بتاتے ہیں].

صحیح بیانات میں سے ایک یہ ہے کہ افعی، اپنی جنس کی زیادہ تر انواع کے برخلاف [انڈے نہیں بلکہ] بچے دینے والا جانور ہے [قب تاہم کتاب الحیوان (۳ : ۹۳) میں ہے: ''و ھی تلد و تبیض و ذلک انّھا اذا طرّقت بیضھا تحطم فی جوفھا فتوری بفراخھا اولاداً حتی کانّھا من الحیوان الذی یلد حیواناً مثلہ'' گویا الافعی کے انڈے بھی ہوتے ہیں اور بچے بھی۔ الجاحظ نے اس سانپ کی ایک اور خصوصیت یہ بیان کی ہے کہ شیر، چیتے اور بلّی کی طرح اس کی آنکھیں اندھیرے میں چمکتی ہیں اور مرنے کے بعد بھی اس کی آنکھوں کی یہ صفت زائل نہیں ہوتی، وہی کتاب، ۳ : ۱۳].

مآخذ: (۱) ابوحیان التوحیدی: الإمتاع، ۱ : ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۹۲؛ (۲) الدَّمیری: [حیاۃ الحیوان]، بذیلِ مادّہ (ترجمہ از Jayakar، ۱ : ۵۶ تا ۵۸) [عربی متن، مطبوعۂ مصر، ۱ : ۳۸ تا ۵۷]؛ (۳) الجاحظ: الحیوان، طبع ثانی، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن الأثیر: نہایۃ، ۱ : ۳۳؛ (۵) ابن البیطار: الجامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۱ : ۳۶ تا ۳۸؛ (۶) ابن قُتیبۃ: عیون الأخبار، قاہرۃ ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۰ء، ۲ : ۷۹، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳ (ترجمہ از Kopf، ص ۵۳، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۸۰)؛ (۷) القزوینی (طبع وستنفلد)، ۱ : ۳۲۸ تا ۳۲۹؛ (۸) ابن سِیدَہ: المخصص، ۸ : ۱۰۷ تا ۱۰۸؛ (۹) A. Malouf: *Arabic Zool. - Dict.*، قاہرۃ ۱۹۳۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) النُّوَیری: نہایۃ الأرب، ۱۰ : ۱۳۳ ببعد؛ (۱۱) E. Wiedemann: *Beitr. z. Gesch. d. Naturwiss.*، ۵۳ : ۲۳۹ تا ۲۴۰۔

(L. KOPF)

* **افغان**: (۱) قوم (۲) پشتو زبان (۳) پشتو ادب:

(۱) قوم: مختلف افغان قبائل نسلاً ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ B. S. Guha (*Census of India*، ۱۹۳۱ء، ج ۱، حصہ ۳ الف، ص ix) کے بیان کے مطابق باجوڑ کے پٹھان چترال کے کشتوں سے بہت قریبی رشتہ رکھتے ہیں، غالباً اس لیے کہ وہ افغانوں کے رنگ میں رنگے ہوئے دَرد ہیں۔ دوسری طرف بلوچستان کے چوڑے سر والے پٹھان اپنے بلوچ ہمسایوں سے ملتے جلتے ہیں۔ پشاور اور ڈیرہ جات کے میدانی علاقے میں کسی قدر ہندی خون کی آمیزش ہے اور بعض قبائل میں ترک۔ مغول اثر کی علامتیں پائی جاتی ہیں، لیکن عام طور پر کہا جا سکتا ہے کہ افغان بحیرۂ روم کی لمبوتری کھوپڑی والی نسل کی ایرانی۔ افغانی شاخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ کُون Coon (*Races of Europe*، ص ۴۱۹) کے بیان کے مطابق افغانوں کا کاسۂ سر ۷۲ تا ۷۵ والی فہرست میں ہے، اور اوسط قامت ۱۷۰ سنٹی میٹر (سرحدِ پاکستان کے پٹھانوں میں) اور ۱۶۳ سنٹی میٹر (افغانستان کے افغانوں میں)۔ ناک کھڑی اور اکثر خم دار ہوتی ہے، جو عموماً سامیوں سے مخصوص سمجھی جاتی ہے۔ اس قسم کی ناک بلوچوں اور کشمیریوں وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ افغانوں کے بال عام طور پر سیاہ ہوتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ان میں مستقل طور پر ایک اقلیّت بھورے یا سنہرے بالوں والی بھی چلی آتی ہے، اور اس سے اُن میں شمالی نارڈی (Nordic) خون کی آمیزش ظاہر ہوتی ہے۔ ان کی داڑھیاں گھنی ہوتی ہیں (کُون Coon، ص ۴۱۶)۔

بعض اوقات افغان اور پٹھان کے درمیان امتیاز کیا جاتا ہے۔ افغان کی اصطلاح دُرّانیوں اور ان سے متعلقہ قبائل کے لیے استعمال کی جاتی ہے، لیکن یہ فرق غالباً محض نام کا ہے، یعنی ایرانی نام افغان (جس کا اشتقاق معلوم نہیں) قدرتی طور پر مغربی قبائل کے لیے استعمال ہوتا ہے اور پٹھان کا اطلاق، جو مقامی نام کی بدلی ہوئی ہندی شکل ہے، مشرقی قبائل پر کیا جاتا ہے۔

دیسی نام، جسے سب قبائل استعمال کرتے ہیں، پشتون یا پښتون ہے (شمال مشرقی بولی میں پختون)، جس کی جمع "پښتانہ" ہے۔ Lassen نے اور اس کے تتبع میں بعض اور لوگوں نے لفظ پښتون کا موازنہ ہیروڈوٹس کے پکتویس Πάκτυες سے کیا ہے، اور افریدیوں کے نام کو اپاروتایی Ἀπαρύται سمجھا ہے۔ یہ مؤخر الذّکر شناخت ممکن ہے صحیح ہو، اگرچہ یقینی نہیں؛ مگر مقدّم الذّکر کو صوتی اور دیگر وجوہ کی بناء پر ردّ کر دینا لازم ہے [آخری جزء "اون"، "آنہ" سے مشتق ہے اور یہ ممکن نہیں کہ زمانۂ قدیم کا صوتی مرکب، جس کے نتیجے میں پشتو کا "ښت" (بعد کی بولی میں خت) معرض وجود میں آیا، یونانی حروف κτ سے ادا کیا گیا ہو]۔ زیادہ قرین قیاس وہ بات ہے جو سب سے پہلے مارکوارٹ Marquart نے کہی تھی کہ اس نام کا تعلق بطلمیوس (Ptolemy) کے Παρσυῆται سے ہے، یعنی ایک قبیلہ، جو پاروپامیسس Paropamisus [کوہ بابا و سفید کوہ] میں آباد تھا۔ پشتو کا "ښت" زمانۂ قدیم کے "رس" سے مشتق ہو سکتا ہے (دیکھیے Morgenstierne: *"Pathan"* etc.، *"Pashtū"*، در *AO*، ۱۹۴۰ء، ص ۱۳۸ ببعد) اور غالباً نام کی قدیم شکل پرسوانہ *Parsw-āna* تھی، جو پرسو Parsu سے مشتق تھا، قب آشوری۔ بابلی پرسوا Parsu (a)، یعنی فارسی؛ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان دو زیرِ بحث ایرانی قبیلوں کے درمیان کوئی خاص طور پر قریبی رشتہ تھا (قب نیز پښت، پښت — وزیریوں کے علاقے میں افغانوں کے ملحوظہ وطن کا نام)۔ — افغانوں کی زبان کا دیسی نام

پشتو (پختو) کا تعلق غالبًا ایک صفت مونث پرسوا *Parsuwā* (بمعنی غالب زبان) سے ہے۔

لوگر کے ارمڑ افغانوں کو کاسی اور کانی گرام کے ارمڑ وزیریوں کو کسی (صیغۂ جمع) کہتے ہیں۔ اس لفظ کا ماخذ معلوم نہیں، لیکن یہ کوئٹے کے قریب بسنے والے ایک افغان قبیلے موسوم بہ کاسی (Masson : *Travels*، ۱ : ۳۳۰) اور کوہستانِ سلیمان کے پشتو نام ''(د) کاسہ غر'' سے تعلق رکھتا ہے۔

لفظ پشتو افغانوں کے خاص ضابطۂ معاشرت ''پشتون ولی'' وغیرہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس ضابطے کے اہم ارکان حسب ذیل ہیں: (۱) ننواتے: پناہ لینے کا حق؛ (۲) بدل: بدلے کے ذریعے انتقام؛ (۳) میلمستیا: مہمان نوازی۔ جو جھگڑے ''بدل'' (انتقام) کا باعث بنتے ہیں زر، زن اور زمین ان کی اصل بتائے جاتے ہیں۔ اکثر قبائل کی تنظیم جمہوری ہے اور موروثی خان کو محدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ زیادہ اہم امور قبیلے کی شاخوں اور خیلوں کے سرداروں کے باہمی مشورے سے طے کیے جاتے ہیں اور قبیلے یا گاؤں کی مجلس (جرگہ) کو بہت اہمیت حاصل ہوتی ہے . . . ۔ افغان اور غیر افغان موالی (ہمسایے) زیادہ تر قبائل سے وابستہ ہیں، انھیں کی پناہ میں رہتے ہیں اور انھیں سے وابستہ ہوتے ہیں۔ زمین کو وقتًا فوقتًا از سر نو تقسیم کرنے کا پرانا رواج (ویشی) اب اکثر مقامات پر مفقود ہوتا چلا جا رہا ہے۔ افغان قبائل اگرچہ سیاسی لحاظ سے غیر متحد اور آپس میں لڑتے جھگڑتے رہے، تاہم انھیں ایک قسم کے اتحاد کا احساس تھا، جو ان کی زبان، رسم و رواج اور روایات کے اشتراک پر مبنی تھا۔ دوسری جانب ہر قبیلہ شاخوں، خاندانوں اور کنبوں میں بٹا ہوا ہے۔ ان شاخوں کے نام اکثر لفظ خیل سے بنے ہیں یا لاحقۂ زئی سے، لیکن بعض صورتوں میں زئی سے مراد پورا قبیلہ ہوتا ہے۔

افغانوں کا ذکر پہلی مرتبہ ہندی ہیئت دان وراہہ مہرہ (چھٹی صدی میلادی کے اوائل) کی کتاب برہت سمہتہ *Brhat-Samhita* میں (اوگانہ کی شکل میں) آیا ہے۔ اس سے کچھ عرصہ بعد، غالبًا چینی سیاح ہیوان سانگ Hiuen-Tsang کے سوانح حیات میں، جس قوم اپوکین A-P'o-Kien (اوگن ؟) کا ذکر ملتا ہے اور جو کوہستان سلیمان کے شمالی حصے میں آباد تھی اس سے بھی غالبًا افغان ہی مراد ہیں (دیکھیے A. Foucher : *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*، پیرس ۱۹۴۷ء، ۲ : ۲۳۵، ۲۵۲ حاشیہ ۷)۔ ابتدائی دور کے مسلمان مصنفوں کی کتابوں میں سے افغانوں کا ذکر سب سے پہلے حدود العالم (۳۷۲ھ / ۹۸۲ء) میں ملتا ہے۔ اس کے بعد العتبی (تاریخ یمینی) اور البیرونی نے بھی ان کا ذکر کیا ہے۔ لفظ پٹھان سولھویں صدی میلادی سے پہلے کی کسی کتاب میں نظر نہیں آتا، لیکن ''شت'' کی تبدیلی ''ٹھ'' سے پتا چلتا ہے کہ یہ لفظ [پٹھان] ہندی آریائی زبان میں اس سے بہت پہلے لیا گیا ہوگا۔ العتبی (قاہرۃ ۱۲۸۶ھ، ۲ : ۸۳) کے بیان کے مطابق محمود غزنوی نے طخارستان پر ایک لشکر لے کر چڑھائی کی، جو ہندی، خلج، افغان اور غزنوی سپاہیوں پر مشتمل تھا۔ ایک اور وقت میں اس نے افغانوں پر حملہ کرکے انھیں سزا دی۔ البیہقی، جس نے اپنی کتاب اس سے تھوڑا عرصہ بعد لکھی، مذکورۂ بالا بیان کی تائید کرتا ہے۔ البیرونی افغانوں کے بہت سے قبیلوں کا ذکر کرتا ہے، جو ہندوستان کی مغربی سرحد کے پہاڑوں میں بود و باش رکھتے تھے (الہند، ترجمۂ زخاؤ Sachau، ۱ : ۱، ۸، ۲۰۸، قب ۱۹۹)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ افغانوں کا اولین

معلوم وطن کوهستان سلیمان تھا۔ یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ افغان مغربی جانب کس حد تک پھیلے، لیکن ابتدائی دَور کے مصنّفوں نے غزنی کے مغرب میں افغانوں کی کسی بستی کا ذکر نہیں کیا۔ یہ بات فرض کرنے کے لیے کوئی شہادت موجود نہیں کہ غور کے باشندے شروع میں پشتو بولتے تھے (قب Dames، در آآ، طبع اوّل)۔ اگر ہم پٹہ خزانہ کے بیان پر اعتبار کریں (دیکھیے نیچے (۳)) تو شنسب (آٹھویں صدی میلادی) کا پوتا، افسانوی امیر کروڑ، پشتو کا شاعر تھا؛ لیکن یہ بات متعدّد وجوہ کی بناء پر بہت غیر اغلب ہے۔ سب سے دُور کے مغربی افغان قبیلے دُرّانی (ابدالی) [رک بآں] کی اصل اور اس کی ابتدائی تاریخ پردۂ خفاء میں ہے۔ غلزئیوں [رک بآں] کے بارے میں بظاہر ممکن ہے کہ ان کا نام ترکی قبائلی نام خلجی ــ خلج کے ایک عام پسند اشتقاق ("چور کا بیٹا") ــ پر مبنی ہے۔ خلج کی جاے وقوع الاصطخری نے دریاے ہلمند کے وسطی طاس اور حدود العالم نے غزنی کے علاقے میں بیان کی ہے (دیکھیے مادۂ خلج)، لیکن خود غلزئیوں میں سے بعض بلکہ شاید بیشتر لوگ افغانی الاصل ہو سکتے ہیں۔ بہر حال معلوم ہوتا ہے کہ افغانوں نے غزنویوں کے دور میں سیاسی اعتبار سے کوئی اہم مقام حاصل نہ کیا۔ چند قدیم اشارے، جن کا ذکر آگے آئے گا، لانگ ورتھ ڈیمز M. Longworth Dames نے کیے ہیں (در آآ، طبع اوّل) اور ان پر ہارڈی P. Hardy نے اضافہ کیا ہے۔ ۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹-۱۰۴۰ء میں مسعود [غزنوی] نے اپنے بیٹے ایزدیار کو غزنی کے کوہستانی علاقے میں باغی افغانوں کی سرکوبی کے لیے بھیجا (گردیزی، طبع محمد ناظم، ص ۱۰۹)۔ ۵۱۲ھ/ ۱۱۱۸-۱۱۱۹ء میں ارسلان شاہ [غزنوی] نے ایک لشکر فراہم کیا، جو عربوں، عجمیوں، افغانوں اور خلج پر مشتمل تھا۔ الفی میں مذکور ہے کہ ۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲-۱۱۵۳ء میں بہرام شاہ نے افغانوں اور خلجیوں کا ایک لشکر جمع کیا۔ غوریوں کے بر سر اقتدار آنے پر بھی یہی صورت حال قائم رہی۔ فرشتہ (بمبئی ۱۸۳۱ء، ص ۱۰۰ ببعد) کا بیان ہے کہ معزالدین محمد بن سام کا لشکر ترکوں، تاجیکوں اور افغانوں پر مشتمل تھا اور اس کے ہندی مدِّ مقابل پتھورا ے (پرتھوی راج) نے راجپوت اور افغان سواروں کا لشکر اکٹھا کیا۔ گویا ہندوؤں اور مسلمانوں کی اس جنگ عظیم میں افغانوں کے نمایندے دونوں طرف سے لڑتے دکھائے گئے ہیں، جس سے غالبًا مترشّح ہوتا ہے کہ اس وقت تک ان سب نے اسلام قبول نہیں کیا تھا، اگرچہ بعض روایات موضوعہ میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ قوم [حضرت] خالدؓ [بن الولید] ہی کے زمانے میں مسلمان ہو گئی تھی۔ یہ بات واضح نہیں کہ فرشتہ نے اپنا بیان کہاں سے اخذ کیا ہے۔ منہاج السراج کی طبقات ناصری میں اس جنگ کا جو بیان ہے اس میں یہ مذکور نہیں، [بلکہ واقعہ یہ ہے کہ] یہ مصنّف غزنوی اور غوری بادشاہوں کے حالات میں افغانوں کا ذکر کسی جگہ بھی نہیں کرتا۔ اس نے اس قوم کا ذکر صرف ایک ہی مرتبہ اپنے زمانے، یعنی ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء میں دہلی کے بادشاہ ناصرالدین محمود کے عہد حکومت میں کیا ہے، جہاں وہ لکھتا ہے (ترجمۂ Raverty، ص ۸۵۲) کہ الغ خان نے راجپوتانے میں میوات کے پہاڑی قبائل کی سرکوبی کے لیے تین ہزار بہادر افغان استعمال کیے۔ جوینی (۱: ۱۰۴) کے بیان کے مطابق خلج، غزنوی اور افغان، مغلوں کی فوج کا حصہ تھے، جس نے ۶۱۹ھ میں مرو کو تاراج کیا تھا۔ بعد کی دو صدیوں کے اندر ہندوستان کی تاریخ میں کبھی کبھی افغانوں

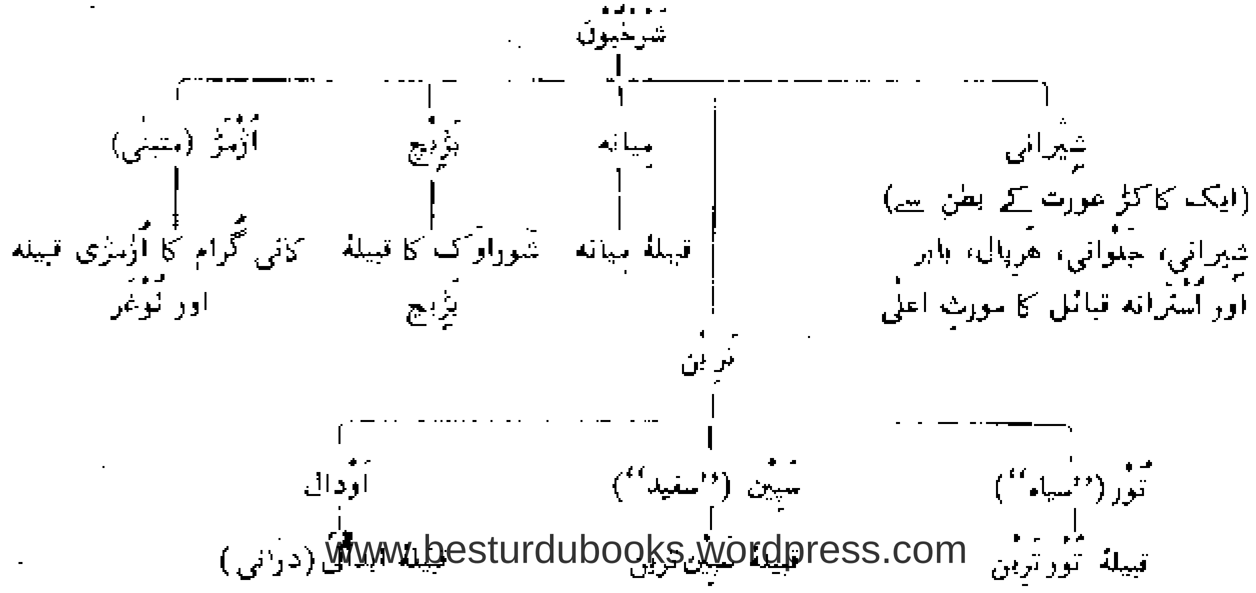
کا ذکر آ جاتا ہے، مثلاً برنی تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۷، میں لکھتا ہے کہ بلبن نے ۶۶۴ھ / ۱۲۶۵ء میں گوپال پور کے آس پاس چھوٹے چھوٹے قلعے بنوائے اور ان کی حفاظت کا کام افغانوں کے سپرد کر دیا۔ تین اور قصبے بھی ڈاکوؤں کے حملوں کا تختۂ مشق بنے ہوئے تھے۔ ان کی حفاظت بھی ایسے قلعوں کے ذریعے کی جاتی تھی جو افغانوں کے زیرِ نگرانی تھے [امیر خسرو نے بھی اپنی ایک مثنوی میں ایسے قلعہ نشین افغانوں کا ذکر کیا ہے اور ان کی وضع قطع اور بول چال کی کیفیت مزاحیہ انداز میں بیان کی ہے (دیوان تحفۃ الصغر)، دیکھیے محمد وحید مرزا: *Life and Works of Amir Khusrau*، طبع ثانی، ص ۱۰ ببعد]۔ یہی مصنف (ص ۴۸۲) لکھتا ہے کہ محمد بن تغلق کے عہد میں افغانوں کی ایک جماعت نے ملتان مل (یہ نام ملتانی زبان میں محافظِ ملتان کے معنی میں آتا ہے اور غالباً کسی افغان سردار کا نام نہیں تھا) کے زیرِ قیادت ملتان میں علمِ بغاوت بلند کیا تھا۔ سرہندی (تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۶) میں لکھتا ہے کہ یہ بغاوت ۷۴۴ھ / ۱۳۴۳ء میں رونما ہوئی تھی۔ پھر غیر ملکی امراء میں ایک مخ افغان کا ذکر آیا ہے، جس نے دیو گیر میں بغاوت کی۔ ۷۷۸ھ / ۱۳۷۶ - ۱۳۷۷ء میں بہار کی جاگیر ملک بیر افغان کو عطا ہوئی (تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۳۳)۔ امیر تیمور نے انھیں بدستور پہاڑی راہزن ہی پایا؛ چنانچہ ملفوظات تیموری، ظفرنامہ، اور مطلع السعدین میں مذکور ہے کہ اس نے اوغانی (یا اغانی) کے وطن کو (جو کوہستانِ سلیمان میں رہتے تھے) تاراج کیا۔ اس طرح یہ لوگ -- چند قسمت آزما سپہگروں کو مستثنٰی کرتے ہوئے -- عموماً کوہستانی لٹیروں کی تند خو نسل بنے رہے، یہاں تک کہ ایک طالع آزما نے ہندوستان میں اقتدار حاصل کر کے انھیں (افغانوں کو) درجۂ شہرتِ عام پر پہنچا دیا۔ یہ دولت خان لودھی تھا، جو غلزئیوں کی شاخ لودھی سے متعلق تھا۔ وہ ترقی کرتے کرتے سلطنت ہند کی اہم شخصیتوں میں شامل ہو گیا۔ بہلول لودھی نے ۸۵۵ھ / ۱۴۵۰ء [کذا؟ ۱۴۵۱ء] میں تختِ دہلی پر قبضہ جما لیا (دیکھیے مادّہ لودھی)۔ بابر نے ۹۳۲ھ / ۱۵۲۶ء میں اس خاندان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا، لیکن شیر شاہ سوری نے مختصر سے وقت (۹۴۴ھ / ۱۵۳۷ء تا ۹۶۳ھ / ۱۵۵۵ء) کے لیے افغانوں کو پھر تختِ حکومت پر بٹھا دیا (دیکھیے مادّہ سور)۔ اس عہد میں غلزئیوں اور دوسرے پٹھانوں کی بھاری تعداد ہندوستان میں آباد ہو گئی۔ بعد کے ایک دور میں اورنگ زیب نے مختلف قبائل کے پٹھانوں کو روہیل کھنڈ [رک بآں] (قسمت بریلی وغیرہ) میں جاگیریں عطا کیں (نیز دیکھیے مادّہ رامپور)۔ روہیل کھنڈ کا نام پشتو کے لفظ ''روہیلہ'' سے مشتق ہے، جس کے معنی ''کوہستانی'' اور ''پٹھان'' کے ہیں۔ جب Darmesteter نے ۱۸۸۶ء میں رام پور کی سیاحت کی تو اس وقت بھی نواب رامپور کے دربار میں بعض افغان روایات باقی تھیں، لیکن رفتہ رفتہ ہند میں آباد ہونے والے پٹھان، یہاں آبادی میں گھل مل گئے، صرف انتہائے شمال مغرب کے پٹھان مستثنٰی ہیں۔

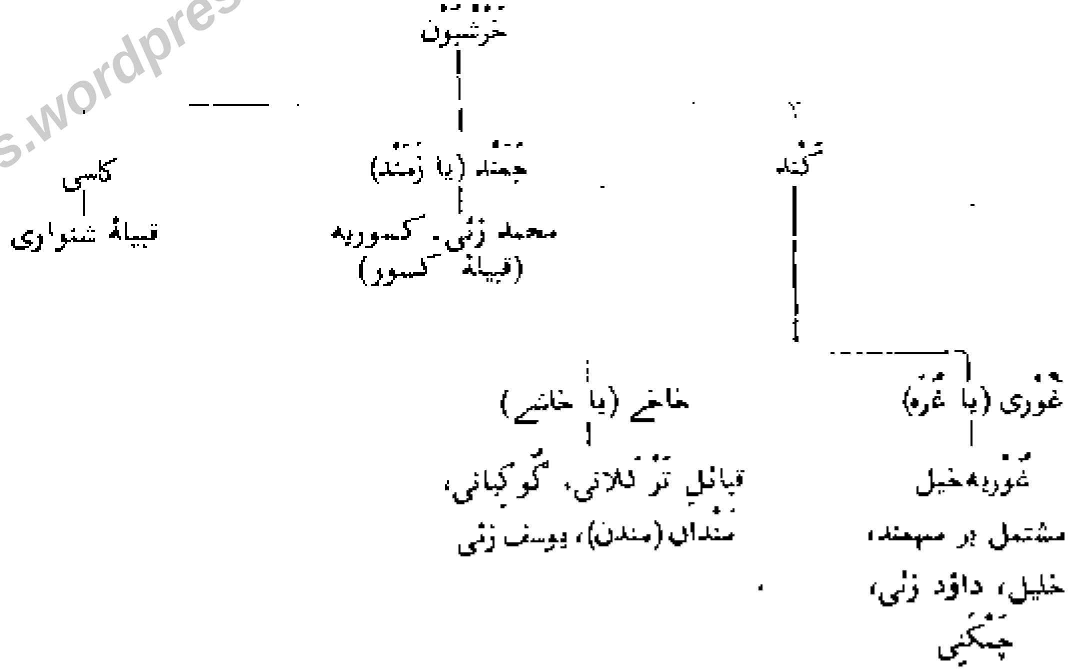
ازمنۂ وسطٰی کے اواخر میں افغان قبائل نے اُدھر اُدھر پھیلنا شروع کیا۔ ہندوستان میں ان کی آمد اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ اس پھیلاؤ کا پیمانہ اتنا وسیع تھا کہ Dames (۱، طبع اوّل) کا قول -- افغان غوریوں کے عہدِ حکومت تک بھی غیر اہم پہاڑی لوگ تھے، جو ایک محدود علاقے میں رہتے تھے -- تسلیم کرنا مشکل ہے۔ سلیمان خیل غلزئیوں نے لوہانیوں کو کوہستان

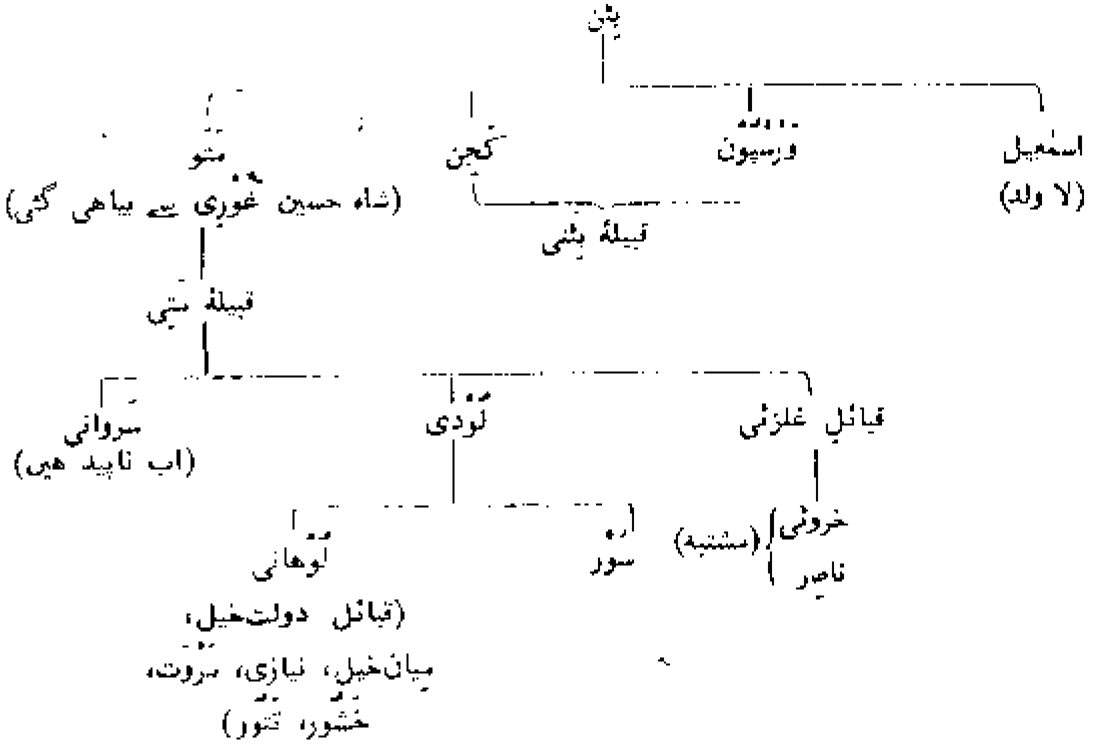
غزنی سے نکال دیا اور پندرھویں صدی میلادی میں بٹیوں کو درۂ گومل کے راستے مشرق کی طرف دھکیل دیا۔ اس سے سو دو سو سال پہلے خٹک [ارک بان] اور بنگش پٹھانوں نے کوہاٹ کے علاقے میں اپنے موجودہ اوطان کی طرف نقل و حرکت شروع کی تھی اور روایت کے مطابق یوسف زئی اور ان کے حلیف قبائل بارھویں صدی میلادی میں ترنک اور ارغسان کے علاقے چھوڑ کر کابل چلے گئے تھے۔ بعد ازآں چودھویں صدی میلادی کے دوران میں انھیں کابل سے نکال دیا گیا اور وہ پشاور کے میدانی علاقوں میں آ گئے، جہاں سے انھوں نے دلازاک کو پیچھے دھکیل دیا، جو عجب نہیں افغانوں کی کسی قدیم تر ہجرت کے نمایندے ہوں۔ پھر وہ پشاور کے شمالی پہاڑوں کی وادیوں میں جا گھسے (قب یوسف زئی)۔ ان کے پیچھے پندرھویں صدی کے شروع میں غوریہ خیل (مہمند وغیرہ) آئے اور پھر قبائل دریاے سندھ عبور کر کے پنجاب میں جا پہنچے۔

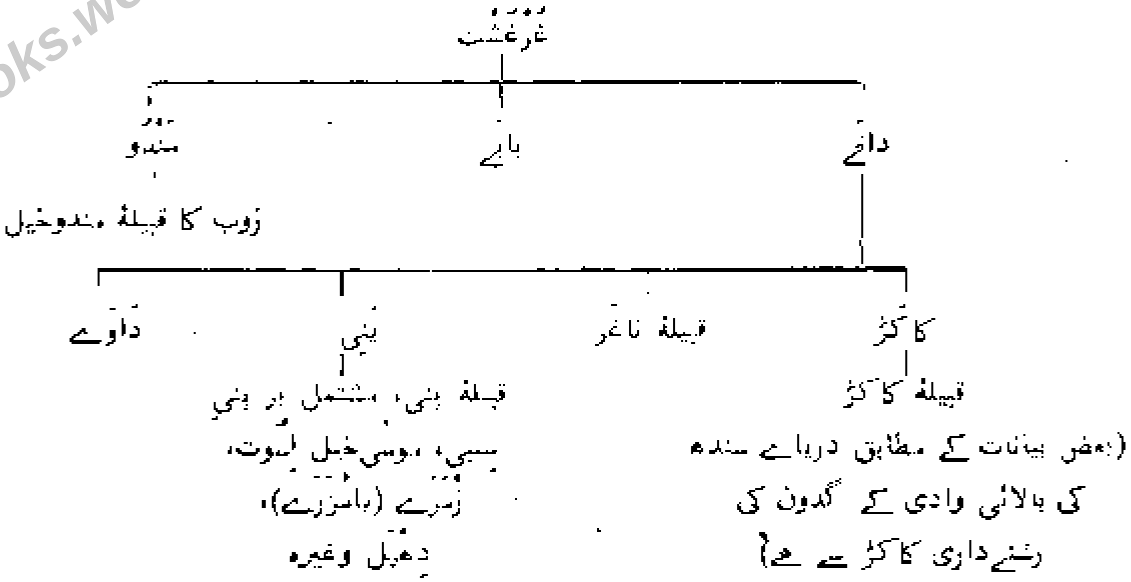
مغلوں کے اقتدار سے آزادی حاصل کرنے کی خاطر سرحدی افغان قبائل کو مجتمع کرنے کی پہلی کوشش سترھویں صدی کے آخر میں جنگجو شاعر خوشحال خان خٹک نے شروع کی، لیکن افغانوں کی پہلی قومی سلطنت غلزئی سردار میر ویس کی سرکردگی میں اور زیادہ مستقل طور پر احمد شاہ درانی کے زیر قیادت اٹھارویں صدی میلادی میں قائم ہوئی (دیکھیے مادۂ افغانستان، حصۂ تاریخ)۔

افغانوں کی قبائلی روایات کے موٹے موٹے خد و خال ابو الفضل (اکبر نامہ) نے بیان کیے ہیں۔ سلیمان ماکو: تذکرۃ الاولیاء (تیرھویں صدی میلادی کی تالیف) اور پٹہ خزانہ (ان کے لیے قب مقالۂ ہذا، شمارہ ۳) میں اس سے کسی قدر مختلف بیانات درج ہیں۔ قبائلی روایات کے متعلق ہمارا اہم مأخذ نعمت اللہ کی مخزن افغانی ہے، جو ۱۶۱۳ء میں مکمل ہوئی۔ اس کتاب میں جو نسب نامے دیے گئے ہیں اور وہ بعد کی تصانیف، مثلاً حیات افغانی وغیرہ، میں نقل ہوئے تاریخی مأخذ کے طور پر قابل اعتماد نہیں؛ تاہم ان روایتوں کی شہادت کے سلسلے میں جو سترھویں صدی میلادی میں افغانوں میں مشہور تھیں قابل قدر ہیں۔ ان روایات کے مطابق بیشتر افغانوں کا مشترک مورثِ اعلٰی قیس عبدالرشید تھا، جو [حضرت] خالد [بن ولید] کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوا اور جو بادشاہ طالوت یا ساؤول Saul کے ایک پوتے افغانہ کی نسل سے تھا۔ اس قیس کے تین بیٹے تھے: سربن، بٹن (یا بیٹن) اور غرغشت۔ پھر سربن کے ہاں دو بیٹے ہوئے: شرخبون اور خرشبون۔ بعد کی شاخوں کی جدول یوں بنائی جا سکتی ہے:

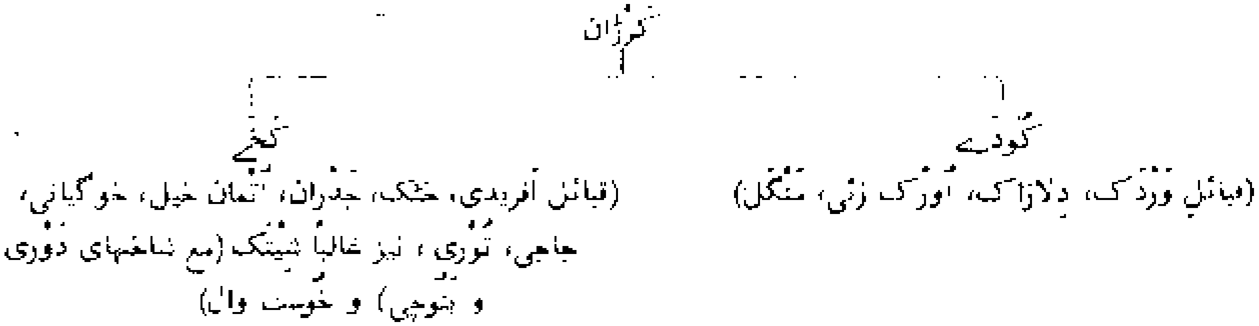

شرخبون
شیرانی
(ایک کاکڑ عورت کے بطن سے)
شیرانی، جلوانی، ہرپال، بابر
اور استرانہ قبائل کا مورثِ اعلٰی
میانہ
قبیلۂ میانہ
بڑیچ
شوراوک کا قبیلہ
بڑیچ
اُرمڑ (متبنّی)
کانی گرام کا اُرمڑی قبیلہ
اور لوغر
ترین
تور (''سیاہ'')
قبیلۂ تور ترین
سپین (''سفید'')
قبیلۂ سپین ترین
اودال
قبیلۂ ابدالی (درانی)


خرشبون
کاسی
قبیلۂ شنواری
جمند (یا زمند)
محمد زئی۔ کسوربه
(قبیلۂ کسور)
کند
خاخے (یا خانے)
قبائل ترکلانی، گوکیانی، منداں (مندن)، یوسف زئی
غوری (یا غرہ)
غوریہ خیل
مشتمل بر مہمند، خلیل، داؤد زئی، چمکنی


بٹنی
متو
(شاہ حسین غوری سے بیاہی گئی)
کچین
ورسپون
اسمٰعیل
(لا ولد)
قبیلۂ بٹنی
قبیلۂ متی
سروانی
(اب ناپید ہیں)
لودی
قبائل غلزئی
لوھانی
(قبائل دولت خیل، میاں خیل، نیازی، مروت، خشور، تتور)
سور
خرونی
(مشتبہ)
ناصر


غرغشت
داڑے
بابے
مندو
زوب کا قبیلۂ مندوخیل
کاکڑ
قبیلۂ ناغر
بنی
داوے
قبیلۂ کاکڑ
(بعض بیانات کے مطابق دریاے سندھ
کی بالائی وادی کے گدون کی
رشتے داری کاکڑ سے ہے)
قبیلۂ بنی، مشتمل بر بنی
بسبی، موسی خیل لیوت،
زمرے (بامزرے)،
دھپل وغیرہ

باقی ماندہ قبائل میں سے زیادہ تر کرڑان (یا کرلان) کی اولاد سے بتائے جاتے ہیں، جس کا نسب مشکوک ہے۔


کرڑان
کودے
کخے
(قبائل وردک، دلازاک، اورک زئی، منگل)
(قبائل آفریدی، خٹک، جدران، اتمان خیل، خوگیانی،
حاجی، توری، نیز غالبا شیتک (مع شاخہای دوری
و بنوچی) و خوست وال)

بعض روایات کے مطابق بنگش (بنگخ) اور وزیری بھی کخے کی اولاد ہیں۔ دوسروں کے نزدیک وزیری اور دوڑ مذکورۂ بالا انساب میں کسی سے تعلق نہیں رکھتے۔

بعض کنبے نسلاً سید ہونے کے مدعی ہیں۔ ایسے خاندان شیرانی، کاکڑ، کرڑانی، داوی، ترین، میانہ اور بٹنی قبائل میں پائے جاتے ہیں۔ گنڈاپور اور استرانہ قبائل بھی یہی دعوی کرتے ہیں؛ اصلاً یہ شیرانی قبیلے کی شاخیں تھیں۔ بنگش قریشی الاصل ہونے کا دعوی کرتے ہیں۔

مخزن افغانی میں بنگش، وزیری اور کخے کی شاخ سے تعلق رکھنے والے کرڑانی (افریدی وغیرہ) کے سوا مذکورۂ بالا تمام قبائل کو صراحۃً افغان تسلیم کیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کرڑانی قبیلے کا علم مصنف کو نہ تھا۔

یہ جان لینا موجب دلچسپی ہے کہ پشتو کی وہ تمام بولیاں جن میں حرکات ممدودہ بدل جاتی ہیں (مثلاً آ کی جگہ او وغیرہ، دیکھیے نیچے،

شمارہ ۲) کرڑانی گروہوں یا وزیریوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ قبائلی نظام کی انتہائی پیچیدگی کو واضح کرنے کے لیے یوسف زئی کی متعدد شاخوں کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔ اس قبیلے کی پانچ شاخوں میں سے ایک، اَکّو زئی، قبیلۂ رانی زئی اور دوسرے قبیلوں میں تقسیم ہو گیا ہے۔ رانی زئی کے پانچ خیلوں میں سے ایک اپنی جگہ غیبی خیل اور تین دوسرے خیلوں میں منقسم ہے۔ غیبی خیل کی دو شاخوں میں سے ایک شاخ اور محمد خیل ہے، جو خود غریب خیل اور دَوڑ خیل میں بٹ گئی ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ خٹکوں کے ایک جدِ امجد کا نام غالباً تورَوانہ کی دوسری شکل ہے، جو ہندوستان کے ایک ہن بادشاہ اور شاہی خاندان [the Shahids] کے ایک رکن کا نام تھا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسطوری افغانوں اور ان بادشاہوں کے درمیان کسی قسم کا تاریخی تعلق تھا، بلکہ صرف یہ کہ مقامی روایات میں مذکورۂ بالا نام محفوظ رہا۔

افغان قبائل کی جغرافیائی تقسیم: دُرّانی [رک بان] دریا کی زیریں وادیوں میں سبزوار اور زمین داور سے قندھار اور چمن کے جنوب مشرقی علاقے تک آباد ہیں۔ اسی کی شاخوں میں پوپل زئی (بہ شمولیتِ خاندانِ شاہی سدو زئی) اور بارک زئی ہیں۔ درّانیوں کے بعد سب سے زیادہ طاقتور قبیلہ غلزئی [رک بان] ہے، جو مدت تک درّانیوں کا حریف رہا۔ یہ قبیلہ قلاتِ غلزئی سے جلال آباد تک کے علاقے میں آباد ہے۔ ہوتک پہلے ان کی سرکردہ شاخ تھے۔ اب سب سے زیادہ اہم شاخ سلیمان خیل ہے۔ پاوندہ، یعنی وہ خانہ بدوش لوگ جو موسمِ خزاں میں گومل اور ٹوچی کے راستے نیچے اتر کر دریاے سندھ کے کناروں تک جاتے ہیں اور موسمِ بہار میں افغانستان واپس ہو جاتے ہیں، انہیں سلیمان خیلوں میں سے آتے ہیں۔ خروٹی غلزئیوں کے قریب ہیں۔ کاکڑ اور ترین بلوچستان کے اضلاع پشین اور ژوب میں آباد ہیں۔ سبی کے پنی ان کے ہمسائے ہیں۔ ژوب کے شمال مغرب میں تختِ سلیمان کے آس پاس شیرانی ملتے ہیں۔ وزیری [رک بان] (جو درویش خیل اور محسود میں منقسم ہیں) دریاے گومل اور دریاے کُرم کے درمیانی کوہستانی علاقے میں سرحد کے دونوں طرف آباد ہیں۔ مشرقی جانب کی پہاڑیوں میں بٹنی اور لوہانی ملتے ہیں اور کُرم زیریں کے جنوب میں جو میدان ہیں، ان میں مروت بستے ہیں۔ وادیِ ٹوچی میں دوڑی اور بنوچی آباد ہیں۔ خٹک کوہاٹ کے میدانوں میں بسے ہوئے ہیں، اور ان کا سلسلۂ آبادی اٹک تک جاتا ہے۔ دریاے کرم کی بالائی وادی میں بنگش، شیعہ توری خیل اور دیگر قبائل پائے جاتے ہیں اور سرحد کے پار افغانستان کی جانب جاجی اپنے ہمسایہ منگل اور خوست وال کے ساتھ آباد ہیں۔ بنگش کے شمال میں اورک زئی (بعض شیعہ خاندانوں کے ساتھ) بستے ہیں۔ تیراہ اور خیبر و کوہاٹ کے دروں میں سرحد کے دونوں طرف آفریدی [رک بان] ہیں اور شنواری ان کے شمال میں ہیں۔ دریاے کابل کے شمال میں ضلع پشاور اور افغانستان دونوں طرف ایک وسیع علاقے پر مہمند قابض ہیں۔ ضلع پشاور کے خلیل ان کے رشتے دار ہیں۔ مہمند کے مشرق میں پشاور کے علاقے اور شمال کے پہاڑوں (بنیر، سوات، دیر وغیرہ) میں یوسف زئی اور ان کے حلیف قبائل (سنڈال) وغیرہ آباد ہیں، جو داردیوں کو پیچھے دھکیلتے اور اپنے اندر ملاتے چلے جا رہے ہیں۔ انہیں سواتی کہا جاتا ہے اور وہ مخلوط نسل کے لوگ ہیں، جنہیں یوسف زئیوں نے دریاے سندھ کے پار ضلع ہزارہ میں دھکیل دیا ہے۔ وادی کنڑ اور افغانستان

کے دوسرے شمالی و مشرقی حصوں میں صافی پائے جاتے ہیں ۔ زمانۂ حال میں پشتو بولنے والے افغان کوهستان هندوکش کے شمال میں مختلف مقامات پر، نیز هرات کے علاقے میں، آباد هو چکے هیں یا آباد کیے گئے هیں.

مآخذ : (۱) دیکھیے تصنیفات محمد حیات، بلّو Bellow، راورٹی Raverty، الفنسٹن Elphinstone، جن کا حواله مادّۂ افغانستان کے مآخذ میں دیا گیا ہے ؛ (۲) روز H. A. Rose : *A Glossary of Tribes and Casts of the Punjab and the N. W. Frontier Province*، لاهور ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۹ء، خصوصاً بذیلِ مادّۂ پٹھان؛ (۳) H. C. Willey : *From the Black Mountain to Waziristan*، لنڈن ۱۹۱۲ء (سرحد کے پٹھان قبایل کے بارے میں).

(۲) **پشتو زبان** : پشتو جنوبی و مشرقی افغانستان میں جلال‌آباد کے شمال سے قندهار اور وهاں سے مغرب کی جانب سبزوار تک بولی جاتی ہے (کابل کے علاقے میں زیادہ‌تر فارسی بولتے هیں، اسی طرح غزنی میں بھی) ۔ شمالی اور مغربی افغانستان میں نوآباد لوگ بھی پشتو بولتے هیں ۔ پاکستان میں [سابق] شمالی و مغربی سرحدی صوبے کے اکثر باشندے دیر اور سوات سے جنوب کی طرف، نیز پنجاب کے بعض اقطاع میں اور بلوچستان میں جنوب کی جانب کوئٹے تک پشتو هی رائج ہے ان لوگوں کی مجموعی تعداد غالباً چالیس لاکھ ہے ۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّہ پشتو.

(۳) **پشتو ادب** : اب سے کچھ عرصہ پہلے تک پشتو کی کوئی کتاب سترهویں صدی میلادی سے قدیم‌تر شائع نہیں هوئی تھی، لیکن د کابل سالنامه (سالنامۂ کابل)، ۱۹۴۰، ۱۹۴۱ء میں عبدالحی حبیبی نے سلیمان ماکو کے تذکرة الاولیاء کے کچھ اجزاء شائع کیے [illegible] مشتمل هیں جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ گیارهویں صدی میلادی میں لکھی گئی تھیں ۔ ۱۹۴۴ء میں حبیبی نے کابل میں محمد هوتک کی کتاب پٹه خزانه (تکمیل ۱۷۲۹ء) شایع کی، جس کے متعلق دعوی کیا گیا ہے کہ قندهار میں لکھی گئی تھی اور جو آٹھویں صدی میلادی سے مؤلف کے وقت تک کے پشتو شعراء کے منتخب کلام کی ایک بیاض ہے؛ لیکن یہ کتابیں متعدّد لسانی اور تاریخی کنجاکیں پیدا کرتی هیں اور ان کے صحیح و مستند هونے کا سوال حتمی طور پر اس وقت تک طے نہیں هو سکتا جب تک اصلی مخطوطات لسانی تحقیقات کے لیے سامنے نہیں لائے جاتے ۔ اگر محمد هوتک کے پٹه خزانه کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ امر پھر بھی مشتبه رهتا ہے کہ محمد هوتک نے قدیم نظموں کی جو تاریخیں لکھی هیں وہ کہاں تک درست هیں ۔ راورٹی Raverty لکھتا ہے کہ شیخ ملی نے ۱۴۱۷ء میں یوسف زئیوں کی ایک تاریخ لکھی تھی، لیکن اس تصنیف کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں [قبّ مادّہ یوسف‌زئی] ۔ ایک مخطوطه موجود ہے جو بایزید انصاری (م ۱۵۸۵ء) کی خیرالبیان پر مشتمل ہے ۔ اور اس کا معاینه بھی کیا جا چکا ہے سترهویں صدی میلادی کے ابتدائی دور سے همارے پاس اس کے راسخ‌العقیده مدّ مقابل اخوند درویزه (دیکھیے مادّہ روشنیه) کی دینی اور تاریخی کتابیں (مخزن افغانی، مخزن اسلام) موجود هیں، جو طعن و تشنیع سے لبریز هیں ۔ سترهویں اور اٹھارویں صدی میں متعدد شعراء پیدا هوے، لیکن ان میں سے زیادہ‌تر فارسی نمونوں کے نقّال هیں ۔ یورپی معیاروں کی رو سے اور جدید افغانستان کے قومی شاعر کی حیثیت سے ان میں سب سے نمایاں خوش‌حال خان [وَکَ بآں، ۱۰۲۲ھ / [illegible] تا [illegible]ھ / ۱۶۹۴ء] ہے، جو خٹک قوم کا

سردار، بڑا محب وطن، جنگجو اور بہت سے مضامین پر لکھنے والا نثرنویس مصنف تھا۔ خوش حال خان کی برجستگی، قوت بیان اور آزادی فکر نے اس کی بہترین نظموں میں ایک مخصوص کیف بھر دیا ہے۔ اس کی اولاد میں بھی متعدد شاعر گزرے ہیں اور اس کے پوتے افضل خان نے تاریخ مرصع کے نام سے افغانوں کی ایک تاریخ لکھی ہے۔ قدیم‌ترین صوفی شاعر میرزا تھا، جو بایزید انصاری کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا، لیکن مقبول‌ترین صوفی شاعر عبدالرحمن اور عبدالحمید تھے (دونوں ۱۷۰۰ء کے قریب)۔ دُرّانی خاندان شاہی کا بانی احمد شاہ بھی شاعر تھا۔ علاوہ بریں فارسی ادب کے بہت سے تراجم نیز ایرانی و افغانی داستانیں، مثلاً آدم خان و دُرخانی منظوم کی گئیں۔ پشتو کے وہ لوک گیت اور منظوم قصے وغیرہ بھی خاصے دلچسپ ہیں جنھیں Darmesteter نے جمع کرکے شائع کیا ہے۔ حال ہی میں افغان اکادمی (پشتو ٹولنہ) کابل نے لوک گیتوں کی ایک جلد طبع کی ہے، جنھیں اکثر لنڈئی یا مصرعے کہا جاتا ہے اور جو ایک مخصوص بحر میں غزلیہ ابیات پر مشتمل ہیں۔ ان اشعار میں سے بعض بہت حسین ہیں۔ افغانستان میں ان دنوں جدید پشتو نظموں کی تصنیف و اشاعت زوروں پر ہے اور پشتو اکادمی دیگر ادبی کتابیں بھی شائع کر رہی ہے۔

مآخذ (برائے ۲ و ۳) :

(۱) W. Geiger : *Sprache der Afghanen*، در *Grundriss der iran. Philologie*، ۱/۲ (مع فہرست مآخذ)؛ (۲) G. A. Grierson : *Linguistic Survey of India*، ج ۱۰ (وسیع اور جامع فہرست مآخذ کے ساتھ، ص ۱۳ تا ۱۶)؛ (۳) H. G. Raverty : *Grammar*، طبع ثالث، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۴) وہی مصنف : *Dictionary*، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۵) وہی مصنف : *Gulshan-i-Roh* (چیدہ اقتباسات)، لنڈن ۱۸۶۰ء؛ (۶) وہی مصنف : *Selections from the Poetry of the Afghans*، لنڈن ۱۸۶۲ء؛ (۷) H.W. Bellew : *Grammar*، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۸) وہی مصنف : *Dictionary*، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۹) Trumpp : *Grammar*، لنڈن - ٹوبنگن ۱۸۷۳ء؛ (۱۰) J. Darmesteter : *Chants populaires des Afghans*، پیرس ۱۸۸۸ - ۱۸۹۰ء؛ (۱۱) ہیوز T. P. Hughes : کلید افغانی، پشاور ۱۸۷۲ء و ترجمہ از Plowden، لاہور ۱۸۷۵ء؛ (۱۲) J. G. Lorimer : *Grammer and Voc. of Waziri Pashto*، کلکتہ ۱۹۰۲ء؛ (۱۳) D.L.R. Lorimer : *Syntax of Colloquial Pashtu*، اوکسفورڈ ۱۹۱۵ء؛ (۱۴) Malyon : *Some Current Pushtu Folk Stories*، کلکتہ ۱۹۰۲ء؛ (۱۵) Gilbertson : *The Pakhto Idiom, A Dictionary*، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ (۱۶) Cox : *Notes on Pushtu Grammar*، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۷) G. Morgenstierne : *Etymological Voc. of Pashto*، اوسلو ۱۹۲۷ء؛ (۱۸) وہی مصنف : *Archaisms and Innovations in Pashto Morphology*، در *Norsk Tidskrift for Sprogvidenskap*، ج ۱۲؛ (۱۹) وہی مصنف : *The Wanetsi Dialect*، در مجلۂ مذکور، ج ۴؛ (۲۰) W. Lentz : *Sammlungen zur afghanischen Listeratur-und Zeitgeschichte*، در *ZDMG*، ۱۹۳۷ء، ص ۷۱۱ ببعد؛ (۲۱) وہی مصنف : *Die Pašto Bewegung*، در *ZDMG*، ۱۹۴۱ء، ص ۶۴۷ ببعد؛ (۲۲) H. Penzl : *On the Cases of the Afghan Noun*, *Word*، ج ۶؛ (۲۳) وہی مصنف : *Description of the Afghan Verb*، در *JAOS*، ۱۹۵۱ء؛ (۲۴) وہی مصنف : *Die Substantiva nach Afgh. Grammatikern*، در *ZDMG*، ۱۹۵۲ء، مع فہرست مآخذ؛ (۲۵) محمد اعظم ایازی : لس زبرہ پښتو لغتونہ، کابل ۱۹۴۱ء؛ (۲۶) محمد گل مہمند : پښتو سیند، کابل ۱۹۳۷ء؛ (۲۷) د پښتو کلي، کابل ۱۹۳۹ - ۱۹۴۰ء، نشریۂ پښتو ټولنہ؛ (۲۸) پښتو قاموس، کابل ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۳ء۔

(G. MORGENSTIERNE)

* **افغانستان**: (۱) جغرافیا؛ (۲) نسلیات؛ (۳) زبانیں؛ (۴) مذہب؛ (۵) تاریخ۔

(۱) جغرافیا

جو ملک اب افغانستان کے نام سے موسوم ہے اس کا یہ نام صرف اٹھارھویں صدی [میلادی] کے وسط سے شروع ہوا، یعنی جب سے افغان قوم کو ایک مسلمہ سیادت حاصل ہو گئی۔ اس سے پہلے [ملک] کے اقطاع کے الگ الگ نام تھے، لیکن پورا ملک ایک معینہ سیاسی وحدت نہیں تھا اور اس کے مشمولہ حصّے نسلی یا لسانی یک سانی سے باہم مربوط نہ تھے۔ افغانستان کا قدیم تر مفہوم محض ''افغانوں کی سرزمین تھا''، یعنی ایک محدود علاقہ، جس میں موجودہ مملکت کے بہت سے اقطاع شامل نہ تھے؛ البتہ بعض بڑے بڑے اضلاع شامل تھے جو اب آزاد ہیں یا پاکستان کی حدود میں آ چکے ہیں۔ افغانستان اپنی موجودہ ہیئتِ ترکیبی کے مطابق بارک زئی بادشاہوں کے (جو پہلے امیر کہلاتے تھے) زیرِ اقتدار ایک بے قاعدہ سی شکل کے علاقے پر مشتمل ہے، جو ۲۹ درجے ۳۰ دقیقے اور ۳۸ درجے ۳۰ دقیقے طول بلد شمالی اور ۶۱ درجے اور ۷۵ درجے عرض بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے (یا اگر وخّان کی لمبی پٹّی کو الگ کر دیا جائے تو ۶۱ درجے اور ۷۱ درجے ۳۰ دقیقے عرض بلد مشرقی کے درمیان)۔

ارضی ساخت: یہ ایران کی عظیم سطح مرتفع کا شمالی و مشرقی حصّہ ہے (قبّ مادّۂ ایران)، جس کی شمالی حد وسط ایشیا کا نشیبی علاقہ اور مشرقی حد دریاے سندھ کے میدان اور پاکستان کا [سابقہ] شمالی مغربی سرحدی صوبہ ہے۔ مغرب اور جنوب کی طرف یہ ملک ڈھلوان ہوتے ہوئے اس نشیبی علاقے سے جا ملتا ہے جو مذکورۂ بالا سطح مرتفع کے وسط میں ہے اور جنوب و مشرق میں بلوچستان کے سلسلۂ کوہستان سے پیوست ہو جاتا ہے۔ اس کی سطوح مرتفع کی شمالی حد وہ سلسلۂ کوہ ہے جو پامیر سے مغرب کی جانب پھیلتا چلا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ایک ذرا دبی ہوئی ماہی پشت پہاڑی (ridge) بند ترکستان نام بھی شامل ہے، جس کے آگے ریت اور چکنی مٹی کا میدان دریاے جیحون (Oxus) تک پھیلا ہوا ہے۔ مشرق میں یہ سطح مرتفع ایک دم نیچی ہو کر دریاے سندھ کی وادی میں آ ملتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکستان کے چکنی مٹی کے میدان کے سوا یہ پورا ملک سطح مرتفع میں شامل ہے۔ یہ سطح مرتفع خود تشکیل طبقات الارض کے متأخّر دورِ ثالث (tertiary period) میں وجود پذیر ہوئی، اس لیے زیادہ تر ریت اور چونے کے پتھروں سے بنی ہے۔ اس کا شمالی و مشرقی حصہ کسی زمانے میں ایک بڑے سمندر کا جزء تھا، جو بحیرۂ خزر کے نشیب کو پاکستان کے میدانوں سے ملاتا تھا۔ ارتفاعِ ارضی کا یہ عمل، جس سے یہ علاقہ بلند ہو گیا، ابھی تک جاری ہے۔ ہولڈِچ Holdich کے نزدیک دریاؤں کی گزرگاہوں میں زیادہ گہرائی کا سبب یہ ہے کہ وہ زمین کو اتنی تیزی سے کاٹتے نہیں جتنی تیزی سے یہ اوپر اٹھتی اور ابھرتی آ رہی ہے۔

کوہستان: افغانستان کے پہاڑی سلسلوں کا نمایاں ترین پہلو شمالی کوہستان ہے، جو مشرق سے مغرب کو پھیلا ہوا ہے اور جس کے بارے میں اوپر بتایا جا چکا ہے کہ وہ سطح مرتفع کی شمالی حد بناتا ہے۔ یہ سلسلہ شمال کے ترکستانی اضلاع (زمانۂ قدیم کے باختریہ Bactria) کو کابل، ہرات اور قندھار کے جنوبی صوبوں (زمانۂ قدیم کے اریانہ Ariana اور ارکوسیہ Arachosia) سے الگ کرتا ہے۔ یہ بڑا سلسلہ مختلف ناموں سے موسوم ہے، مثلاً مشرق میں ''ہندوکش'' کے نام سے، جہاں یہ

باہر سے ابھرتا ہے؛ آگے مغرب میں ''کوہ بابا'' اور ہرات کے قریب کوہ سفید [یہ کوہستان سلیمان کا ایک حصّہ ہے، جسے ہمیشہ برف پوش رہنے کے باعث کوہ سفید یا پشتو میں ''سپین غر'' کہتے ہیں] اور ''سیاہ بیک'' کے ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ مؤخّرالذکر عام طور سے پاروپامیسس Paropamisus کہلاتا ہے، اگرچہ اصلی پاروپانیسس (یا بطلیوس کے Paropanisus) میں ہندوکش بھی شامل تھا۔ اس سلسلے سے جنوب کی طرف جو علاقہ ہے اس کے بیشتر حصّے میں متعدّد ضمنی پہاڑی سلسلے یا لمبی لمبی کوہستانی شاخیں موجود ہیں، جو مشرق سے مغرب کو یا عام طور پر شمال مشرق سے جنوب مغرب کو جاتی ہیں۔ ہرات اور قندھار کے صوبوں کا بڑا حصّہ انھیں پہاڑی سلسلوں اور ان کی درمیان کی وادیوں سے بنا ہے، بجائیکہ مشرقی ہندوکش کے جنوب میں پہاڑوں کا جو اُلجھا ہوا سلسلہ ہے اس میں دریاے کابل اور دریاے کُرم کی وادیاں نیز کابل و نورستان کے صوبے شامل ہیں۔ شمالی سلسلۂ کوہ کی بلندترین چوٹی کوہ بابا میں شاہ فولادی ہے (۱۶۸۷۰ فٹ = ۵۱۵۸ میٹر) اور جو لمبی شاخ جنوب مغرب کو نکل گئی ہے اس میں متعدّد چوٹیاں تقریبا ۱۱۰۰۰ فٹ = ۳۳۵۳ میٹر تک بلند ہیں۔ جو ماہی پشت پہاڑیاں (ridges) ہلمند، ترنک، ارغنداب اور ارغستان کی وادیوں کو ایک دوسری سے جدا کرتی ہیں وہ بھی اسی سلسلۂ کوہ کی بیرونی شاخیں ہیں اور اس کا سراغ جنوب مشرق میں بلوچستان کے اندر تک لگایا جا سکتا ہے۔ کوہستان سلیمان [رک بآن]، (بلندترین چوٹی تخت سلیمان: ۱۱۲۰۰ فٹ = ۳۴۱۴ میٹر) — جو بالآخر وادی سندھ میں اتر کر ختم ہو جاتا ہے اور سطح مرتفع کا مشرقی کنارا ہے — افغانستان کی سیاسی حدود سے باہر ہے۔ سطح مرتفع کے اس مشرقی کنارے پر مزید شمال کی طرف دریاے کُرم اور دریاے گُومل کے درمیان جو پہاڑ واقع ہیں وہ اور بھی بے قاعدہ سا مجموعہ بناتے ہیں اور ان کی بعض چوٹیاں ۱۱۰۰۰ فٹ = ۳۳۵۳ میٹر تک بلند ہیں۔ اس کے اوپر شمال میں دریاے کُرم اور دریاے کابل کی وادیوں کے درمیان سفید کوہ واقع ہے، جو افغانستان میں ہندوکش اور کوہ بابا کے بعد سب سے اُونچا کوہستان ہے (بلندترین چوٹی کوہ سکارام: ۱۵۶۰۰ فٹ = ۴۷۵۵ میٹر)۔

دریائی نظام: ہندوکش کے شمال میں زمین کی سطح وادی جیحون کی طرف تیزی سے نیچی ہوتی چلی گئی ہے، جنوبی جانب اس کی وادیاں بتدریج سیستان کے نشیب کی طرف ڈھلتی ہیں، جس میں ہلمند ہامون (جھیل ہلمند) اور اس کی شاخ گُودزرہ واقع ہے۔ دریاے سندھ کے معاونوں کو چھوڑ کر باقی تمام دریا، جو کوہستان ہندوکش کے جنوب میں واقع ہیں، اسی جھیل میں گرتے ہیں۔ بنا بریں افغانستان کے دریا قدرتی طور پر تین زمروں میں بٹ جاتے ہیں، جنھیں زمرۂ سندھ، زمرۂ ہلمند اور زمرۂ جیحون کہہ سکتے ہیں۔ زمرۂ سندھ میں دریاے کابل [رک بآن] اور اس کے معاون ہیں، جن میں شمال کی طرف ہندوکش سے بہہ کر آنے والے دریا تگاؤ Tagao اور کُنڑ اور جنوب کی طرف گُل کوہ سے آنے والا دریا لوگر بہت اہم ہیں۔ جنوب میں اس زمرے کا دریا کُرم ہے، جو کوہ پیوڑ سے نکلتا ہے اور اس کا معاون توچی ہے، جس کے زیریں حصّے کو گمبیلہ کہتے ہیں۔ یہ دریا کوہستان کے نیچے پاکستانی علاقے میں پہنچ کر دریاے کُرم سے مل جاتا ہے۔ مزید جنوب کی طرف گُومل ہے، جو دریاے کُندر اور ژوب کے اتصال سے بنتا ہے اور وزیرستان کے پہاڑوں کو تخت سلیمان سے جدا کرتا ہے۔ اگرچہ یہ دریا چنداں بڑے نہیں،

تاہم وسیع علاقوں کا پانی کھینچ کر لاتے ہیں نیز ہندوستان اور سطح مرتفع (افغانستان) کے درمیان کوہستان میں سے اہم عسکری اور تجارتی راستے بناتے ہیں۔ دوسری چھوٹی ندیاں بھی، مثلاً وہوا، لونی، کہا اور ناری، جو زیادہ جنوب کی طرف واقع ہیں، یہی کام دیتی ہیں۔ یہ بات خاص طور پر قابلِ توجہ ہے کہ ان میں بہت سی ندیاں ان قدرتی وادیوں کے ساتھ ساتھ نہیں بہتیں جو پہاڑوں نے بنا رکھی ہیں، بلکہ کوہستانِ سلیمان کے ریت اور چونے کے پتھروں کی ساھی پشت پہاڑیوں کو عرضاً کاٹ کر اپنا راستہ بناتی ہیں اور ان پہاڑوں میں انہوں نے عمودی کناروں والی گہری گھاٹیاں بنا دی ہیں۔

دوسرا سلسلہ، یعنی زمرۂ ہلمند، دریاے ہلمند اور اس کے معاونین نیز ان دریاؤں پر مشتمل ہے جو نشیب سیستان کی طرف جنوب مغرب کو بہتے ہیں۔ ان میں اہم‌ترین ہلمند [رک بآن] یا ہرمند (اوستا کا ہئے‌تمنت اور قدیم یونانی و رومی مصنفین کا اتی‌مندرس Etymandrus) ہے۔ یہ دریا کابل کے قرب و جوار سے نکلتا ہے اور تنگ کوہستانی وادیوں میں سے گزرتا ہوا ''زمینداور'' کے زیادہ کھلے علاقے میں پہنچتا ہے، جہاں اس میں بائیں طرف سے دریاے ارغنداب (ہرہ ویتی Harahwaiti، ارخوتس Arachotis) مل جاتا ہے۔ ارغنداب حقیقۃً بالائی ارغنداب، ترنک اور ارغسان (یا ارغستان) کے اتصال سے بنا ہے۔ یہ ندیاں شمالی و مشرقی اور جنوبی و مغربی رخ رکھنے والی کئی قریب قریب متوازی وادیوں کا پانی لاتی ہیں۔ اسی زمرے کی ایک اور رکن وہ ندی ہے جو غزنہ سے جنوب کی طرف بہتی ہے۔ یہ دریاے ہلمند یا اس کے معاونین تک نہیں پہنچتی، بلکہ ''آب استادہ'' میں جذب ہو جاتی ہے، جو آب شور کی جھیل ہے۔ جو دریا ہلمند سے مغرب کی طرف واقع اور جنوب مغرب کی طرف بہتے ہوئے ہامون ہی میں جا گرتے ہیں، یہ ہیں: خاش رود [یا خواش رود]، فراہ رود، اور ہروت رود [لسٹرینج نے نام ''ہارود'' لکھا ہے۔ دراصل اس کا پرانا نام ''اسفزار رود'' تھا کیونکہ یہ دریا اسفزار یا سبز وار ہرات سے آتا ہے]۔

ہامون [رک بآن] ایک طاس ہے، جو بعض اوقات بہت کم چوڑا ہوتا ہے اور طغیانی کے زمانے میں جنوب کی طرف بے‌حد پھیل جاتا ہے۔ اس وقت کوہِ خواجہ کا پہاڑی قلعہ جزیرہ بن جاتا ہے۔ پھر اس کا پانی شیلاغ نامی ایک نالے کی راہ سے پست‌تر نشیب گودزرہ میں جا گرتا ہے۔ موجودہ حدبندی کے مطابق سیستان تقسیم ہو گیا ہے، لہذا اب ہامون کا ایک حصہ افغانی علاقے اور ایک حصہ ایرانی علاقے میں چلا گیا ہے۔ ہامون سطحِ بحر سے صرف ۱۵۸۰ فٹ بلند ہے اور گودزرہ اس سے بھی پست‌تر ہے۔ ہامون کا پانی بطور اوسط دس سال میں ایک مرتبہ امنڈ کر گودزرہ میں پہنچتا ہے۔ اس میں کھاری پن بہت کم ہے اور پینے کے کام آ سکتا ہے۔ کھاری پن میں کمی یقیناً وقتاً فوقتاً امنڈ پڑنے ہی کا نتیجہ ہے۔ اگرچہ ان دریاؤں کا پانی باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہیں اور یہ گاد مٹی کی بھاری مقدار نشیبی علاقوں میں لاتے ہیں، تاہم سیستان کی سطح زمانۂ قدیم کے مقابلے میں اونچی نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ سال کا بیشتر حصہ اس علاقے میں شمال مغرب کی تند اور تیز ہوائیں چلتی رہتی ہیں، جو سطح زمین کی ہلکی مٹی اڑا دیتی ہیں۔

تیسرا سلسلہ، یعنی زمرۂ جیحون (دیکھیے مادۂ آمو دریا) دریاے جیحون اور اس کے جنوبی معاونین، مرغاب [رک بآن] اور ہری‌رود [رک بآن] پر مشتمل ہے۔ یہ بھی جانبِ شمال میدانی علاقے میں بہتے

ہیں، لیکن دریاے جیحون تک نہیں پہنچتے۔ یہ تمام دریا عظیم کوہستانی فصیل کی شمالی جانب سے نکلتے ہیں؛ صرف دریاے ہری رود کوہ بابا کے جنوب سے نکلتا ہے اور کوہ سفید اور کوہ سیاہ کے درمیان کی تنگ وادی میں سے مغرب کی طرف بہتا ہوا ہرات کے میدانی علاقے میں پہنچتا ہے۔ یہاں وہ شمال کی طرف مڑتا ہے اور پہاڑوں کے درمیان ایک نشیب میں سے گزرتا ہوا ذوالفقار کے آگے روسی ترکستان کے میدانوں میں جا کر ختم ہو جاتا ہے۔

ملک کی عمومی بناوٹ: جنوب اور مغرب کی طرف کوہستانی سلسلوں کی بلندی عموماً کم ہو گئی ہے؛ لہذا آمد و رفت کی جو مشکلات شمالی علاقے میں پیش آتی ہیں یہاں مفقود ہو جاتی ہیں۔ بنابریں ہرات سے قندھار تک جانے کے لیے تجارتی کاروانوں یا عسکری مہموں کا آسان راستہ قدیم زمانے سے وہ رہا ہے جو سبزوار، فراہ اور گرشک ہوتا ہوا آتا ہے اور اس میں چکر ہے؛ اس کے برعکس قندھار سے غزنین اور کابل کو جاتے ہوئے وادی ترنک کا سیدھا راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ہرات سے، جہاں کوہ پاروپامیسس Paropamisus کی بلندی گھٹتے گھٹتے بہت ہی کم رہ گئی ہے، علاقۂ ترکستان تک رسائی بہت آسان ہے۔ کابل سے ترکستان جانے کے لیے کوہستان ہندوکش کے دشوار گزار دروں — خواک، بامیان وغیرہ — میں سے بھی سیدھا راستہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔

یوں طبعی محلِّ وقوع کے اعتبار سے ہرات، قندھار اور کابل، تینوں شہر ملک کے اہم ترین نقطے بن گئے ہیں۔ ان میں سے ہر شہر ایک زرخیز وادی میں واقع ہے اور اپنی ضرورتیں خود مہیا کر سکتا ہے۔ ہر ایک دوسرے شہروں نیز ہندوستان، ایران اور وسط ایشیا کو جانے والی تجارتی شاہراہوں کے ناکے پر ہے۔ غالباً اسی وجہ سے یہ راے ظاہر کی جاتی ہے کہ استحکام افغانستان کے پیش نظر ان تینوں مقامات کا ایک حکومت کے قبضے میں رہنا ضروری ہے۔ اگر ان کے مالک الگ الگ ہوں تو مملکت کا استحکام ممکن نہیں۔ ان سیاسی معنی میں غزنہ اور جلال آباد کو کابل، قدیم دارالحکومت بست اور گرشک کو قندھار اور سبزوار کو ہرات کے ساتھ شمار کرنا چاہیے۔ سیستان، جو ہرات سے قندھار کو جانے والی آسان گزار شاہراہ پر واقع ہے، ہمیشہ ایک متنازع فیہ علاقہ بنا رہا ہے۔

کابل کا محلِّ وقوع ہر لحاظ سے مستحکم ترین ہے، اس لیے یہ دیگر اضلاع کی بہ نسبت ہمیشہ زیادہ آزاد رہا ہے؛ اس کے برعکس ہرات مغرب اور شمال کی جانب سے حملوں کی بہت زد میں ہے اور جب کبھی کوئی خارجی طاقت ہرات سر کر لیتی ہے تو قندھار کو فی الفور خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ جب تک ہرات پر قبضہ قائم ہے اس وقت تک قندھار مغربی جانب کے حملوں سے محفوظ ہے اور پاک و ہند کے تعلق میں بھی اس کی وضعیت مستحکم ہے، اگرچہ کابل کے برابر نہیں۔

سیستان کا علاقہ، جو ہاموں سے متصل ہے، زرخیز اور آبیاری کے لیے موزوں ہے۔ چونکہ یہ علاقہ مشرق کی صرف قندھار جانے والی شاہراہ پر اور مغرب کی جانب ہرات جانے والے راستے کے ناکے پر ہے اس لیے افغانستان کے حکمرانوں کے لیے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ . . .

آب و ہوا: پورے ملک میں دونوں طرح کے انتہائی درجۂ حرارت مل سکتے ہیں۔ ایک طرف سیستان، ضلع گرم سیر اور وادی جیحون کی شدید گرمی ہے اور دوسری طرف موسم سرما میں ان علاقوں کی بے پناہ سردی، جہاں تند برفانی طوفان آ جاتا

بھی غیر معمولی بات نہیں ۔ تاریخ میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ نوجوں کو حد درجہ شدید سردی کے مصائب جھیلنا پڑے، مثلاً حوالی ھرات سے کوھستان ھزارہ میں سے کابل کی طرف شہنشاہ بابر کا سفر.

زمانۂ قریب کی مثالوں میں سے وہ مصیبیں ہیں جو امیر عبدالرحمٰن کی فوج کو ۱۸۶۸ء میں اور حدبندی کے برطانوی کمیشن کو ۱۸۸۰ء میں بمقام بادغیس پیش آئیں۔ افغانستان میں ہر جگہ درجۂ حرارت کا یومیہ اتار چڑھاؤ بہت زیادہ ہے؛ چنانچہ زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم درجۂ حرارت میں عموماً سترہ سے لے کر تیس درجہ فارن ھیٹ تک کا تفاوت پایا جاتا ہے ۔ بہار و خزاں میں بلند وادیوں کی آب و ھوا معتدل اور خوش گوار ہوتی ہے، جو پھلوں، خصوصاً انگور، سردے، خربزے، آڑو، آلوچے، خوبانی، اخروٹ اور پستے کی پیداوار کے لیے موزوں ہے ۔ تو جی کابل کی تعریفوں کے جو طومار شہنشاہ بابر نے باندھے دور حاضر کے سیاحوں نے انہیں بے جا نہیں پایا.

ھندوکش کے زیادہ مرتفع علاقوں میں .... صحیح معنی میں خالص آلپی Alpine [کوھستانی] آب و ھوا پائی جاتی ہے، جو کوھستان ھمالیہ کے بعض حصوں کی آب و ھوا سے ملتی جلتی ہے.

نباتات مجموعی حیثیت سے وہی ہے جو ایرانی سطح مرتفع کی ہے اور ھندوستان کے میدانی علاقوں کی نباتات سے یکسر مختلف ہے ۔ میدانی علاقوں میں ان درختوں کے سوا جو باغوں میں کاشت کیے جاتے ہیں -— یعنی پھل والے درخت یا چنار اور بید مجنوں —— دوسری قسموں کے درخت بہت کم ہوتے ہیں؛ لیکن اونچے پہاڑوں پر کئی قسم کے صنوبر (چیڑ pines) [illegible] خودرو تاک، عشق پیچاں (ivy) اور گلاب پائے جاتے ہیں ۔ پست‌تر اور خشک‌تر پہاڑوں پر خودرو پستہ (Pistacia Khinjuk)، جنگلی زیتون (Olea europea)، سدابہار صنوبر (Juniper axcelsa) اور عشق پیچاں (Tecoma undulata) عام ہیں ۔ انگزہ (انگوزہ)، یعنی ھینگ (Ferula assafoetida) بہت سے اقطاع میں بہ افراط پیدا ہوتی ہے ۔ موسم بہار میں خودرو پھول، بالخصوص سوسن، لالہ اور گلنار بھی بکثرت ہوتے ہیں.

سیاسی تقسیم: ملک کی تقسیم اس کی طبعی ساخت کے مطابق ہوئی ہے.

(۱) کابل: ولایت کابل دریاے کابل، دریاے لوگر اور دریاے تگؤ (تگو) کے بالائی حصوں کی زرخیز اور مرتفع وادیوں، غزنہ، نیز جلال آباد [رک بان] کے قریب وادی کابل کے زیریں حصے پر مشتمل ہے ۔ پہلے اس علاقے کا اہم‌ترین شہر غزنہ [رک بان] تھا، لیکن گزشتہ چار سو سال سے کابل [رک بان] نے اس کی جگہ لے لی ہے ۔ مغل شہنشاہوں کے عہد میں کابل کو حکومتی مرکز تسلیم کر لیا گیا تھا اور درانی بادشاہوں نے بجاے قندھار کے اسی کو اپنا دارالسلطنت بنا لیا تھا ۔ اس کا قدیم حریف پشاور [رک بان] ہے ۔ یہ ان قبائل کا قدرتی مرکز ہے جو دریاے سندھ کے آس پاس میدانی علاقے میں رہتے ہیں ....

(۲) قندھار: ولایت قندھار زمین‌داور کے قدیم صوبے پر مشتمل ہے ۔ اس میں دریاے ھلمند، ترنک، ارغنداب اور ارغسان کی زیریں وادیاں شامل ہیں ۔ درانی زیادہ‌تر یہیں آباد تھے ۔ موجودہ شہر قندھار [رک بان]، جو دریاے ارغنداب پر واقع ہے، چودھویں صدی میلادی سے اس ولایت کا حکومتی مرکز چلا آ رہا ہے اور اس نے گرشک [رک بان] [illegible] [رک بان] کے قدیم شہروں کی

جگہ لے لی ہے۔

(۳) سیستان: سیستان [دیکھیے مادۂ سجستان] اس گرم، زرخیز اور سیراب علاقے کا نام ہے جو ہامون کے ارد گرد واقع ہے، مگر اس کا بڑا حصہ ایران کی مملکت میں شامل ہے۔ اس میں کوئی بڑا شہر آباد نہیں۔

ہرات: ولایتِ ہرات ہری رود کی زرخیز وادی اور اس کھلے میدانی علاقے پر مشتمل ہے جو کوہستان ہزارہ اور سرحدِ ایران کے درمیان واقع ہے۔ اس میں ان پہاڑوں کا بھی بڑا حصہ شامل ہے جن میں ہزارہ [رک بآن] اور چہار ایماق [رک بآن] قبائل آباد ہیں۔ اس ولایت کا دارالحکومت شہر ہرات تاریخِ مشرق میں بہت مشہور و معروف ہے۔ اگرچہ یہ سابقہ عظمت و شان بہت بڑی حد تک کھو چکا ہے تاہم اب بھی ایک اہم مقام ہے اور رہے گا۔ امن اور وسائل حمل و نقل کی ترقی کے ساتھ بلا شبہ بہت پھولے پھلے گا۔ اس ولایت کے جنوبی حصے میں سبزوار [رک بآن] بھی ایک بارونق شہر ہے۔

(۵) ہزارستان [رک بآن]: ہزارہ اور چہار ایماق قبائل کا وطن اس کوہستان کے جھرمٹ میں واقع ہے جو شمال میں کوہ بابا، مغرب میں ہرات کے کھلے میدان اور مشرق و جنوب میں وادی ہلمند سے محدود ہے۔ یہ وہ علاقہ ہے جو قدیم زمانے میں غور [رک بآن] کے نام سے مشہور تھا۔ شہر غور کے کھنڈر غالباً قدیم زمانے کے دارالحکومت فیروز کوہ کے محلِ وقوع کی نشان دہی کرتے ہیں، جہاں بارھویں صدی میلادی میں شاہانِ غور حکمرانی کرتے تھے۔ اب اس علاقے میں کوئی اہم شہر آباد نہیں۔

(۶) ترکستان: کوہ بابا کے شمال میں دریاے جیحون تک جو علاقہ چلا گیا ہے اسے ترکستان کہتے ہیں۔ اس کا پرانا حکومتی مرکز بلخ [رک بآن] اب اپنی گزشتہ اہمیت کھو چکا ہے۔ اس کے موجودہ انتظامی مراکز مزار شریف [رک بآن]، تاش قرغان (تاشقرغان) اور میمنہ [رک بآن] ہیں۔

(۷) بدخشان: جو علاقہ ہندو کش کے شمال اور ترکستان کے مشرق میں دریاے جیحون کے بائیں کنارے واقع ہے اسے بدخشان [رک بآن] کہتے ہیں۔ اس علاقے کو دریاے قندز اور اس کے معاون سیراب کرتے ہیں۔

(۸) وخان: مزید مشرق میں جو طویل کوہستانی وادی پامیر تک پھیلی ہوئی ہے اسے وخان [رک بآن] کہتے ہیں۔

(۹) نورستان: ہندو کش کا ایک پہاڑی حصہ، جو وادی کابل کے شمال اور کنڑ کے مغرب میں واقع ہے۔ ۔ ۔ اس کا نام پہلے کافرستان تھا، لیکن جب ۱۸۹۶ء میں امیر عبدالرحمن خان نے اس ملک کو سر کیا تو اس کا نام بدل کر نورستان رکھ دیا گیا۔ [آج کل مملکتِ افغانستان سات بڑے صوبوں، یعنی کابل، مزار، قندھار، ہرات، قطغن، ننگرہار (سابق مشرقی صوبہ) اور پاکتیا (سابق جنوبی صوبہ) اور گیارہ چھوٹے صوبوں، یعنی بدخشان، فراہ، غزنی، پروان، گرشک، میمنہ، شبرغان، غوران، طالقان، بامیان اور ارزگان پر مشتمل ہے۔ ہر بڑے صوبے کا گورنر نائب الحکومت اور چھوٹے کا حاکمِ اعلیٰ کہلاتا ہے]۔

(۲) نسلیات

افغانستان کی آبادی حسب ذیل بڑے نسلی گروہوں پر مشتمل ہے: (۱) افغان؛ (۲) تاجیک اور دوسرے ایرانی؛ (۳) ترکی منگولی اور (۴) ہندو کش کے انڈو آریائی (جن میں کافر بھی شامل ہیں)۔ ۱۹۴۷ء میں جو اندازہ کیا گیا تھا اس کے مطابق افغانستان کی کل آبادی ایک کروڑ بیس لاکھ تک پہنچ جاتی

ہے۔ ان میں سے ترپن فی صد افغان، چھتیس فی صد تاجیک، چھے فی صد ازبک، تین فی صد ہزارہ اور تین فی صد دیگر اقوام کے افراد بیان کیے جاتے ہیں؛ لیکن یہ اعداد و شمار یقینی نہیں۔ کسی بھی ''خالص نسل'' کے لوگ یہاں موجود نہیں، ہر لسانی گروہ متعدّد نسلی انواع پر مشتمل ہے اور باشندوں کے باہمی اختلاط نیز فارسی اور پشتو کو ثانوی زبان کے طور پر اختیار کر لینے سے وہ امتیاز، جو شاید پہلے کبھی موجود ہو، خاصا دھندلا پڑ گیا ہے۔ نسلی تعین میں نظریات کے اختلاف کی جو مشکلات حائل ہیں ان سے قطع نظر ان مقامی گروہوں کے متعلّق جو صاف طور سے علیحدہ علیحدہ ہیں، ایسی نسلیاتی معلومات بھی بہت قلیل ہیں جن میں ان کی تقسیم صاف صاف کی گئی ہو۔ یہ سب اسباب ہمیں متنبہ کرتے ہیں کہ اس باب میں جو کچھ بیان کیا جائے اس میں ہم پوری احتیاط سے کام لیں۔

(۱) افغانوں کے متعلّق دیکھیے جداگانہ مادّہ ''افغان''۔

(۲) تاجیک افغانستان کے فارسی بولنے والے باشندوں کا عمومی نام ہے (قب مادّۂ تاجیک)، جنھیں اکثر پارسی وان بھی کہتے ہیں یا جو مشرقی اور جنوبی حصوں میں دِہگان اور دِہوزر بھی کہلاتے ہیں۔ یہ دیہاتی لوگ ہیں۔ ان کے علاوہ اکثر شہروں کے باشندے بھی فارسی بولتے ہیں۔ بعض دورافتادہ اقطاع کے سوا تاجیکوں کی کوئی قبائلی تنظیم نہیں۔ دیہات میں یہ لوگ پرامن مزارع ہیں۔ ہرات اور سیستان میں ان کا سلسلہ براہِ راست ایران کے ایرانیوں سے ملتا ہے اور شمالی افغانستان میں (میمنہ سے بدخشان تک) یہ لوگ روس کے تاجیکوں سے رابطہ رکھتے ہیں۔ جنوبی و مشرقی افغانستان میں تاجیک غزنہ کے اردگرد کے اضلاع اور خطّۂ کابل (کوہ دامن، پنج شیر وغیرہ) کے نہایت زرخیز زرعی اقطاع میں آباد ہیں۔ نسلی اعتبار سے یہ لوگ نہایت مخلوط ہیں، لیکن بدخشان کے پہاڑی تاجیک اور شمالی افغانستان کے تاجیک بالعموم نسلاً ''الپی'' نمونے کے ہیں۔ ہندو کش کے جنوب میں بسنے والے بہت سے تاجیک غالباً ایرانی افغانی نسل سے ہیں۔ بدخشان کے بعض کوہستانی تاجیکوں نے اپنی قدیم ایرانی زبانوں کو ابھی تک محفوظ رکھا ہے۔ یہی کیفیت شمالی کابل کے پراچیوں اور وادی لُوگَر [لوغر] کے اُرمڑوں کی ہے۔ قزلباش ایرانی ترکوں کی نسل سے ہیں، جنھیں نادر شاہ نے ہرات اور کابل میں آباد کیا تھا۔

(۳) ترکی اور منگولی قبائل: شمالی افغانستان کے میدانی علاقوں میں ترکی قبائل آبادی کا اہم بلکہ غالب عنصر ہیں۔ ان کی اکثریت ازبک [رک بآں] ہے، جو دیہات اور شہروں میں آباد ہیں۔ جارنگ Jarring نے ان کی تعداد کا اندازہ تقریباً پانچ لاکھ کیا ہے۔ ان کے مغرب میں اندخوئی اور بالا مرغاب کے درمیان خانہ بدوش ترکمان [رک بآں] رہتے ہیں، جو زیادہ تر ارسری ہیں، (تعداد کا اندازہ دو لاکھ نفوس ہے)۔ افغانی پامیر میں کوئی تیس ہزار قرغیز [رک بآں] خانہ بدوش ہیں۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے ترکی قبیلوں کے افراد بھی افغانستان میں پائے جاتے ہیں۔ کابل کی شمالی جانب کوہستان اور کوہ دامن میں جو ترک بستے ہیں وہ غالباً سب کے سب اب اپنی قومی زبان ترک کر چکے ہیں۔

غزنہ سے ہرات اور بامیان کے شمال سے وسط ہلمند تک کا کوہستانی علاقہ منگول قبائل یا مخلوط ترکی منگولی نسل اور وضع قطع کے قبائل سے آباد ہے، جو ایران میں بھی پھیلتے چلے گئے ہیں۔ اس علاقے کا مشرقی حصہ ہزارہ [رک بآں]

(یا بربری) قبائل کا گھر ہے۔ وہ متعدد قبائل میں بٹے ہوئے ہیں، مثلاً دے کُنڈی، دے زنگی، جاغور وغیرہ۔ ہزارہ لوگ دیہات میں آباد ہیں اور ان کے سردار، جو عہد سابق میں بہت طاقتور تھے، اپنے امیرانہ قلعوں میں رہتے ہیں۔ یہ لوگ شیعہ ہیں اور امیر عبدالرحمٰن کے عہد تک انھوں نے اپنی نیم آزادانہ حیثیت برقرار رکھی ۔ ۔ ۔ مزید مغرب کی جانب ہری رود کے دونوں طرف نیم خانہ بدوش سنی چہار ایماق [رک بآن] (چار قبیلے) ملتے ہیں۔ یہ اصطلاح بظاہر قدرے بے احتیاطی سے بولی جاتی ہے، لیکن بالعموم اس کا اطلاق تیمنی (ہری رود کے جنوب میں)، فیروز کوہی (ہری رود کے شمال میں)، جمشیدی (تشکان)، تیموری (ہرات کے مغرب کی طرف ایران میں) اور ہزارہ (قلعۂ نو) قبائل پر ہوتا ہے۔ یہ ہزارہ مشرق کے ہزارہ قبائل سے الگ ہیں اور انھیں ان کے ساتھ ملتبس نہیں کرنا چاہیے۔ ہزارہ کو بسا اوقات چنگیز خان کے لشکریوں کی اولاد خیال کیا جاتا ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ چنگیز خان اور اس کے جانشینوں نے جن علاقوں کو اجاڑ دیا تھا ان میں بتدریج زیادہ تر منگول اور کم تر ترک عناصر آ بسے (دیکھیے بیکن Bacon: وہی کتاب)۔

(۴) انڈو آریائی اور کافر: افغانستان کے انڈو آریائی ''دَرْدی'' قبائل میں سب سے زیادہ اہم کوہستانِ کابل، لغمان اور کُنڑ کی زیریں وادی کے پشائی ہیں (ان کا مقامی نام دِہگان بھی ہے)۔ یہ لوگ کاپیسا اور ننگرہار کے قدیم ہندو اور بدھ باشندوں کی باقی ماندہ اولاد ہیں۔ کنڑ کے علاقے میں انڈو آریائی اصل کی کچھ اور چھوٹی چھوٹی جماعتیں بھی موجود ہیں۔ نورستان (سابقہ کافرستان) میں متعدد قبائل آباد ہیں، جو لسانی اعتبار سے حقیقی انڈو آریائی لوگوں سے ممیز ہیں (قب مادۂ کافرستان)۔ ان قبائل کو امیر عبدالرحمٰن نے ۱۸۹٦ء میں قطعی طور پر مغلوب کر لیا اور مسلمان بنا لیا۔ دردی قبائل میں سے بعض لوگ نسبۃً قریب زمانے تک لا مذہب رہے۔ اب کافروں کو نورستانی یا جدیدی، یعنی نومسلم، کہا جاتا ہے۔ ان کا قدیم مذہب ہندوؤں کے نمونے کی اصنام پرستی تھا، جس میں ہر قبیلے کے دیوتا الگ تھے۔ ان کے ہاں بہت سی قدیم رسمیں ابھی باقی رہ گئی تھیں۔ ان کے یونانی الاصل ہونے کے متعلق (جیسا کہ بعض اوقات دعوی کیا جاتا ہے) کوئی شہادت نہیں ہے۔ عموماً انھیں دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں: اول ''سیاہ پوش'' (کتی اور کام)، اور دوسرے ''سفید پوش'' (وائگلی، اشکن اور پرسون یا پرونی)۔ نسلی اعتبار سے کافر لوگ مشرقی دناری (Dinaric) اور نوردی (Nordic = قدیم شمالی) عناصر پر مشتمل ہیں۔ علاوہ بریں ان میں چھوٹی لمبوتری کھوپڑی والی نسل کے لوگ بھی ہیں، جن کا تعلق مغربی ہمالیہ کے لوگوں سے ہے۔ بعض قبائل میں بھورے رنگ کے بالوں اور نیلی آنکھوں والے لوگوں کی تعداد خاصی ہے۔

افغانستان میں کچھ جٹ ''بنجارے'' (gipsies) [رک بآن] اور کچھ گوجر [رک بآن] بھی ہیں، جو وادی کُنڑ میں آباد ہیں۔ ہندو کابل اور دوسرے شہروں میں تاجروں اور مہاجنوں کی طرح اور کوہ دامن میں باغبانوں کی حیثیت سے رہتے ہیں۔

(۳) زبانیں

بابر نے لکھا ہے کہ کابل کے خطے میں گیارہ زبانیں بولی جاتی ہیں، لیکن پورے ملک میں بولی جانے والی بولیوں کی واقعی تعداد اس سے بہت زیادہ ہے۔ باشندوں کی اکثریت پشتو یا فارسی بولتی ہے۔ یہ دونوں زبانیں ایرانی الاصل ہیں۔ پشتو کے لیے دیکھیے مادۂ افغان۔

دیگر ایرانی زبانیں: ان فارسی بولیوں میں جو افغانستان میں رائج ہیں، زیادہ تر مشرقی نمونے کی ہیں (رک نیز مادۂ ایران، حصۂ زبان)، جنہوں نے یای مجہول، واو مجہول اور یای معروف، واو معروف کا فرق قائم رکھا ہے۔ ہرات کے علاقے میں یہ بولیاں مغربی رنگ میں رنگی ہوئی ہیں اور ہزارہ کی بولی اپنی امتیازی خصوصیات رکھتی ہے۔ بلوچی سرحد کو عبور کر کے صرف جنوبی صحراؤں تک پہنچتی ہے۔ کابل کے جنوب میں وادی لوگر [لوغر] کے اندر ارمڑی ختم ہو رہی ہے، لیکن وزیرستان کے علاقۂ کانی گرام میں ابھی تک بولی جاتی ہے۔ ایک اور قدیم مقامی ایرانی زبان پراچی ہے، جو شمال کابل کے چند ایک دیہات میں پائی جاتی ہے۔ ہندو کش کے شمال میں بدخشان کے پہاڑوں میں نام نہاد پامیری یا غلچہ زبانیں تا حال باقی ہیں، لیکن ان کا استعمال غالبًا روز بروز کم ہو رہا ہے اور ان کی جگہ بتدریج تاجیکی فارسی لے رہی ہے۔ ان میں مندرجۂ ذیل شامل ہیں: منجی، جو منجان میں بولی جاتی ہے (اس کی ایک شاخ ـ یدغہ ـ چترال میں ہے)؛ وخی، جو وخان کی نہایت قدیم زبان ہے (اور اپنے علاقے سے باہر نکل کر گلگت اور چترال میں بھی پہنچ گئی ہے)؛ سنگلیچی: زیباکی اور اشکاشمی دریائے جیحون کے موڑ پر، نیز وردوج کی بالائی وادی میں؛ شغنی اور روشانی، اشکاشم کے شمال کی جانب جیحون کی وادی میں.

انڈو آریائی اور کافر زبانیں: لہندا زبان کے علاوہ، جسے ہندو بولتے ہیں، شمالی و مشرقی افغانستان میں نورستان کی سرحدوں پر متعدد انڈو آریائی زبانیں اور بولیاں پائی جاتی ہیں۔ یہ سب انڈو آریائی زبانوں کی نام نہاد دردی شاخ سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان میں ممتازترین پشئی ہے، جو متعدد اور نہایت مختلف بولیوں پر مشتمل ہے نیز لوک گیتوں سے مالا مال ہے۔ وادی کنڑ میں چترال کی سرحد کے قریب گوربتی بولی جاتی ہے۔ کافری زبانیں (کتی، وائیگلی، اشکن اور پراسون) ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہیں اور ضرور ویدوں سے پیشتر کے زمانے میں انڈو آریائی زبان سے الگ ہو گئی ہوں گی، لیکن ان زبانوں پر اب بڑی حد تک خالص انڈو آریائی عناصر کی بھاری تہہ چڑھ چکی ہے.

غیر انڈو آریائی زبانیں: شمالی افغانستان کے ازبک، ترکمان اور قرغز ترکی بولیاں بولتے ہیں۔ ہزارہ کی اکثریت اپنی زبان ترک کر چکی ہے اور غالبًا چہار ایماق کا بھی یہی حال ہے؛ تاہم ایک نئی دریافت کے مطابق میکنزی F. Mackenzie، ۱۹۵۹ء میں بھی بہسود کے ہزارہ اور شمال میمنہ کے منگولوں کے ہاں ایسے رائج الفاظ کی فہرست تیار کر سکا جن کی اصل منگولی ہے۔ مزار شریف کے مغرب کے بعض خانہ بدوش قبائل کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ابھی تک عربی بولتے ہیں۔ تاجیکستان کے بعض عربوں کا بھی یہی حال ہے [دیکھیے مادۂ عرب].

(۴) مذہب

قبول اسلام کے وقت سے افغانستان کی پوری آبادی مسلمان ہے۔ بہت بڑی اکثریت سنیوں کی ہے۔ ہزارہ، قزلباش، سیستان و ہرات کے کیانی، چند ایک سرحدی پٹھان قبائل (توری خیل اور تیراہ کے سیدوں کے علاوہ اورکزئیوں اور بنگش کی بعض شاخیں)، کچھ کوہستانی اور بدخشی (خاص کر غلچہ) شیعہ ہیں۔ ان میں سے بدخشان کے باشندے (شغنان اور وخان وغیرہ سمیت) اور لغمان نیز نواحی وادیوں کے بہت سے پشئی اسمٰعیلی ہیں۔ بدخشی اپنے کو مُلائی کہتے ہیں اور پشئی علی اللّٰہی کہلاتے ہیں (قب ایوانوف Ivanow: *Guide to Ism. Lit.*،

ص ۹)۔ . . .

راسخ العقیدہ اسلام افغانستان میں بہت مضبوطی کے ساتھ جاگزیں ہو چکا ہے اور اسلامی شریعت کو مانا جاتا ہے ۔ ہندووں اور شیعوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کیا جاتا ہے، لیکن احمدیوں کو ملک میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ۔ عیسائی تبلیغی جماعتوں کا داخلہ بھی ممنوع ہے، مقامی اولیاء اور ان کے مزارات [کی تعظیم میں اکثر حد سے تجاوز کیا جاتا ہے] ۔ سرحد کے پٹھان قبائل میں ملاؤں نے مقامی سیاست اور جہاد کی تلقین میں بسا اوقات بہت اہم کردار ادا کیا ہے ۔

(۵) تاریخ

(۱) زمانۂ قبل از اسلام : ان علاقوں میں جو اب افغانستان کہلاتے ہیں پہلے اور دوسرے ہزار سالہ دور ق-م میں، جب آریائی اقوام کی نقل مکانی جاری تھی، ایرانی قبائل بستے تھے، جنھیں کوروش (سائرس، خورس، خسرو) نے [چھٹی صدی قبل مسیح میں] ہخامنشی سلطنت میں شامل کر لیا تھا ۔ سکندر اعظم کی فتوحات [۳۳۰ ق-م تا ۳۲۳ ق-م] کے بعد (قب W. W. Tarn : *Alexander the Great*، کیمبرج ۱۹۴۸ء) یہ علاقے یونانی باختریوں اور پارتھیوں کے درمیان موجب نزاع بنے رہے (قب W. W. Tarn : *The Greeks in Bactria and India*، کیمبرج ۱۹۵۲ء) ۔ پہلی صدی قبل مسیح میں یوہ چی (یوجی Yueh-chi) قوم کے تبعۂ کوشان Kushan کے زیر قیادت ایرانی قبائل کی ایک نئی رَو ان اقطاع میں داخل ہوئی ۔ کوشانی سلطنت، جس کی ترقی پہلی صدی میلادی میں کوزولو (کُجولو) کدفیزس Kujula kadphises کے زیر قیادت اور دوسری صدی میلادی میں کنشک کے زیر علم معراج کمال کو پہنچی (قب *Cambridge History of India*، ج ۱، ۱۹۲۵ء؛ R. Ghirshman : *Bégram Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans*، قاہرہ ۱۹۴۶ء)، بالآخر غالباً چوتھی صدی میلادی کے وسط سے پہلے شاپور ثانی کے عہد میں ساسانیوں سے مغلوب ہو گئی ۔ ۳۵۰ء کے بعد جلد ہی یوہ چی (یوجی) قبائل پر، جو کشگریہ [کاشغر] میں رہ گئے تھے، مشرقی جانب سے ترکی اور منگولی عناصر کا دباؤ پڑا تو وہ باختریہ میں نمودار ہوے ۔ ان کے مددگاروں میں اس نسل کے دوسرے قبائل کی متحدہ جمعیت بھی شامل تھی، جنھیں چیونی (Chionites) کہا جاتا ہے (دیکھیے R. Ghirshman : *Les Chionites-Hephtalites*، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۹۹ ببعد)؛ اگرچہ شاپور رومیوں کے خلاف برسرپیکار تھا، تاہم وہ لشکر لے کر ان حملہ آوروں کے مقابلے پر آیا، مگر صلح پر مجبور ہو گیا ۔ انھیں باختریہ اور نواحی علاقوں میں آباد ہونے کی اجازت دے دی گئی اور شرط یہ ٹھہری کہ وہ رومیوں کے مقابلے میں مدد دیں ۔

یوہ چی یا ''کوشانی ہاے خرد'' کے بادشاہ کیدارا Kidara نے جلد ہی فتوحات کا دائرہ کوہستان ہندوکش کے جنوب تک بڑھا کر پاروپامیسد Paropamisad [کابل و غزنی] اور گندھارا [سوات و پشاور کا علاقہ] کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا ۔ غزنی کے علاوہ میں چیونیوں کے ایک قبیلے زابل کا آباد ہونا توسیع مملکت کے اسی دَور کا واقعہ قرار دینا چاہیے ۔ بعد ازآں جب کیدارا نے آزادی کا حق منوانے کی کوشش کی اور نتیجے میں شاپور سے از سر نو تصادم کی نوبت آئی تو چیونی قبائل نے شاپور کا ساتھ دیا ۔ کیدارا کی مملکت بھی چھن گئی اور غالباً اس کی جان بھی گئی ۔ باختریہ چیونیوں کے قبضے میں آ گیا، جو اپنے حکمران خاندان کے نام پر ہفتلی Hephtalites [ہیاطلہ] کے نام سے معروف ہوے ۔ ۵۰۰ء کے قریب کوہ ہندوکش کے شمال و جنوب کی سر زمین چیونی ہفتلیوں کے قبضے میں تھی، جنھیں ہندوکش کے سلسلۂ کوہستان

نے دو شاخوں میں تقسیم کر رکھا تھا، مگر جنوبی، یعنی قبیلۂ زابل کی شاخ، شمالی شاخ کی برتری کو تسلیم کرتی تھی اور دونوں ریاستیں ایرانی ساسانیوں کی باج گزار تھیں۔ ایران کا شاہی خاندان جب تک طاقتور اور مضبوط رہا باج گزاری کی یہ کیفیت قائم رہی، لیکن پانچویں صدی میلادی کے آغاز ہی میں جب یفتلیوں نے دیکھا کہ ایران کے لیے رومیوں کے خلاف رزم و پیکار اور وحشی قبائل کے مقابلے میں کوہ قاف کے دروں کی حفاظت مشکلات کا باعث ہو رہی ہے تو وہ ایرانی اقتدار کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکنے کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے لگے، مگر انجام کار بہرام گور نے دوبارہ انھیں مغلوب کر لیا؛ ادھر گپتا خاندان کے راجاؤں نے ہندوستان کی سر زمین میں ان کا اقدام روک دیا تھا۔

پانچویں صدی میلادی کا وسط ایرانیوں اور یفتلیوں [ھیاطلہ] کے باہمی تعلقات میں انقلاب کا وقت تھا۔ فیروز کے عہد (۴۸۴ء) میں یفتلیوں نے ایرانیوں پر فتح پائی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یفتلی باج گزار رہنے کے بجائے ایرانیوں کے حاکم بن گئے اور ساسانی بادشاہ نصف صدی سے زیادہ عرصے تک یفتلیوں کو خراج دیتے رہے۔ آخر ۵۶۰ء کے قریب وسط ایشیا کی سیاسی بساط پر ایک نئی قوم نمودار ہوئی، یعنی مغربی ترک۔ ان کے اور خسرو اول (نوشیروان) شہنشاہ ایران کے اتحاد نے یفتلیوں کی مرکزی سلطنت کا خاتمہ کر دیا (ساسانیوں کے ساتھ ان کے تعلقات کا حال جاننے کے لیے نیز A. Christensen : *L'Iran sous les Sassanides*، طبع ثانی، ۱۹۴۴ء)۔

زابلی بادشاہی، یعنی جنوبی چیونیوں کی مملکت اپنے ہنجار پر قائم رہی۔ پانچویں صدی میلادی کے اواخر میں ہندو کش کی جنوبی جانب ایک نیا خاندان برسر حکومت تھا۔ اس کے دو بادشاہوں تورامانا Toramana اور مہرا کولا (مہر گل Mihiracula) نے ہندوستان میں وسیع فتوحات حاصل کیں (۵۱۵ تا ۵۴۴ء)۔ مؤخر الذکر (مہر گل) نے جو سورج دیوتا مہرہ کا پرستار تھا، ظالمانہ دار و گیر کی نہایت ہی تلخ یاد پیچھے چھوڑی۔ ظلم و ستم اس وقت تک جاری رہا جب تک ہندوستان کے ایک قومی وفاق نے اس کا سر نہیں کچل دیا۔ جنوبی چیونیوں کی بادشاہی کا خاتمہ شمالی اقطاع میں یفتلیوں کے اقتدار کی تباہی سے چند سال پہلے ہو چکا تھا۔

ان دو سلطنتوں کی تباہی کے بعد ان کے علاقے چھوٹے چھوٹے امراء کے قبضے میں رہے، جن میں سے بعض ساسانیانِ ایران کے باج گزار تھے اور بعض ترکوں کی اطاعت کا دم بھرتے تھے۔ ساتویں صدی میلادی کے وسط میں مشرقی افغانستان کی سیاسی کیفیات کا نقشہ چینی سیاح ہیون سانگ Hioun-Tsang کے سفرنامے میں کھینچا گیا ہے۔ ایک تاریخی ماخذ میں افغان قوم کا یہ اولین ذکر ہے، یعنی ہیون سانگ نے ان اقطاع کو جو کوہ سلیمان کے شمال میں واقع ہیں ''اے، پو، کین'' کا مسکن قرار دیا ہے (دیکھیے A. Foucher : *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*، پیرس ۱۹۴۷ء، ۲ : ۲۳۵، ۲۵۲، حاشیہ ۱۲)۔

ہیون سانگ کی سیاحت کے کچھ عرصہ بعد چین کے شاہی خاندان تانگ Tang نے مغربی ترکوں کا قلع قمع کر دیا اور اپنا اقتدار پامیر کے مغربی علاقے تک قائم کر لیا۔ تقریباً سو سال تک (۶۵۹ تا ۷۵۱ء) ہندو کش کے شمال اور جنوب کی سولہ بادشاہیاں چینیوں کی بالادستی تسلیم کرتی رہیں، جو حقیقی کے بجائے زیادہ تر برائے نام تھی۔ عرب فاتحین کو، جنھوں نے بڑی تیزی سے ایران کی ساری مملکت سر کر لی تھی، افغانستان کے ان حصوں کے آخری چھوٹے چھوٹے فرمانرواؤں کی

صرف سے شدید اور مسلسل مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ تیسری نویں صدی میلادی کے اواخر میں جا کر کوہ ہندو کش کی جنوبی جانب مسلمان پوری طرح کامیاب ہوئے۔ بہ ایں ہمہ ہفتلی موجودہ افغانستان کی نسلی ہیئت ترکیبی میں ایسے آثار چھوڑے بغیر غائب نہ ہوئے۔ بدخشاں میں آبادی کا ایک بڑا گروہ اب بھی ہفتل (ھفتل) کے نام سے موجود ہے۔ ابتدائی زمانے کے تاریخی پس منظر کے لیے قب *The Early Empires of Central* : W. M. McGovern *Asia*، ۱۹۳۹ء۔

(R. GHIRSHMAN)

افغانستان میں ظہور اسلام

ساتویں صدی میلادی میں، جب آفتاب اسلام افق بطحا سے طلوع ہو رہا تھا، مملکت افغانستان دو سیاستوں اور دو مذہبوں سے متاثر تھی: مغربی حصے، یعنی سجستان (سیستان)، ہرات اور اس کے ملحقات پر ایرانی ساسانیوں کا سیاسی، ادبی اور مذہبی اقتدار قائم تھا، جن کا مذہب زردشتی تھا اور زبان پہلوی؛ مشرقی حصے، یعنی وادیِ دریاے کابل (گندھارا) میں کابل سے قندھار تک بدھ اور برہمنی مذاہب رائج تھے۔ مشہور چینی سیاحوں، ھیون سانگ Hioun Tsang (۶۳۰ء) اور وانگ ھیون سی Wang Hioun Ts. (۶۵۷ء) کی سیاحت کے وقت ولایات گندھارا (وادی دریاے کابل)، لمپا (لغمان) اور نگرھارا (ننگرھار) ارنائی کشتری خاندان کے بادشاہوں کے زیر اقتدار تھیں۔ ان کا مرکز کاپیسا (موجودہ بگرام، کابل کے شمال میں) تھا۔ انھیں اسلامی مؤرخین نے رتبیل، زنبیل اور زنتبیل لکھا ہے (تازہ‌ترین تحقیقات کے مطابق یہ دراصل ژندہ‌پیل، یعنی فارسی کا ژندہ‌پیل، بمعنی فیل‌زبان، تھا — قب فردوسی: نہ تن ژندہ‌پیل و نہ جان جبرئیل — دوسری صورتیں اسی کی تصحیف ہیں)۔ ان کشتری راجاؤں کی حکومت تکسلا اور ویہند (موجودہ ھنڈ، علاقۂ صوابی میں)، یعنی دریاے اٹک کے مغربی کنارے سے کابل، رخج، بست اور سیستان تک پھیلی ہوئی تھی اور ان کے القاب تگین اور تجین تھے۔ اس سلسلے کا بانی برھاتگین تھا اور آخری حکمران لگہ تورمن (سنسکرت میں بمعنی شمشیرزن)۔

اس خاندان کے علاوہ بعض مقامی امراء و رؤساء کا اقتدار پہاڑی دروں میں قائم تھا۔ یہ خاندان کوشانو ہفتلی کے بچے کھچے افراد تھے، مثلاً مرو میں ماھوی، بامیان میں ہمرہ، سرخس میں زادویہ، غرجستان (ہیرمل اور بادغیس کے درمیانی علاقے) میں شار یا نرازبندہ، سجستان میں فیروز نوشنج اور ہرات میں رازان، بادغیس میں تیز کہ خان، طخارستان (موجودہ قطغن) میں جبغو اور علاقۂ سور و غور میں جہان پہلوان۔ مقامی بادشاہوں کے جس آخری سلسلے نے عربوں کا مقابلہ کیا وہ برھمن شاہوں یا رایانِ کابل کا خاندان تھا۔ یہ خاندان پہلے وزارت کے مرتبے پر فائز تھا اور اس کی بنیاد ساتویں صدی میلادی کے نصف اول میں کلر Kallar (نیز موسوم بہ لاہیہ Lalliya) نے ڈالی۔ البیرونی کے ہاں رایانِ کابل میں سے حسب ذیل کے نام ملتے ہیں: سامند (سامنتہ دیوہ)، کملو (کمرہ؟)، بھیم (بھیمہ دیوہ)، جےپال (جیہ‌پالہ)، آنندپال (انندہ‌پالہ)، ترلوچن‌پال (ترلوچن‌پالہ)۔ علاوہ ازیں چار اور حکمرانوں کے نام کا پتا مشرقی افغانستان اور پنجاب سے دستیاب شدہ سکوں سے چلا ہے، یعنی سپالہ‌پتی، پدمہ، خودوویکہ Khuduwayaka (؟) اور ونکہ‌دیوہ۔ یہ خاندان ورود اسلام سے ۴۲۲ھ / ۱۰۳۰ء تک موجود رہا۔ جب افغانستان کے مشرقی حصوں پر اسلامی لشکر کا قبضہ ہو گیا تو اس کا دارالحکومت گردیز اور کابل سے اوھنڈ (ویہنڈ) میں منتقل ہو گیا۔

اس طرح ظہور اسلام کے وقت سلطنت افغانستان

قبائلی حکمرانوں میں منقسم تھی اور یہاں پشتو، پہلوی، مغولی نیز سنسکرت کی پراکرتیں رائج تھیں۔ مغرب میں زردشتی مذہب کے پیرو تھے اور مشرق میں بدھ مت، برہمنی دھرم اور شومت کے نام لیوا۔ گویا یہاں یونانی، ہندی، مغل اور ایرانی عناصر کا ایک مخلوط تمدّن ظہور پذیر ہو چکا تھا۔

عہد فاروقی: ابھی نیّر اسلام کو طلوع ہوئے زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ حضرت عمر فاروقؓ کے عہد خلافت میں عربوں کے جہاں گیر لشکر نے ایران میں ساسانیوں کی قدیم شہنشاہی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا۔ ان کے آخری شہنشاہ یزدگرد نے جلولا اور نہاوند کی لڑائیوں میں شکست کھانے کے بعد خراسان اور بلخ کی طرف راہ فرار اختیار کی اور جب اسے ماوراءالنہر کے خاقان سے کوئی مدد نہ ملی تو مرو کے علاقے میں ماہوی سوری کے ہاں پناہ لی، جو افغانستان کے غربی حصوں اور غور کا حاکم تھا اور بقول فردوسی و الطبری خراسان کا فرماں روا سمجھا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ کے حکم سے احنف بن قیس نے یزدگرد کا تعاقب کیا اور بغیر جنگ کیے خراسان فتح کر لیا۔ چونکہ ماہوی سوری، حکمرانانِ ماوراء النہر کے ساتھ یزدگرد کے تعلقات سے خائف تھا، لہٰذا اسے ایک پن چکی والے کے ہاتھوں مروا دیا (۳۱ھ / ۶۵۱ء) اور بقول فردوسی اپنی حکومت بلخ، ہرات اور بخارا تک وسیع کر لی۔ احنف نے ماہوی کو بھی خراسان اور مرو میں شکست دے کر جیحون پار کے علاقے تک پیچھے ہٹا دیا اور آخر عمر تک خلافت کی طرف سے خراسان کا عامل رہا، جس کی مشرقی سرحد مروالرّود سے چار فرسنگ کے فاصلے پر تھی۔

اِدھر جنوب میں بھی عبداللہ بن بُدیل خزاعی کے زیر قیادت عربوں کا ایک لشکر خراسان کے دروازوں — طبسین (قلعۂ طبس اور قلعۂ کرین) — تک پہنچ چکا تھا۔ یہ علاقے افغانستان کی موجودہ مغربی سرحد، یعنی گرم سیر، سے متّصل ہیں۔

۲۲ - ۲۳ھ میں عبداللہ بن عامر نے کرمان کی فتح کے بعد سجستان (سیستان) پر حملہ کر دیا، جہاں کا مرزبان (حاکم) زَرنگ (عربی: زَرَنج) میں قلعہ بند ہو گیا۔ جب اس نے دیکھا کہ اسلامی لشکر قندھار بلکہ سندھ کی حدود تک پہنچ چکا ہے تو زَرنگ مسلمانوں کے حوالے کر کے صلح کر لی۔

ایک اور اسلامی لشکر سیستان سے مشرق کی طرف بڑھ رہا تھا۔ اس کے ساتھ ارغنداب میں زنتبیل کے لشکر نے مقابلہ کیا اور زنتبیل مارا گیا (۲۳ھ/۶۴۴ء)۔ البلاذری نے مقاطعہ کے نام سے اس کی مملکت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ ہرات تک پھیلی ہوئی تھی۔

عہدِ عثمانی (۲۵ تا ۳۵ھ): عہد عثمانی میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ اور بڑھا۔ عبداللہ بن عامر نے شدید محاصرے اور جنگ کے بعد کابل فتح کر لیا، لیکن جب عربوں کا لشکر واپس ہوا تو وہاں مزید پانچ سال کے لیے مقامی فرماں رواؤں کی حکومت قائم ہو گئی۔ حضرت عثمانؓ نے احنف بن قیس کو مرو و ہرات میں، خُلیب بن قرۃ الیربوعی کو بلخ و طخارستان میں اور عبداللہ بن عمیر لیثی کو سیستان میں حاکم مقرر کیا۔ ان دنوں افغانستان میں بغاوت برپا ہو گئی؛ چنانچہ حاکم سیستان نے باغیوں کو شکست دے کر کابل کو مسخر کر لیا، مجاشع بن مسعود، حاکم کرمان، نے قبائل قفص (= کوچ و بلچ = موجودہ قبیلہ کوچی اور علاقۂ گرم سیر، جنوبی افغانستان کے بلوچ) کو خوں ریز لڑائی کے بعد مطیع کیا، احنف بن قیس نے ۳۲ھ / ۶۵۲ء تک بلخ اور طخارستان کو سنڈان تک باغیوں سے صاف کر دیا اور ایک عرصے تک افغانستان کے شمالی صوبوں بلخ، مروالرّود، گوزگان اور طالقان میں جنگ جاری رکھی۔ اسی سال اس کا

مقابلہ مرو الروذ کے مقامی فرمانروا باذان سے ہوا، جس کے ساتھ تیس ہزار فوج تھی اور اسے شکست فاش دی ۔ خالد بن عبداللہ نے ہرات، بادغیس، غور اور خراسان پر قبضہ کر لیا ۔ سرخس کے مقامی حاکم زاذویہ نے جزیہ ادا کرنا قبول کیا اور صلح کر لی ۔ ۳۲ھ/۶۵۳ء ہی میں قارن ہرانی چالیس ہزار لشکر لے کر عربوں کے خلاف صف آرا ہوا، لیکن عبداللہ بن خازم، حاکم نیشاپور، نے زبردست لڑائیوں کے بعد اسے کچل کر رکھ دیا ۔

۳۰ھ/۶۵۰ء کے لگ بھگ ربیع بن زیاد سیستان میں آیا اور بھرہ (فہرج) اور زالق (جالق) کو فتح کر لیا ۔ پھر ہلمند سے گزر کر وہ زوشت میں پہنچا، جو زرنج (دارالحکومت سجستان یا سیستان) سے تین میل کے فاصلے پر تھا ۔ یہاں سخت لڑائی کے بعد سیستان کے دہقان یا مرزبان (حاکم) ابرویز (ایران بن رستم) نے مصالحت چاہی اور زرنج مسلمانوں کے حوالے کر دیا ۔ بعد ازآں ربیع سناروذ اور قرنین پر قبضہ کر کے خواش (خاشروذ) اور بست تک پہنچ گیا ۔ سیستان سے ربیع کی مراجعت کے بعد سیستانیوں نے شورش برپا کر کے اس کے نائب کو زرنج سے نکال دیا ۔ حضرت عثمانؓ نے اب ایک برگزیدہ صحابی عبدالرحمنؓ بن سمرۃ کو حسن بصریؒ اور متعدد فقہاء کی معیت میں زرنج بھیجا، جس کا انہوں نے ۳۳/۶۵۳ء میں محاصرہ کر لیا ۔ ابرویز نے اطاعت قبول کی، بیس لاکھ درہم اور دو ہزار غلام دینا قبول کیا اور فقہاء کی مدد سے اسلام کی ترویج و اشاعت میں مصروف ہو گیا ۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کی اطلاع ملنے پر عبدالرحمنؓ نے امیر بن احمر کو زرنج میں اپنا قائم مقام بنایا اور بصرے کی طرف روانہ ہو گئے ۔ ان کی غیر حاضری میں اہل سیستان نے پھر بغاوت کر دی اور امیر کو وہاں سے نکال دیا ۔

عہد مرتضویؓ (۳۵ تا ۴۰ھ): حضرت علیؓ نے عبدالرحمن بن جزء الطائی کو سیستان کا حاکم مقرر کیا (۳۶ھ/۶۵۶ء)، لیکن وہ حسکۃ بن عتاب سے لڑتا ہوا ہلاک ہو گیا ۔ اب عبداللہ بن عباسؓ حاکم بصرہ، نے ربعی بن کاس عنبری کو چار ہزار فوج دے کر روانہ کیا ۔ ابن عتاب مارا گیا اور سیستان ربعی کے زیر اقتدار آ گیا ۔

۳۸ھ/۶۵۸ء میں ناغیر بن دعور اور حارث ابن مرۃ کے زیر قیادت اسلامی لشکر سیستان سے نکلا اور قیعان (موجودہ قلات) تک بڑھتا چلا گیا، جہاں بیس ہزار قیعانیوں نے پر زور مدافعت کی ۔ خونریز لڑائی اور طویل محاصرے کے بعد مسلمانوں نے ان کے ہزارہا افراد گرفتار کر کے انہیں منتشر کر دیا، لیکن اس لڑائی میں حارث شہید ہو گئے ۔

۳۹ھ/۶۵۹ء میں حضرت علیؓ نے زیاد کو خراسان بھیجا اور اس نے وہاں امن و سکون قائم کیا ۔ اسی زمانے میں مرو کا حاکم ماہویہ کوفے چلا گیا ۔ اس نے مرو کے زمینداروں اور نمبرداروں کو اسلامی طریق پر جزیہ دینے کی ترغیب دی تھی، جس پر لوگوں نے شورش برپا کر دی ۔ اسے فرو کرنے کے لیے جعدۃ مخزومی کو بھیجا گیا ۔

عہد اموی (۴۱ تا ۱۳۲ھ): ۴۰ھ/۶۶۰ء میں امیر معاویہؓ نے خراسان کی طرف لشکر روانہ کیا ۔ شمال میں قیس بن الہیثم السلمی بادغیس اور فوشنج (ہرات سے جنوب مغرب میں) کو فتح کر کے بلخ پہنچا اور عبادت خانۂ نوبہار کو تباہ و برباد کیا ۔ اس کے نائب، عطاء نے بلخ کے دریاؤں پر پل باندھے، جو اب تک اس کے نام سے منسوب چلے آتے ہیں ۔ ۴۵ھ/۶۶۵ء تک عبداللہ بن خازم بلخ میں، امیر بن احمد مرو میں، قیس بن الہیثم طالقان، فاریاب اور مرو الروذ میں اور حکم بن عمرو الغفاری خراسان کے دوسرے حصوں میں

امارت کے فرائض انجام دیتے رہے ۔ ۵۱ھ / ۶۷۱ء میں ربیع بن زیاد حارثی، حاکم خراسان، نے دریاے آمو کے اس پار (بائیں جانب) پچاس ہزار عربوں کو بسایا ۔ سعید بن عثمان کے عہدِ امارت میں پہلی بار آمو کے اس پار (دائیں جانب) عربوں کا لشکر پہنچا ۔ یزید بن معاویہ کی وفات کے بعد لوگوں نے خراسان کے امیر مہلب کے خلاف بغاوت کر دی، چنانچہ مرو، طالقان اور گوزگان میں سلیمان بن یزید کو اور خراسان کے دوسرے حصوں میں عبداللہ بن خازم کو عہدۂ امارت پر فائز کیا گیا، لیکن اس اثناء میں عرب سرداروں کے درمیان پھوٹ پڑ گئی ۔ عبداللہ نے ہرات میں بنی ربیعہ اور بنی تمیم کا محاصرہ کر لیا اور ایک سال کی خون ریز جنگ کے بعد، جس میں آٹھ ہزار افراد ہلاک ہوے، ہرات پر قبضہ کر کے اسے اپنے بیٹے موسیٰ کے حوالے کر دیا (۶۴ھ / ۶۸۴ء کے بعد) ۔ ۷۵ھ / ۶۹۴ء میں ..... ایک شخص وکیل نامی عبداللہ بن خازم کو قتل کر کے خراسان پر قابض ہو گیا ۔ ۷۹ھ / ۶۹۸ء میں عراق و خراسان کے عامل حجاج نے یہ ملک مہلب کے سپرد کر دیا، جو مروالرود سے بڑھ کر رودِ بلخ تک اور وہاں سے دریاے آمو کو عبور کر کے علاقۂ ماوراءالنہر میں دو برس مصروفِ جنگ رہا ۔ ۸۵ھ / ۷۰۴ء میں مہلب کے بھائی مفضل بن ابی صفرۃ نے بادغیس فتح کیا ۔ ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں مشہور فاتح قتیبۃ بن مسلم کو حجاج کی سفارش پر عبدالملک نے خراسان کا حاکم بنا دیا ۔ قتیبۃ نے بلخ، طالقان اور طخارستان فتح کیے، پھر ماوراءالنہر میں فتوحات کا سلسلہ شروع کر دیا (حدود ۸۹ھ / ۷۰۸ء) ۔ اس نے طخارستان کی آخری حدود تک خراسان کے تمام مخالف عناصر کو کچل ڈالا ۔ شمالی افغانستان میں جن لوگوں نے مقابلہ کیا ان میں سے نیزک بادغیسی بالخصوص قابلِ ذکر ہے ۔ وہ جغبونہ کی طرف سے طخارستان کا حاکم تھا اور ایک عرصے تک ماوراءالنہر میں قتیبۃ کا ہم رکاب رہا تھا ۔ جب وہ نوبہار (بلخ) پہنچا تو خود مختاری کا اعلان کر دیا اور بلخ، مروالروذ، طالقان، فاریاب (موجودہ شمالی میمنہ) اور گوزگان (موجودہ سرپل) کے باشندوں کو اپنے ساتھ شریک کر لینے کے علاوہ کابلشاہ سے بھی امداد کا وعدہ حاصل کر لیا ۔ قتیبۃ نے بلخ سے طخارستان پر حملہ کیا ۔ طالقان میں مقابلہ ہوا، جس میں نیزک نے شکست فاش کھائی اور قتیبۃ چار فرسخ تک نیزک کے ساتھیوں کو پھانسی پر لٹکاتا چلا گیا ۔ نیزک اپنے صدر مقام بغلان میں چلا آیا ۔ قتیبۃ نے سمنگان پر قبضہ کرنے کے بعد دو ماہ تک نیزک کو محصور کیے رکھا ۔ آخر ایک شخص اس باغی کو پناہ دلانے کی امید پر لایا؛ قتیبۃ نے غداروں اور باغیوں کو عبرت دلانے کے لیے اسے اس کے سات سو ہمراہیوں کے ساتھ موت کے گھاٹ اتار دیا ۔ یہ اس لیے بھی ضروری تھا کہ اس کی بغاوت میں خدا جانے کتنے مسلمان خونِ شہادت میں لوٹے تھے ۔ اس طرح شمالی افغانستان کا موجودہ علاقہ تمام غلّ و غش سے پاک ہو گیا (۹۱ھ / ۷۰۹ء) ۔ چند برس بعد مرکزی حکومت سے قتیبہ کا اختلاف ہو گیا؛ چنانچہ اس نے خراسان میں اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا اور ۹۶ھ / ۷۱۴ء میں طویل جدوجہد کے بعد اموی خلیفہ ولید نے اپنے سپہ سالار وکیع کے ذریعے اس کا خاتمہ کرا دیا ۔ قتیبۃ کے بعد کوئی قابلِ ذکر واقعہ اس حصے میں خاصے عرصے تک رونما نہ ہوا، البتہ بعض لوگ بنو امیہ کے مخالف تھے اور چاہتے تھے کہ خلافت بنی ہاشم کے قبضے میں آ جائے ۔ بنو ہاشم اور بنو امیہ کی باہمی مخالفت ہی کے باعث حضرت علیؓ کی اولاد میں سے یحیی بن زید عازمِ بلخ ہوے، جہاں کے حاکم عقیل بن مفضل نے انھیں گرفتار کر کے زندان میں

ڈال دیا۔ ہشام اموی کی وفات (۱۲۵ھ / ۷۴۳ء) کے بعد نئے خلیفہ ولید بن یزید نے ان کی رہائی کا حکم دیا، لیکن چند ہی روز بعد یحیی اپنے سات سو رفقاء کے ساتھ بنو امیہ کے کارندوں کے قابو میں آ گئے۔ گہستان کی لڑائی ہوئی، جس میں یحیی شہید ہو گئے۔ اس زمانے کا دوسرا اہم واقعہ غور و غرجستان پر اسد بن عبداللہ، حاکم خراسان، کی پیش قدمی ہے۔ اسد نے وہاں کی شورش فرو کی اور غرجستان کے مقامی حاکم نمرون کو مشرف بہ اسلام کیا (۱۰۷ھ / ۷۲۵ء).

اب جنوبی افغانستان کی طرف آئیے۔ ۴۳ھ / ۶۶۳ء میں امیر معاویہؓ نے عبدالرحمن بن سمرہ کو سیستان کا حاکم بنا کر بھیجا تھا۔ اس نے ۴۴ھ / ۶۶۴ء تک وہاں کی شورش کچلنے کے علاوہ بُست، کَش (مضافاتِ ہلمند)، زمین داور اور رُخّج کی طرف پیش قدمی کی۔ وہ کوہ‌زور کے عبادت خانے میں (دیکھیے مادۂ سوری) ایک بہت بڑا طلائی بت پاش پاش کر کے زابل اور وادی ترنک سے ہوتا ہوا پہلے غزنہ، پھر کابل پہنچ گیا۔ ۴۴ھ / ۶۶۴ء میں منجنیقوں کی مدد سے کابل فتح کر لیا گیا۔ اس فتح کے دوران میں ایک بڑے فاضل صحابی ابو رفاعۃ عدوی تمیمؓ بن اسید (الاصابۃ، ۱۰ : ۸۵۰) نے اور بروایت دیگر ابو قتادۃ العدوی رضؓ نے جامِ شہادت نوش کیا۔ ان کا مزار اب تک کابل میں مشہور ہے۔ اسی سال ابن سمرہ کے حکم سے مہلّب بن ابی صفرۃ ایک لشکر لے کر درّۂ خیبر کے راستے پشاور کی طرف بڑھا اور کابلشاہ کو شکست دی، جس کے پاس سات ''ژندہ پیل'' اور ہر ''ژندہ پیل'' کے ساتھ چار ہزار سوار تھے۔ اس کے بعد مہلّب نے دریاے سندھ عبور کیا اور لاہور و ملتان ہوتا ہوا قندابیل (گندھابھ — حدود قلات میں قصدار سے پانچ فرسخ شمال مشرق میں) کو فتح کر کے بہت سا مالِ غنیمت لے کر واپس ہوا۔ ۴۷ھ / ۶۶۷ء میں ربیع الحارثی، والی سیستان، نے بُست اور رُخّج (رُخَذ) پر حملہ کیا اور زنتبیل کو ہندوستان کی طرف بھگا دیا۔ ربیع نے زابلستان، وادی ارغنداب اور سیستان میں خراج، محاسبہ اور استیفاء (وصولِ مواجباتِ سرکار) کے دفاتر کھولے اور حسن بصریؒ کی مدد سے یہاں اسلامی قوانین و ضوابط نافذ کیے۔ ۵۱ھ / ۶۷۱ء میں عبیداللہ بن ابی بکرۃ نے سیستان میں آتش پرستوں (''گبرکان'') سے، پھر بُست، رُخّج اور کابل تک پیش قدمی کر کے زنتبیل سے معرکہ آرائی کی۔ مؤخر الذکر نے بیس لاکھ درہم دے کر اطاعت قبول کر لی۔ ۵۹ھ / ۶۷۹ء میں سیستان کے نئے حاکم عبّاد بن زیاد نے کابل کے قریب ایک ہندی لشکر پر فتح پائی۔ ۶۲ھ / ۶۸۱ء میں افغانستان کے باشندوں نے شاہ کابل کی سرکردگی میں بغاوت کر دی۔ سیستان کے نئے امیر یزید بن زیاد اور سپہ سالار ابو عبیدۃ بن زیاد نے کابل پر حملہ کیا، جہاں ان کی شدید مزاحمت کی گئی۔ بہت سے مسلمان شہید ہوئے اور ابو عبیدۃ کو قید کر لیا گیا۔ بناء بریں دمشق سے طلحۃ الطلحات کو سیستان کی تنظیم کے لیے بھیجا گیا۔ اس نے باغیوں کی دلجوئی کی اور ۶۳ھ/۶۸۳ء میں اپنے بیٹے عبداللہ کو سیستان کا امیر بنا دیا۔ طلحۃ کی وفات کے بعد عرب سردار ایک بار پھر اختلافات کا شکار ہو گئے اور ان میں سے ہر شخص نے افغانستان کے کسی نہ کسی حصے پر قبضہ جما لیا۔ مروان الحکم کے عہدِ خلافت میں عبدالعزیز بن عبداللہ عامر سیستان کا حاکم مقرر ہوا۔ اس نے ۶۴ھ میں وہاں پہنچ کر طلحۃ کے لشکر کو مجتمع کیا اور باغی افغانوں کی سرکوبی کے لیے بُست اور کابل کا رخ کیا۔ زنتبیل نے شکست کھائی۔ ۷۳ھ / ۶۹۲ء میں عبداللہ بن امیّہ نے، جسے

خراسان کے عامل حجاج نے سیستان بھیجا تھا، بُست پر حملہ کر کے زنتبیل کو بھاری تاوان ادا کرنے پر مجبور کیا۔ ۷۵ھ / ۶۹۴ء میں عبداللہ معزول ہوا تو انتظام پھر بگڑ گیا۔ ۷۸ھ / ۶۹۷ء میں عبیداللہ بن ابی بکرۃ (عبیدۃ بن بکرۃ) بیابان کے راستے بُست، زابل اور کابل پر حملہ آور ہوا، لیکن اسے زنتبیل کو سات لاکھ درہم دے کر صلح پر مجبور ہونا پڑا۔ ۷۹ھ / ۶۹۸ء میں عبیداللہ بست میں فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا بوبردعۃ زنتبیل سے سات لاکھ درہم چھین کر سیستان آ گیا۔ ۸۱ - ۸۲ھ / ۷۰۱ء میں حجاج کے حکم سے عبدالرحمن ابن اشعث نے سیستان میں خارجی سالار ھمام بن عدی کے زبردست لشکر کو شکست دی۔ پھر اس نے بُست پر حملہ کر کے زنتبیل سے جنگ کی اور بہت سا مالِ غنیمت حاصل کیا۔ سیستان، زابل اور کابل پر پورا اقتدار قائم کرنے کے بعد عبدالرحمن نے حجّاج سے مقابلے کی ٹھانی، لیکن ھزیمت اٹھا کر زرنج لوٹ آیا۔ حجّاج کی ھدایت پر شمالی خراسان کے حاکم مہلّب نے مفضّل کو بھاری لشکر دے کر عبدالرحمن کی سرکوبی کے لیے بھیجا۔ وہ بُست کی جانب پیچھے ہٹ گیا، لیکن مفضّل نے تعاقب کیا۔ بُست اور رخج کے درمیان عبدالرحمن نے شکست کھا کر زنتبیل کے پاس پناہ لی اور جب زنتبیل نے دائمی دوستی اور لگان کی معافی کے وعدے پر اسے اور اس کے رفیق ابوالعنبر کو حجّاج کے ایلچی کے سپرد کرنا چاہا تو دونوں نے چھت سے کود کر جان دے دی۔ یہ تمام واقعات ۸۰ - ۸۵ھ/ ۷۰۴ء میں ظہور پذیر ہوئے۔ ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں مسمع بن مالک نے سیستان میں ابوخلدۃ خارجی سے کئی لڑائیاں لڑ کر اسے گرفتار کر لیا۔ اسی سال مسمع کی وفات پر قتیبۃ بن مسلم یہاں کا حاکم مقرر ہوا، جس کے قائم مقام اشعث بن عمرو نے ۸۸ھ/ ۷۰۶ - ۷۰۷ء میں بمقام بُست زنتبیل سے جنگ کی اور پھر قتیبۃ کے بھائی عمرو نے مؤخّرالذکر کو آٹھ لاکھ درہم دے کر صلح کر لی لیکن ۹۴ھ / ۷۱۳ء میں جب قتیبۃ خراسان کی مہمات سے واپس ہوا تو زنتبیل نے دس لاکھ درہم سالانہ خراج ادا کرنا منظور کر لیا۔ ۱۰۹ھ/ ۷۲۷ء میں محمد بن جحش نے سیستان سے نکل کر زنتبیل سے سخت لڑائیاں کیں۔ اس کے بعد یہاں عربی قبائل میں جھگڑے پیدا ہو گئے؛ چنانچہ سلطنتِ بنی امیّہ کے زوال تک سیستان خانہ جنگی کا مرکز بنا رہا۔ اگرچہ دوسری طرف اسلامی لشکر سمندر کے راستے ہندوستان پہنچ کر سندھ و ملتان فتح کر چکے تھے (۹۶ھ / ۷۱۳ء) اور اس طرح افغانستان کے عقب میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ برابر جاری رہا، تاہم افغانستان کے باشندے آخر تک مقابلہ کرتے رہے۔

عہدِ عبّاسی (۱۳۲ تا ۲۰۵ھ): خلافت راشدہ اور اموی سلطنت کا ایک سو تیس سال کا دور جنگ و جدال ہی میں گزرا۔ جب تک بنو ہاشم اور بنو امیہ کے حامی قبائل میں اختلافات جاری رہے، افغانستان کے باشندے آلِ ہاشم کے طرفدار رہے۔ جب بنو امیہ پر زوال آنے لگا تو خراسان کے ایک بااثر شخص عبدالرحمن المعروف بہ ابو مسلم مروزی (پیدایش ۱۰۲ھ) نے شہر انبار سے خلافتِ بنی ہاشم کی تحریک کا آغاز کر دیا۔ ۱۲۴ھ / ۷۴۱ء میں اس نے کوفے جا کر عباسی امام ابراھیم سے ملاقات کی اور لوگوں کو آلِ عباس کی حمایت پر ابھارا۔ ۱۲۹ھ / ۷۴۶ء میں اس نے مرو سے طخارستان تک کے باشندوں کی حمایت حاصل کر کے بنو عباس کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ ۱۳۱ھ / ۷۴۸ء میں جب خلیفہ مروان کے حکم سے ابراھیم (بن محمد بن علی بن عبداللہؓ بن عباسؓ) ھلاک کر دیے

گئے اور ان کا بھائی عبداللہ السفاح کوفے کی طرف بھاگ گیا۔ ابومسلم خراسان سے اپنا لشکر لے کر بڑھا، کوفے میں داخل ہو کر جامع مسجد میں السفاح کے نام کا خطبہ پڑھا اور سلطنت بنی امیہ کے خاتمے کا اعلان کر دیا (۱۳۲ھ/۷۴۹ء)۔ بنو عباس کی خلافت قائم ہونے کے بعد ابومسلم واپس مرو چلا گیا اور ۱۳۵ھ/۷۵۲ء تک وہاں کا نظم و نسق درست کرتا رہا، پھر ماوراء النہر بھی فتح کر لیا۔ ۱۳۶ھ/۷۵۳ء میں وہ بڑے تزک و احتشام کے ساتھ عازم مکہ ہوا اور ۱۳۷ھ/۷۵۴ء میں السفاح کے بھائی منصور الدوانیقی کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا، کیونکہ منصور اس کے روزافزوں اثر و رسوخ سے خائف تھا۔ ۱۴۲ھ/۷۵۹ء میں فیروز سپاہ زردشتی نے بغاوت کر دی اور ہرات کے مغرب میں رے اور ہمدان تک بڑھتا چلا گیا، لیکن بعد ازاں خلیفہ منصور کے بیٹے مہدی کی فوج کا مقابلہ کرتے ہوئے مارا گیا۔ ۱۴۴ھ/۷۶۱ء میں بست اور قندھار میں شورش ہوئی، جسے سیستان کے حاکم زہیر بن محمد الازدی نے فرو کیا۔ ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں استاذ سیس ہروی نے علم بغاوت بلند کیا۔ خلیفہ کے حکم سے خازم بن خزیمہ چوبیس ہزار کا لشکر لے کر اسے کچلنے کے لیے آگے بڑھا۔ ادھر طخارستان سے صبۃ کے بیٹوں عمرو اور ابی عون نے اس پر حملہ کر دیا۔ استاذ سیس گرفتار ہو گیا اور اس کی بیٹی مراجلہ کی شادی ہارون سے کر دی گئی، جس کے بطن سے المامون پیدا ہوا۔ ۱۶۰ھ/۷۷۶ء میں معن بن زائدہ سیستان کا حاکم مقرر ہوا اور وہاں کی شورشیں فرو کرتا ہوا رخج تک بڑھا گیا۔ معن نے زنبیل سے بھی جنگ کی اور اس کے داماد ماوند (ماوند) کو تیس ہزار فوج کے ساتھ گرفتار کر کے بغداد بھیج دیا، لیکن ۱۵۲ھ/۷۶۹ء میں اہل سیستان نے معن کا پیٹ چاک کر دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہاں خارجیوں کی شورش زوروں پر تھی۔ ۱۵۹ھ/۷۷۶ء میں خلیفہ مہدی کی طرف سے حمزہ بن مالک نے آ کر سیستان میں نوح خارجی کا قلع قمع کر دیا۔ اس دور میں یہاں کا دوسرا اہم واقعہ یہ ہے کہ ۱۶۹ھ/۷۸۵ء میں نصر بن سعید نے سیستان کا حاکم مقرر ہو کر بست اور رخج کی طرف لشکر کشی کی، پھر کوہستانی زنبیل سے جنگ کر کے اس کے بھائی کو گرفتار کیا اور عراق بھیج دیا۔ ہارون الرشید کی تخت نشینی کے سال ہی سیستان میں ایک بار پھر شورش برپا ہوئی اور وہاں کا عرب حاکم شبیر بن سالم ہلاک ہو گیا۔ اس کے بعد عثمان بن عمارہ سیستان کو اپنے حلقۂ اقتدار میں لے آیا اور رخج کے مقام پر کابل شاہ سے نبرد آزما ہوا۔ علاوہ ازیں اس کو بشر بن فرقد اور حصین سیستانی سے بھی لڑنا پڑا، جنہوں نے بست اور سیستان میں سرکشی اختیار کر لی تھی۔ ۱۷۶ھ/۷۹۲ء میں داؤد بن بشر حاکم سیستان نے حصین کا خاتمہ کیا۔ پھر اس کے جانشین یزید بن جریر نے ۱۷۸ھ/۷۹۴ء میں زابل اور کابل پر حملہ کیا۔ ۱۸۲ھ/۷۹۸ء میں سیستان کا نیا حاکم عیسیٰ کابل تک بڑھ گیا۔

ب۔ خراسان کی طرف آئیے۔ الہارون کے عہد میں فضل بن یحییٰ برمکی وہاں کا حاکم مقرر ہوا (۱۷۸ھ/۷۹۴ء)۔ اس نے "لشکر بغداد" کے نام سے پانچ لاکھ افراد پر مشتمل ایک مضبوط لشکر کی تشکیل کی اور بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا۔ البرامکہ کے زوال (۱۸۷ھ/۸۰۳ء) کے بعد ۱۹۰ھ/۸۰۵ء میں علی بن عیسیٰ بن ماہان، ۱۹۱ھ/۸۰۶ء میں ہرثمہ بن اعین اور ۱۹۳ھ/۸۰۸ء میں عباس ابن جعفر خراسان کے حاکم مقرر ہوئے۔

افغانستان کے جن متعدد خاندانوں نے خلافت بنی عباس کے قیام میں ابومسلم خراسانی کا ساتھ دیا

ان میں غور کا سوری خاندان قابل ذکر ہے۔ عہد بنی امیہ کے آخری دنوں میں اسی خاندان کا ایک فرد شنسب بن خرنک غور کے پہاڑوں میں حکومت کرتا تھا۔ اس کے بیٹے امیر پولاد نے مہمات خراسان میں ابو مسلم کا ساتھ دیا (۱۳۰ھ/۷۴۷ء کے آس پاس دیکھیے مادہ‌های غور، غوریہ، سور)۔ ۱۸۲ھ/۷۹۸ء میں امیر حمزہ بن عبداللہ نے، جو زوطہماسپ کی نسل سے تھا، عیسی بن علی، حاکم سیستان، کو بھگا کر زرنج پر قبضہ کر لیا اور عیسی کا تعاقب کرتا ہوا ہرات اور فوشنج تک بڑھتا چلا گیا، لیکن پھر عیسی کے ہاتھوں شکست کھا کر سیستان کی طرف پسپا ہو گیا۔ یہاں اس نے ایک تازہ دم فوج منظم کر کے نیشاپور پر حملہ کیا اور خون ریز لڑائیوں کے بعد ۱۸۸ھ/۸۰۴ء میں سیستان لوٹ آیا۔ ۱۹۲ھ/۸۰۸ء میں ہارون الرشید بہ نفس نفیس خراسان آیا۔ حمزہ تیس ہزار کا لشکر لے کر نیشاپور کی طرف بڑھا۔ ربیع الآخر ۱۹۳ھ میں خلیفہ نے طوس میں وفات پائی اور حمزہ لڑے بغیر واپس ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے بلوچستان اور سندھ پر حملہ کیا۔ وہاں سے وہ ۱۹۹ھ/۸۱۴ء میں لوٹا اور ۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں مارا گیا۔ اسی زمانے میں خاش (سیستان) کے ایک باشندے حرب بن عبیدۃ نے بست سے خروج کیا اور ۱۹۹ھ تک عباسی افواج سے بر سر پیکار رہا۔ اس کے بعد سیستان میں عباسیوں کی حکومت محض برائے نام قائم رہی ورنہ حقیقت میں اقتدار آل طاہر کے قبضے میں آ چکا تھا۔

بنو امیہ اور بنو عباس کے عہد میں افغانستان کے مدنی اور اجتماعی حالات: ہجرت کی پہلی دو صدیوں ہی میں اسلام نے افغانستان میں مذہب زردشت، بدھ مت اور برہمن دھرم کی جگہ لے لی۔ عربی زبان اور رسم الخط پورے ملک میں پھیل گیا، تاہم مشرقی علاقوں میں تقریباً اڑھائی سو سال تک سنسکرت (یعنی شردا اور ناگری مخطوط) رسم الخط عربی کے کوفی رسم الخط کے ساتھ ساتھ جاری رہا، چنانچہ عربی کا قدیم‌ترین کتبہ (جمادی الاولی ۲۴۳ھ/۸۵۷ء)، جو ٹوچی کی وادی میں دستیاب ہوا ہے، عربی اور سنسکرت دونوں زبانوں میں ہے (عجائب خانۂ پشاور)۔ خراسان، ہرات اور سیستان میں بھی پہلوی زبان نے اپنی جگہ موجودہ دری فارسی کے لیے خالی کر دی اور اسلامی علوم، یعنی تفسیر، حدیث، رجال اور سیرت بھی افغانستان میں رواج پا گئے۔ زرنج، بلخ، ہرات، مرو وغیرہ میں بڑے بڑے اسلامی مدرسے کھل گئے اور اس سر زمین سے مشہور زاہد اور بزرگ عالم پیدا ہوئے، مثلاً امام اعظم ابوحنیفہؒ بن ثابت بن زوطی کابلی، ابن المبارک مروزی، محمد بن کرّام سجستانی، بانی مذہب کرّامیہ، ابراہیم بن طہمان محدث پشانی (ہراتی)، ابواسحق بن یعقوب محدث جوزجانی، مشہور صوفی ابراہیم ادہم بلخی، ابو سلیمان موسی بن سلیمان جوزجانی (فقیہ حنفی)، ابراہیم بن رستم مروی (جو حضرت ابوحنیفہؒ کے تلامذہ میں سے تھے)، ابو داؤد سجستانی (صاحب سنن)، ابی حاتم سہل بن محمد محدث سجستانی، ابو معشر بلخی (منجّم)، ابن قتیبۃ مروزی (مؤرخ)، بشار بن برد طخارستانی (عربی شاعر) اور علی بن الجہم خراسانی (عربی شاعر) وغیرہ۔ اہل خراسان، مثلاً البرامکۃ، کے ذریعے ایرانی تمدّن اور عجمی آداب معاشرت عباسیوں کے دربار خلافت میں منتقل ہوئے۔ عربی زبان اور دری زبان نے مل کر موجودہ فارسی کی صورت اختیار کی۔ عرب فاتحین افغانستان کے بڑے بڑے شہروں میں بہت زیادہ تعداد میں آباد ہو گئے۔ اس طرح ایک مخلوط تہذیب اور ایک مخلوط نسل وجود میں آئی اور یہاں عربی آداب و رسوم کی اشاعت ہونے لگی۔ مستقل آباد ہونے والے عربوں نے قلب شہر میں ملک کے اندر مقیم افواج

میں عربوں کی بڑی تعداد موجود تھی؛ چنانچہ بقول ابن الاثیر عہدِ اموی میں صرف قتیبہ کے زیرِ قیادت نو ہزار بصری، سات ہزار بکری، دس ہزار تمیمی، چار ہزار عبد قیسی، دس ہزار ازدی اور سات ہزار کوفی، یعنی کل سینتالیس ہزار خالص عربی النسل سپاہی موجود تھے۔

اموی اور عباسی دَور میں ملتان، دیبل، منصورہ، وبہند، الرور (روڑ)، قندابیل (گنداوی) قزدار (خضدار) وغیرہ اور کشمیر سے دریاے مہران (سندھ) کے دہانے تک وادیِ سندھ اور توران (بلوچستان کا ایک حصہ) کے آباد اور بارونق شہروں اور تجارتی مرکزوں سے ہندوستانی مصنوعات خراسان، سیستان اور ہرات کے راستے ایران، عراق اور شام کے شہروں میں لائی جاتی تھیں۔ الاِصطخری اور ابن حوقل کی روایت کے مطابق قزدار، مکران اور تورانی چینی کی تجارت سارے خراسان اور عراق میں ہوتی تھی۔ بقول بشاری مقدسی توران میں سفید دانہ دار چینی کے کارخانے موجود تھے۔ پنجاب کے تجارتی قافلے کابل، غزنی، خراسان، بخارا اور ماوراءالنہر میں سے گزرتے تھے اور وہاں سے چینی کے برتن ہندوستان لے جاتے تھے۔ مشہور سامان تجارت میں خراسان اور مرو کا ریشمی کپڑا بھی ہوتا تھا۔ ہیڈ کی ''تاریخ تجارت اموی'' میں لکھا ہے کہ اس دَور میں تجارت نے خاصی وسعت اختیار کر لی تھی؛ چنانچہ افغانستان کے راستے عربی ولایت کے مغربی حصوں میں ہندوستانی برتن، خراسانی لوہا، رنگین کشمیری کپڑا، چینی عود، مشک اور دار چینی، تخ کے ملبوسات، ناریل، لونگ، عود نیز ہندوستانی اور سندھی ہاتھی پہنچائے جاتے تھے۔ ابو زید سیرافی لکھتا ہے کہ ''ہندوستان اور خراسان کے درمیان قافلوں کی آمدورفت رہتی ہے۔ ان قافلوں کا راستہ زابلستان (قندھار) ہے کہ اسی مقام سے قزدار اور کیزکان (قلات) اور مکران جاتے ہیں اور شال (کوئٹہ)، درۂ بولان اور سیبی کے راستے سندھ سے بھی تجارت جاری ہے''۔ حدود العالم میں ہے کہ بلہاری بھی ایک ہندوستانی تجارتی مرکز تھا . . . اور وہاں ہندوستانی اور خراسانی تاجر آباد تھے۔ خراسان ایک آباد اور بارونق علاقہ تھا، جس میں نعمتیں میسر، سونا، چاندی اور جواہرات کی کانیں موجود تھیں۔ یہ گھوڑوں، فیروزوں، ادویہ، ریشم اور روئی کا گھر تھا۔

خراسان اور سیستان میں بڑے بڑے تجارتی مرکزوں کی موجودگی اس بات کی دلیل ہے کہ اس وقت زراعت، آب باری، تجارت، کان کنی اور صنعت و حرفت وغیرہ کو ترقی اور عروج حاصل تھا۔ عرب حکومت کو اس سر زمین سے وصول ہونے والے محاصل و مالیات کی مقدار بہت زیادہ تھی۔ الجہشیاری اور ابن خلدون کے قول کے مطابق عباسی حکومت نے ان اطراف پر مندرجۂ ذیل محاصل خراج، زکوۃ، غنائم اور عشر کی صورت میں عاید کیے تھے: خراسان: دو کروڑ اسی لاکھ درہم، دو ہزار روپیے (قطعہ) نقرہ، چار ہزار لدو جانور، ایک ہزار غلام، بیس ہزار ملبوسات، تیس ہزار رطل ہلیلہ؛ سجستان: چالیس لاکھ درہم، تین سو ملبوسات، بیس ہزار رطل شکر سفید؛ توران و مکران: چار لاکھ درہم۔ قدامۃ بن جعفر: کتاب الخراج کے مطابق زمانۂ صلح میں سلطنت عباسیہ کے محاصل یہ تھے: خراسان: تین کروڑ ستر لاکھ درہم؛ سجستان: دس لاکھ درہم، توران و مکران: دس لاکھ درہم۔

اموی اور عباسی خلفاء کے سکّوں کے علاوہ خراسان میں سندھ کی گزرگاہ تک غیر اسلامی سلطنتوں کے سکّے بھی رائج تھے۔ بعض اوقات ساسانی بادشاہوں اور گندھارا، پنجاب اور باختر کے بدھ یا

ہندو فرماں رواؤں کے سکوں پر خلیفہ کا نام اور کلمۂ طیبہ ضرب کر دیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں ہر خراسانی بادشاہ اپنے اور خلیفۂ وقت کے نام کے سونے اور چاندی کے سکے کوفی رسم الخط میں جاری کرتا تھا، البتہ آگے چل کر غزنوی دور میں بعض سکے سنسکرت رسم الخط میں بھی مضروب ہوے۔ الاصطخری اور ابن حوقل کے مطابق سندھ کے ساحلی علاقوں میں ایک سکہ گندھار کے نام سے منسوب تھا (قنہری – گندھری)۔ یہ سکے ملتان سے اسمٰعیلی اور لودھی حکمرانوں نے ضرب کروائے تھے۔ چاندی کا سکہ پانچ درہم عراقی اور خالص طلائی سکہ تین درہم ہندی کے برابر تھا۔ منصورہ، ملتان، قندھار اور توران میں "من" کا وزن "من مکی" کے برابر تھا۔ اسی طرح ایک اور پیمانہ "دیجی" کیج اور توران میں رائج تھا اور چالیس من کے برابر تھا۔

سلطنت اموی کی سیاسی تقسیم یوں تھی کہ خراسان و ماوراءالنہر سے کابل، پنجاب اور سندھ تک کا تمام مفتوحہ علاقہ ولایتِ عراق عجم میں شامل تھا، جس کے والی کی طرف سے دو گورنر مقرر کیے جاتے تھے: ایک حاکمِ خراسان ہوتا تھا، جس کا صدر مقام مرو تھا اور دوسرا حاکمِ کابل، جو پنجاب اور سندھ کے نظم و نسق کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ افغانستان میں اسلامی فتوحات کی وسعت کے ساتھ عہدِ عباسیہ میں اس ملک کی تقسیم یوں ہو گئی: (۱) ولایتِ خراسان، جو نیشاپور اور ہرات سے بلخ اور طخارستان (موجودہ قطغن) کے علاقے پر مشتمل تھی؛ (۲) ولایتِ سیستان، جو کابل تک پھیلی ہوئی تھی؛ (۳) ولایتِ توران و مکران، جو سندھ کی حدود تک وسیع تھی۔ ان ولایتوں میں باقاعدہ دفتری اور مالی نظام قائم تھا جس کی تفصیل الخوارزمی: مفاتیح العلوم میں ملتی ہے۔ لگان مندرجۂ ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں حکومتِ وقت کو ادا کیا جاتا تھا: (۱) محاسبہ (نقد یا جنس)؛ (۲) مقاسمہ (پیداوار پر عاید کردہ مالیہ)؛ (۳) مقاطعہ (حکومت اور کاشتکار کے مابین طے شدہ مالیہ)۔ تمام ولایتوں میں مالیات، ڈاک، فوج، رسل و رسائل، صدقات، مصادرات، اوقاف، وظائف (تنخواہ)، پولیس اور عدالت کے محکمے موجود تھے۔ لشکر عموماً سوار اور پیادہ فوجوں پر مشتمل ہوتے تھے، تلوار، زرہ، خود، نیزہ، تیر، کمان، منجنیق، دبابہ، اور ضبور (ٹینک کی ابتدائی شکل) سے مسلح؛ فوج کی وردی قمیص، اونچی شلوار اور چپلی پر مشتمل تھی، یعنی آج کل کے پہاڑی افغانوں کا لباس۔ لشکروں کے دستے پانچ حصوں میں تقسیم کیے جاتے تھے: (۱) قلب، جو قائدِ عمومی کی کمان میں ہوتا تھا؛ (۲) میمنہ، یعنی دائیں ہاتھ کا لشکر؛ (۳) میسرہ، یعنی بائیں ہاتھ کا لشکر؛ (۴) کتیبہ یا مقدمہ، یعنی سامنے کا یا درمیانی لشکر، جو زیادہ تر سواروں پر مشتمل ہوتا تھا؛ (۵) ساقہ، جو لشکر کے پیچھے رہتا تھا اور اس میں لشکر کے بڑے بڑے قائدین (غالباً عرب) رہتے تھے۔

عہدِ بنی امیہ میں عدلیہ کے انتظام کی تفصیل یہ تھی کہ صحابۂ کرام اور تابعین کو خلیفہ کی طرف سے بڑے بڑے شہروں میں مقرر کیا جاتا تھا جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کے مطابق جھگڑوں کا فیصلہ کرتے تھے۔ وہ اپنے اجتہاد اور نفاذِ شریعت میں امراء کی سیاست کے اثر سے آزاد تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز فرماتے ہیں قاضی میں پانچ صفات کا ہونا ضروری ہے، یعنی علم، حرص سے پاک ہونا، بردباری، ائمہ کی پیروی اور اہلِ علم اور اصحاب الرأے سے صحبت رکھنا۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر، پیمائش و اوزان، لین دین کے معاملات کی نگرانی اور احکامِ دین کی تبلیغ کے لیے شرعی محتسب مقرر تھے۔ علماء و صلحاء مفتوحہ

علاقوں میں تبلیغ اسلام کے لیے آتے رہتے تھے۔ ۷۳ھ/۶۹۲ میں سیستان اور زابلستان کے عرب حاکم ربیع الحارثی نے مشہور عالم اور زاہد بزرگ حضرت حسن بصری کی مدد سے اپنی ولایت میں اسلامی قوانین رائج کیے تھے۔

عہدِ خلافتِ عباسیہ کی مزید تشریح اور تفصیلات کے لیے مندرجۂ ذیل کتابوں کے ابواب متعلقۂ خلفاے عباسیہ دیکھیے: حدودالعالم؛ تاریخ الاسلام السیاسی...؛ البشاری؛ الاصطخری؛ تاریخ التمدن الاسلامی؛ کتاب الوزراء و الکتاب؛ مقدمۂ ابن خلدون؛ سفرنامۂ سیرافی؛ تاریخ تجارت در عصر اموی، از ابن حوقل؛ حضارۃ الاسلام؛ قدامہ: کتاب الخراج؛ کتاب الہند و السند؛ مختصر تاریخ عرب؛ فتوحات عرب در آسیاے میانہ؛ ابن الاثیر: الکامل؛ تاریخ سندھ؛ تاریخ ادبیات فارسی؛ ابن ندیم: الفہرست؛ تاریخ افغانستان، ج ۳؛ تاریخ سیستان نیز عجائب خانۂ پشاور کے کتبات۔

اسلامی دور، افغانوں کی قومی مملکت کے قیام تک:

عہدِ طاہریان (۲۰۵ تا ۲۵۹ھ): یہ فوشنج (موجودہ زندہ جان، مغربی ہرات میں) کا ایک ممتاز خاندان تھا، جس کا ایک فرد مصعب بن زریق بن ماہان عباسیوں کے عہد میں فوشنج کا حکمران اور ادب و بلاغت کے مشاہیر میں شمار ہوتا تھا۔ اس کا بیٹا حسین ۱۵۸-۱۴۹ھ میں پیدا ہوا اور عباسی دربار کی طرف سے شام اور بغداد کا حاکم مقرر ہوا۔ ۱۸۰ھ/۷۹۶ء میں وہ فوشنج کا حاکم رہا۔ الہارون کی وفات (۱۹۳ھ) کے بعد اس کے بیٹوں امین اور مامون کے درمیان اختلافات رونما ہوئے تو حسین کے بیٹے طاہر [رک بان] نے مامون کا ساتھ دیا۔ امین نے، جو بغداد میں خلیفہ ہو گیا تھا، علی بن عیسی کو ساٹھ ہزار فوج دے کر مامون کے خلاف لڑنے کے لیے روانہ کیا۔ اس کا مقابلہ مامون کی طرف سے طاہر نے اپنی چار ہزار خراسانی فوج کی مدد سے کیا۔ لشکر بغداد کو شکست ہوئی اور اس کا سردار مارا گیا (۱۹۵ھ/۸۱۱ء)۔ طاہر نے ۱۹۸ھ/۸۱۳ء میں بغداد فتح کیا اور امین کو موت کے گھاٹ اتار کر مامون کو تخت پر بٹھا دیا۔ ان خدمات کے عوض پہلے تو طاہر شام کا حاکم، بغداد کا صاحب الشرطۃ (کوتوال) پھر خراسان کا حاکم بنایا گیا اور ذوالیمینین کے لقب سے ملقب ہوا (۱۹۹ھ/۸۱۴ء)۔ اس نے کرمان، سیستان، ہرات، نیشاپور، مرو، جوزجان، بلخ اور طخارستان کو اپنے قبضے میں لانے کے بعد ۲۴ جمادی الاخری ۲۰۷ھ/[۱۴ نومبر ۸۲۲ء] کو خطبۂ جمعہ میں مامون کا نام ترک کر کے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا، لیکن اسی رات وہ اس دنیا سے چل بسا۔ طاہر کے بعد خراسان کی حکومت پر خلافتِ بغداد کی طرف سے اس کے اخلاف فائز رہے، یعنی طلحہ بن طاہر (م ۲۱۳ھ/۸۲۸ء)، عبداللہ بن طاہر (تا ۲۳۰ھ/۸۴۴ء)، طاہر بن عبداللہ (تا ۲۴۸ھ/۸۶۲ء) اور محمد بن طاہر (تا ۲۵۹ھ/۸۷۳ء)، جسے یعقوب بن لیث الصفّاری [دیکھیے مادّۂ صفّاریہ] نے قید خانے میں ڈال کر طاہری خاندان کے سلسلے کو ختم کر دیا (تفصیل کے لیے دیکھیے مادّہ ہاے طاہریہ و ایران)۔

طاہریوں کا اثر و رسوخ مغربی و شمالی افغانستان تک محدود تھا اور جنوبی و مشرقی افغانستان پر کابلشاہی ہندو حکمران تھے۔ آلِ طاہر نے خلافتِ بغداد سے دوستانہ مراسم قائم رکھے۔ ان کی درباری اور ادبی زبان عربی تھی۔ انھوں نے افغانستان میں بچے کھچے زردشتیوں کے خلاف متعدد اقدامات کیے۔

عہدِ صفّاریان (۲۴۷ تا ۳۹۳ھ/۸۶۱ تا

۱۰۰۳) : بنی امیہ اور بنی عباس کے عہد میں سیستان ہمیشہ سیاسی تحریکوں، خصوصاً خوارج کا مرکز رہا۔ انھیں دنوں یہاں ''اہل فتوت'' نے زور پکڑا، جو موجودہ سیاسی جماعتوں کی طرح کی ایک جمعیت تھی۔ اس کے ایک رکن یعقوب نے، جو سیستان کے ایک گاؤں قرنین کے ایک ٹھٹھیرے لیث کا بیٹا تھا، اپنے بھائی عمرو بن لیث کی معیت میں صالح بن نضر، حاکمِ سیستان، کے دربار میں رسائی حاصل کر لی اور سیستان کے نائب حاکم درہم بن نصر کے ہاں سپہ سالاری کے عہدے پر جا پہنچا۔ ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء میں اس نے درہم اور خوارج کو شکست دے کر اہل سیستان سے بیعت لے لی۔ صالح نے کابل شاہ زنتبیل سے مدد چاہی تو یعقوب نے اسے بھی شکستِ فاش دے کر موت کے گھاٹ اتار دیا اور بست پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازآں زابل میں اس نے صالح کو گرفتار کیا، پھر اسے قید خانے ہی میں مار ڈالا (۲۵۱ھ/۸۶۵ء)۔ ۲۵۷ھ/۸۷۱ء میں یعقوب نے فارس پر قبضہ کرنے کی کوشش کی تو اس کی توجہ ہٹانے کے لیے خلیفہ نے اسے بلخ، طخارستان اور سندھ کے علاقے جاگیر میں دے دیے۔ ۲۵۸ھ / ۸۷۱ء تک وہ رخج، بلخ، بامیان، زمین داور، وخان، تکین آباد، قندھار، غزنہ اور کابل فتح کر لیا۔ ۲۵۹ھ / ۸۷۲ء میں اس نے آلِ طاہر کا خاتمہ کر کے خراسان کو بھی اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ بقول ابن خلکان ۲۵۹ھ / ۸۷۲ء سے ۲۶۳ھ / ۸۷۶ء تک اس نے تمام اطراف و اکناف (مثلاً ملتان، رخّج، طبّین، زابلستان، سندھ، مکران) کے بادشاہوں کو مطیع کر لیا۔ چونکہ خلیفہ نے اس کی حکومت تسلیم نہیں کی تھی اس لیے وہ حاکمِ فارس کو شکست دے کر خوزستان کے راستے بغداد کی جانب بڑھا، لیکن شکست کھا کر خوزستان کی طرف پسپا ہوا اور سترہ سال کی حکمرانی کے بعد ۱۴ شوال ۲۶۵ھ / ۹ جون ۸۷۸ء، بروز شنبہ بمرض قولنج میں مبتلا ہو کر جندیشاپور (فارس) میں فوت ہو گیا۔ یعقوب ایک منصف، کریم النفس اور شجاع انسان تھا۔ وہ پہلا مسلمان حکمران ہے جس نے دریاے آمو سے سیستان تک اور بادغیس، مرو اور ہرات سے کابل، گردیز اور زابلستان تک پورے افغانستان پر قبضہ کیا۔ اس نے اپنی فوجوں اور اسلحہ خانوں کی تنظیم اور خزانے کی آمدنی بڑھانے کے لیے بڑی جد و جہد کی۔ المسعودی (مروج الذہب، ج ۲) نے اسے دنیا کے بڑے بادشاہوں میں شمار کیا ہے اور اس کی خوبیِ تدبیر و سیاست کے بارے میں ایک سیر حاصل باب لکھا ہے۔ اس کے لشکر میں پانچ ہزار بختی اونٹ اور دس ہزار صفّاری خچّر تھے۔ اس کی وفات کے وقت سیستان کے خزانے میں پانچ کروڑ درم اور آٹھ کروڑ دینار تھے۔

یعقوب کا جانشین اس کا بھائی عمرو بن لیث ہوا۔ خلیفہ نے اسے خراسان، سیستان، فارس، کرمان، سندھ اور ماوراءالنہر کا حاکم تسلیم کر لیا۔ ۲۶۶ھ / ۸۷۹ء میں احمد بن عبداللہ خجستانی نے، جو طاہریوں کا ایک امیر تھا، خراسان میں شورش برپا کی اور ہرات و سیستان کی حدود تک بڑھ آیا، لیکن بالآخر عمرو کے ہاتھوں شکست کھائی (۲۶۷ھ / ۸۸۰ء)۔ اس اثنا میں خلیفہ نے عمرو کی معزولی کا اعلان کر کے رافع بن ہرثمہ کو روانہ کیا، جس نے ہرات اور فراہ پر قبضہ کر لیا۔ عمرو ان دنوں فارس اور عراق میں مصروفِ جنگ تھا۔ وہاں سے لوٹ کر اس نے رافع کو شکست دی۔ اب رافع نے ماوراءالنہر میں جا کر سامانی بادشاہ نصر بن احمد سے مدد مانگی، لیکن عمرو اسے خراسان سے خوارزم تک پسپا ہی کرتا چلا گیا، جہاں وہ عمرو کے نائب السلطنت محمّد بن عمرو خوارزمی کے ہاتھوں قتل ہوا (۲۸۳ھ / ۸۹۶ء) - ۲۸۷ھ / ۹۰۰ء

میں عمرو بلخ میں اسمٰعیل بن احمد سامانی سے لڑتا ہوا گرفتار ہو گیا۔ اسے بغداد بھیج دیا گیا، جہاں اس نے موت کی سزا پائی۔ بقول ابن خلکان وہ اپنی حسنِ سیاست اور تدبیرِ مملکت میں اپنا ثانی نہ رکھتا تھا۔ ابن الاثیر کے مطابق اسے اپنے لشکر اور ملک کے حالات کا کماحقہٗ علم تھا۔ اس نے ایک ہزار رباط، پانچ سو جامع مسجدیں، بہت سے پل اور نئی سڑکیں تعمیر کرائیں۔ عمرو کے بعد صفّاریوں کو زوال آ گیا اور بخارا کے سامانیوں نے حدودِ سیستان تک شمالی افغانستان اور ہرات پر قبضہ کر لیا؛ البتہ سیستان پر کچھ مدّت تک صفّاری حکمران رہے۔ ۲۸۹ھ / ۹۰۱ء میں عمرو کا نواسہ طاہر بن محمد اور اس کا بھائی یعقوب سیستان پر قابض ہو گئے اور لڑتے بھڑتے ۲۹۱ھ / ۹۰۳ء میں بُست اور رُخّج تک بڑھ گئے۔ ۲۹۶ھ / ۹۰۸ء میں اسی خاندان کے ایک فرد لیث بن علی ابن لیث نے عمرو بن لیث کے غلام سُبکری کی مدد سے طاہر اور یعقوب کو گرفتار کر کے بغداد بھیج دیا اور خود شیر نُبادہ کے لقب سے سیستان کا امیر بن گیا۔ بُست، کُشی اور فراہ تک اس کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔ ۲۹۸ھ / ۹۱۰ء میں سُبکری نے خلیفہ المقتدر کی مدد پا کر لیث کو گرفتار کر کے بغداد میں قید کر دیا تو اہل سیستان نے علی (ابو علی محمّد) بن علی بن لیث الاوّل کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ کابل، بُست اور غزنہ تک اس کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا (۲۹۸ھ / ۹۱۰ء)، لیکن وہ اسی سال رُخّج کے مقام پر احمد بن اسمٰعیل سامانی کے ہاتھوں گرفتار ہوا۔ اسے سُبکری کے ساتھ بغداد بھیج دیا گیا اور سیستان میں آلِ سامان کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ ۲۹۹ھ / ۹۱۱ء میں سیستان کے سامانی حکمران اسحٰق کے خلاف بغاوت ہو گئی اور ایک دہ سالہ صفّاری بچے ابو حفص عمرو بن یعقوب بن محمّد بن عمرو بن لیث کو بولی سندلی کی سرپرستی میں آگے لا کر سامانی حکمران کو گرفتار کر لیا گیا، لیکن سامانی دربار کی طرف سے حسین ابن علی مروزی کو سیستان بھیجا گیا اور دانشمند سامانی وزیر ابو منصور جیہانی نے ۳۰۳ھ / ۹۱۵ء میں زابلستان اور زمین داور تک کا علاقہ فتح کر لیا۔ بعد ازاں سامانی امراء نے رُخّج اور وادی ارغنداب تک یہ ملک اپنے قبضے میں لے لیا اور ہندوان (ہزاریں) کے باقی ماندہ سیاسی حریفوں کو زابلستان میں گرفتار کر لیا (۳۱۰ھ / ۹۲۲ء)۔ اب سیستان کا نظم و نسق احمد بن قدام اور عزیز بن عبداللہ کے ہاتھ میں آ گیا۔ ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء میں یہاں کے باشندوں نے پھر شورش بپا کی اور ابو جعفر احمد بن احمد بن محمد بن خلف بن لیث کی امارت کا اعلان کر دیا۔ ابو جعفر رُخّج اور ہرات کی حدود تک تمام ملک پر قابض ہو گیا تا آنکہ ۳۵۲ھ / ۹۶۳ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد ابو جعفر کے بیٹے خلف بانُو (تا ۳۹۳ھ) اور امیر طاہر بو علی (۳۵۲ تا ۳۵۹ھ) کے درمیان دشمنی پیدا ہو گئی، جو یعقوب بن لیث کے دادا کے بھائی کی نسل سے تھا۔ ۳۵۹ھ / ۹۶۹ء میں طاہر فوت ہو گیا تو اس کا بیٹا حسین (۳۵۹ تا ۳۷۳ھ) امیر خلف بانُو سے بر سرِ پیکار رہا۔ ۳۷۳ھ / ۹۸۳ء میں امیر خلف نے امیر سبکتگین، حاکمِ غزنی، کی امداد حاصل کر کے حسین سے صلح کر لی اور جب حسین نے وفات پائی تو وہ بلا شرکتِ غیرے سیستان کا حاکم ہو گیا۔ ۳۹۰ھ / ۹۹۹ء میں امیر خلف بانُو نے ایک لاکھ دینار سالانہ خراج ادا کرنے کے اقرار پر سلطان محمود بن امیر سبکتگین کی اطاعت قبول کر لی۔ ۳۹۳ھ / ۱۰۰۲ء میں سلطان محمود نے قلعۂ طاق سپہبد میں اس کا محاصرہ کیا اور بعد ازاں اسے گوزگان و خراسان کی طرف جلاوطن کر دیا۔

اس کا بیٹا ابو حفص ہمیشہ سلطان محمود کی خدمت میں حاضر رہتا تھا۔ یوں سیستان میں صفّاریوں کی خود مختار حکومت کا خاتمہ ہو گیا، گو ۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء تک یہاں صفّاری امراء غزنویوں، غوریوں اور مغلوں کی سلطنت کے ماتحت حکومت کرتے رہے (دیکھیے مادّۂ صفّاریہ)۔

صفّاری منصف، مجلس پسند اور علم دوست تھے۔ وہ افغانستان کے پہلے مسلمان بادشاہ تھے جنھوں نے سلطنت کو دینی اور سیاسی وحدت کا رنگ دیا۔ ان کے عہد میں فارسی کو درباری اور ادبی زبان کا مقام ملا۔ اسی زمانے میں مشرقی افغانستان کے بعض علاقوں نے (مثلاً کابل سے گردیز تک) بدھ اور ہندو حکمرانوں کے اقتدار سے نجات حاصل کی (نیز دیکھیے مادہ ہاے صفّاریہ و ایران)۔

عہد سامانیان (۲۷۹ تا ۳۸۹ھ/ ۸۹۲ تا ۹۹۹ء):
اس خاندان کا بانی سامان خداۃ، جو بہرام چوبین کی نسل سے تھا، مرو میں مامون کے ہاتھ پر مسلمان ہوا (۱۹۷ھ / ۸۱۲ء) اور اس کے بیٹے (اسد) اور پوتوں (نوح، احمد، یحیٰی اور الیاس) کو سلطنت عباسیہ میں ذمہ دار عہدوں پر فائز کیا گیا۔ ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء میں خلیفہ معتمد نے نصر بن احمد بن سامان کو ماوراءالنہر کا امیر مقرر کیا، جس نے بخارا کی حکومت اپنے بھائی اسمٰعیل بن احمد کے سپرد کر دی۔ ۲۷۵ھ / ۸۸۸ء میں ان دونوں بھائیوں کے درمیان شدید جنگ ہوئی، نصر نے شکست کھائی اور اسے سمرقند کی طرف بھیج دیا گیا، جہاں ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء میں وہ اس دنیا سے چل بسا۔ ماوراءالنہر اور خراسان اسمٰعیل کے قبضے میں آ گیا اور خلیفہ نے بھی رسمی طور پر اسے وہاں کا حکمران تسلیم کر لیا۔ یہی آلِ سامان کے سلسلے کا اصل بانی ہے۔ اس نے ۲۸۷ھ / ۹۰۰ء میں طخارستان سے مرو اور ہرات تک ایران کا شمالی علاقہ، ماوراءالنہر اور مغربی افغانستان کا علاقہ اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور ۲۹۵ھ / ۹۰۷ء میں راہیِ ملکِ عدم ہو گیا۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا احمد ہوا، جس کے عہد میں حسین بن علی مروزی نے اس کی طرف سے بست اور رخّج تک کے علاقے پر قابض صفّاری حکمرانوں معدل اور بوعلی کا خاتمہ کیا۔ ۳۰۱ھ / ۹۱۴ء میں احمد اپنے غلاموں کے ہاتھوں قتل ہوا اور اس کا ہشت سالہ بیٹا نصر ثانی بن احمد تخت پر بیٹھا۔ اس کے دَور کا قابلِ ذکر واقعہ منصور بن اسحٰق سامانی اور حسین بن علی مروزی کی بغاوت ہے۔ ۳۰۶ھ / ۹۱۸ء میں منصور فوت ہو گیا اور حسین نے اطاعت قبول کر لی۔ اس زمانے میں سیستان کبھی مقامی حکمرانوں کے قبضے میں رہا اور کبھی سامانی امراء کے۔ ۳۳۱ھ / ۹۴۲ء میں نصر نے وفات پائی اور اس کا بیٹا نوح اوّل تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد میں شمالی افغانستان اور خراسان کے حکمران بوعلی چغانی بن محتاج نے بغاوت کی۔ نوح نے اسے شکست دی، لیکن ۳۴۱ھ / ۹۵۲ء میں اسے پھر خراسان کا امیر مقرر کر دیا۔ ۳۴۳ھ / ۹۵۴ء میں نوح کی وفات پر اس کے بیٹے عبدالملک کو سلطنت ملی۔ ۳۴۵ھ / ۹۵۶ء میں ابوالحسن سیمجور خراسان کا سپہ سالار مقرر ہوا، پھر اس کی جگہ ۳۴۹ھ / ۹۶۰ء میں ابو منصور عبدالرّزاق اور اس کے بعد حاجب الحجّاب الپتگین نے لی۔ ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء میں عبدالملک نے انتقال کیا اور اس کا بھائی منصور بن نوح اوّل اس کا جانشین قرار پایا۔ اس نے ابو منصور عبدالرّزاق کو خراسان کی حکمرانی اور الپتگین کی مدافعت پر مقرر کیا۔ الپتگین ۳۵۰ھ میں نیسابور سے پسپا ہو گیا اور غزنہ پہنچ کر غزنوی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ ۳۵۲ھ / ۹۶۳ء میں سرہنگ ابو علی محمّد بن عبّاس نے ہرات کے قلعۂ نولک میں بغاوت برپا کی، جسے ابو الحسن سیمجور کی طرف سے

ابو جعفر نے ارو کر کے تولک کے علاوہ غور کے بڑی بعض قلعے فتح کر لیے ۔ منصور کو سیستان کے حاکم خلف بن احمد کے خلاف سات سال تک برسرِ پیکار رهنا پڑا۔ بالآخر ان میں صلح هو گئی، لیکن بقولِ ابن الأثیر یه واقعات سامانی سلطنت کے ضعف کا باعث هوے۔ ۳۶۶ھ میں منصور نے وفات پائی اور اس کی جگه اس کے بیٹے نوح دوم نے لی ۔ اس کے عہد میں خراسان پر ابو الحسن سیمجور تا دمِ مرگ (۳۷۸ھ/۹۸۸ء) حکومت کرتا رها ۔ ادھر غزنه میں الپتگین کی وفات سے کچھ عرصے بعد حکومت اس کے داماد سبکتگین کے هاتھ آئی۔ ابوالحسن کی وفات کے بعد اس کے بیٹے ابو علی نے بلخ کے حکمران فائق خاصه کے ساتھ مل کر سرکشی اختیار کی ۔ نوح دوم نے سبکتگین سے اعانت طلب کی ۔ سبکتگین اپنے بیٹے محمود کے ساتھ پہنچا اور هرات کے قریب ۳۸۴ھ/۹۹۴ء میں ابو علی اور فائق کو شکست دے کر انھیں دیلمیوں کے علاقے میں بھگا دیا ۔ نوح نے سبکتگین کو ناصرالدّین کا لقب دے کر غزنه، کابل اور بلخ تک خراسان کا اور محمود کو سیف الدّوله کا لقب دے کر نیشاپور کا حاکم مقرّر کیا ۔ امیر نوح اور سبکتگین دونوں کا ۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں انتقال هوا ۔ نوح دوم کا نابالغ بیٹا منصور دوم تخت پر بیٹھا، لیکن آلِ سامان کا شیرازه بکھر گیا ۔ ایلک خان نے بخارا پر قبضه کر لیا، فائق اور بکتوزون نے منصور دوم کو اندھا کر کے (۳۸۹ھ/۹۹۸ء) اس کے بھائی عبدالملک دوم کو تخت پر بٹھایا ۔ منصور کا بدله لینے کے لیے محمود نے چڑھائی کر دی ۔ آخر ان شرطوں پر صلح هوئی که هرات اور بلخ (یعنی کابل تک موجوده افغانستان کا علاقه) محمود کے قبضے میں رهیں اور نیشاپور و مرو بکتوزون و فائق کے حوالے هوں ۔ ۳۸۹ھ میں محمود کے واپس هوتے هی ایلک خان نے بخارا پر قبضه کر کے عبدالملک دوم کو پہلے قید، پھر قتل کر دیا ۔ سامانیوں کا آخری حکمران ابو ابراھیم منتصر بن نوح دوم تھا ۔ وہ محمود کے بھائی نصر اور ایلک خان کے خلاف بہادری سے لڑتا رها اور آخر کار مارا گیا (۳۹۵ھ/۱۰۰۴ء) ۔ اس طرح سامانی حکومت کا خاتمه هوا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّہ ھاے ایران؛ سامانیه؛ عبدالملک؛ منصور؛ نصر؛ نوح وغیره) ۔

اس عہد کے مشاهیر میں سے دو وزیر بہت مشہور هیں : محمد بن احمد جیهانی، جس نے جغرافیے کی ایک کتاب مرتب کی، لیکن وہ اب مفقود هو چکی هے اور محمّد بن محمّد بلعمی، جس نے تاریخ طبری کا ترجمه فارسی میں کیا ۔ قدیم فارسی شعراء میں سے رودکی، ابو شکور بلخی اور دقیقی اور پشتو شعراء میں سے ابو محمّد هاشم (م ۲۹۷ھ) قابلِ ذکر هیں ۔ سامانیوں کے دور میں فارسی ادب اور زبان کے ساتھ ساتھ دینِ اسلام اور تمدّنِ اسلام کابل تک پھیل گیا، البته افغانستان کے مشرقی سرحدی علاقوں (مثلاً ننگرهار، لغمان، خوست، منگل وغیره) میں قدیم زبانیں، مذاهب اور تمدّن باقی رهے ۔

عہدِ دودمانِ پښتون (حدود ۳۰۰ھ) : تیسری صدی هجری میں کوہ سلیمان اور اس کے نواحی علاقے پر ایک پٹھان خاندان حکومت کرتا تھا ۔ اس خاندان میں تین بھائی تھے : غرغښت، بیټنی اور سړبن ۔ وہ عبدالرّشید قیس نامی پٹھان کے بیٹے تھے ۔ اگرچه ان کے بارے میں بہت سے مقامی افسانے پشتو میں رائج هیں، لیکن قدیم تذکرہ نگاروں، مثلاً سلیمان ماکو : تذکرۃ الاولیاء (حدود ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء)؛ ابو الفضل علامی : آئین اکبری (۱۰۰۶ھ/۱۵۹۷ء)؛ اخوند درویزه (م ۱۰۴۸ھ/۱۶۳۸ء) : تذکرۃ الابرار اور مخزن اسلام؛ نعمت الله هروی : مخزن افغانی (۱۰۱۸ھ/۱۶۰۹ء) اور

شیخ امام الدین خلیل (م ۱۰۶۰ھ): تاریخِ افغانی سے پتا چلتا ہے کہ یہ تینوں بھائی ۲۰۰ھ سے ۳۰۰ھ تک افغانستان میں کوہ غور سے کوہ سلیمان تک حکومت کرتے تھے۔ قبائلی رسوخ کے علاوہ روحانی اعتبار سے بھی ان کا بڑا اثر تھا۔ شیخ بیٹنی کی بعض پشتو مناجاتیں منقول و موجود ہیں۔ کوہ سلیمان سے آگے کوہ غُونڈان تک قلات غلزئی پر خرشبون بن سڑبن کا قبضہ تھا۔ وہ ۴۱۱ھ / ۱۰۲۰ء میں کوہ سلیمان کے جنوبی دامن مرغہ میں فوت ہوا۔ اسمٰعیل بن بیٹنی کو کوہ سلیمان میں روحانی اثر و رسوخ کے علاوہ حکومت حاصل تھی۔ اس کا علاقہ کوہ سلیمان کے شمال مغرب (وازہ خواہ) میں غزنی تک پھیلا ہوا تھا۔ ان دونوں کے اشعار بھی قدیم پشتو میں منقول ہیں۔ خرشبون کے تین بیٹے کند، زمند اور کسی افغان اقوام کے مشہور اسلاف میں ہیں (دیکھیے علم الانساب و نژاد شناسی افغانستان)۔

عہد فریغونیان (۲۵۰ تا ۴۰۱ھ): یہ خاندان قبل اسلام کے بادشاہوں (گوزگانان خداۃ) کی نسل سے تھا، سامانیوں اور غزنویوں کے عہد میں گوزگانان پر حکمران رہا۔ اس کے بادشاہ صلح دوست اور علم پرور تھے، سامانیوں اور غزنویوں دونوں کے ساتھ ان کے دوستانہ مراسم تھے۔ ان کی سلطنت شمال کی طرف دریائے آمو اور جنوب کی طرف غرجستان، غور (جہاں کا حکمران غرشاہ فریغونیان گوزگانان کے ماتحت تھا) اور دالافغان میں ہلمند کے گرد و نواح تک تھی۔ خود گوزگانان کا اطلاق موجودہ سرپل کے گرد و نواح پر ہوتا تھا۔ بقول العتبی اس سلسلۂ خاندان کا سردار فریغون تیسری صدی ہجری میں رباط افریغون کی حدود میں رہتا تھا، جو المقدسی کی رو سے اندخود (موجودہ اندخوی) اور کرکی سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھی۔ اس خاندان میں فریغون کا بیٹا احمد پہلا شخص ہے جس کا ذکر ہمیں تاریخ اسلام میں ملتا ہے۔ بقول نرشخی ۲۸۷ھ / ۹۰۰ء میں، جب امیر اسمٰعیل سامانی بلخ میں عمرو لیث صفاری سے برسرِ پیکار تھا تو عمرو نے احمد فریغونی کو بلخ کا حاکم مقرر کیا۔ قابوس نامہ سے پتا چلتا ہے کہ وہ بہت سے گلوں کا مالک تھا۔ الاُصطخری نے زمین داور سے رباط کروان (ہری رود بالائی کے قریب) تک کی سرزمین ابن فریغون کے علاقے میں شمار کی ہے۔ اس خاندان کے ایک اور حکمران ابوالحارث محمّد بن احمد کا ذکر فارسی زبان کے قدیم جغرافیے حدود العالم میں ملتا ہے۔ یہ کتاب ۳۷۲ھ / ۹۸۲ء میں اسی علم دوست حکمران کی نذر کی گئی تھی۔ اس کے عہد میں یہ خاندان اپنے عروج پر تھا۔ الاُصطخری نے ۳۴۰ھ / ۹۵۱ء کے لگ بھگ اس کے کاتب جعفر بن سہل کا ذکر کیا ہے۔ بارتولڈ کے قول کے مطابق اس نے ۳۶۵ھ / ۹۷۵ء میں اپنی ایک بیٹی کی شادی نوجوان سامانی بادشاہ نوح بن منصور کے ساتھ کر دی۔ ۳۸۰ھ / ۹۹۰ء میں اس نے نوح بن منصور کی مدد کرتے ہوئے امیر فائق خاصہ سے جنگ کی، لیکن شکست کھائی۔ ابن الاُثیر نے لکھا ہے کہ ۳۸۳ھ / ۹۹۳ء میں نوح خراسان سے گوزگانان کی طرف آیا اور ابوالحارث اس سے جا ملا۔ جب سبکتگین نے ۳۸۵ھ / ۹۹۵ء میں فائق پر چڑھائی کی تو ابوالحارث اوّل الذّکر کی مدد کے لیے ہرات آیا۔ اسی زمانے میں العتبی کے قول کے مطابق اس نے اپنی دوسری بیٹی کی شادی محمود سے کی اور سبکتگین کی ایک بیٹی کا نکاح اپنے بیٹے ابوالنصر احمد بن محمّد کے ساتھ کر دیا۔ ۳۸۶ھ / ۹۹۶ء میں جب سبکتگین اس جہان سے رخصت ہوا تو ابوالحارث نے محمود اور اس کے بھائی اسمٰعیل کے درمیان صلح کرا دی اور خود محمود کے ساتھ غزنہ چلا گیا۔

٣٨٩ھ / ٩٩٨ء میں محمود نے اسمٰعیل کی گرفتاری کا فرض بھی ابوالحارث کے سپرد کیا تھا۔ تاریخ کے اوراق میں اس کے متعلق یہ آخری ذکر ملتا ہے۔

العتبی نے ٣٩٣ھ / ١٠٠٣ء میں ایک شخص فریغون بن محمد کا ذکر کیا ہے، جسے محمود نے آخری سامانی شہزادے منتصر کے تعاقب میں بلخ سے اندخود اور مرو رود کی حدود تک بھیجا تھا، لیکن اس کے متعلق کوئی تحقیق نہیں ہو سکی۔

العتبی اور گردیزی کے مطابق اس خاندان کا ایک اور فرد ابو نصر احمد بن محمّد ابو الحارث معروف بہ والی گوزگانان، قراخانیوں اور محمود کے بھائی کے درمیان جنگ پل چرخیان (٣٩٨ھ / ١٠٠٧ء) میں محمود کے قلبِ لشکر کا قائد تھا اور بھیم نگر کی لڑائی (٣٩٩ھ / ١٠٠٨ء) میں بھی محمود کے ہمرکاب تھا۔ اس نے ٤١٠ھ / ١٠١٩ء میں وفات پائی۔ البیہقی نے اسی سال کے واقعات کے ذیل میں لکھا ہے کہ محمود غور کی مہمّات پر گیا اور اس کے شہزادے مسعود اور محمد امیر افریغون گوزگانان کے بیٹے حسن کے ساتھ زمین داور میں رہے۔ یہی حسن، جو سبکتگین کا نواسہ تھا، گوزگانان کے تخت کا وارث ہوا۔ العتبی اور عوفی کا بیان ہے کہ سلطان محمود نے امیر ابو نصر کی بیٹی کا نکاح اپنے بیٹے محمد کے ساتھ کر دیا تھا اور گوزگانان کا علاقہ ابو نصر کو واپس کر کے وہاں کے نظم و نسق کے لیے اس کے ساتھ ابو محمد حسن بن مہران کو مقرر کیا تھا۔ گویا یہ خطّہ ٤٠٨ھ / ١٠١٧ء میں غزنویوں کے زیر اقتدار آ گیا تھا۔ ناصر خسرو کے اس شعر میں اسی طرف اشارہ ہے:

کجاست آنکہ فریغونیان ز ہیبت او
ز دست خویش بدادند گوزگانان را

شمالی و مغربی افغانستان کے ان بادشاہوں نے علوم پروری اور عدل و انصاف میں بڑی شہرت پائی۔ ان کے درباری علماء میں بدیع الزمان ہمدانی اور ابو الفتح بستی، صاحبِ مفاتیح العلوم، کے علاوہ حدود العالم کا گمنام مؤلف قابل ذکر ہے۔

عہد لودیانِ ملتان (٣٧٠ تا ٤٠١ھ): غزنہ پر سبکتگین کا اقتدار قائم ہو جانے کے بعد (٣٦٦ھ / ٩٧٦ء) سامانی حکمرانوں پر زوال آ گیا اور طخارستان و بلخ سے گوزکانان تک اور ہرات، سیستان، بست اور کابل سے گردیز تک افغانستان کا سارا علاقہ غزنہ سے ملحق ہو گیا (٣٦٨ھ / ٩٧٨ء)۔ ان دنوں لاہور سے خیبر تک راجہ جے پال حکومت کرتا تھا اور مشرقی افغانستان کے بعض حصّے ماورائے سندھ اور ملتان تک ملتان کے مشہور خاندانِ لودیان سے متعلق تھے۔ جب جے پال نے دوسری بار سبکتگین سے شکست کھائی (٣٨١ھ / ٩٩١ء) تو شیخ حمید لودی، حاکم ملتان، نے سبکتگین کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیا (٣٨٢ھ / ٩٩٢ء)۔ اس کا جانشین اس کا بھتیجا شیخ رضی ہوا، جو اخبار اللودی میں احمد لودی کی روایت کے مطابق پشتو کا شاعر تھا اور حمید لودی کے عہد میں کہسار افغانان (کوہ سلیمان) میں تبلیغ کیا کرتا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دریاے سندھ اور غزنہ کے درمیانی علاقوں کے بعض افغانوں نے اس زمانے تک اسلام قبول نہیں کیا تھا؛ چنانچہ الأصطخری غور کو ایسا دارالکفر قرار دیتا ہے جہاں مسلمان بھی بستے ہیں۔ ٣٧٢ھ / ٩٨٢ء میں حدود العالم کا مصنف قندھار شہر (کنارِ سندھ) کو برہمنوں اور بتوں کی جگہ، لغمان کو بت خانوں کا مرکز اور بنیہار کو بت پرستوں کا مقام خیال کرتا ہے۔ اس وقت بست، زرنج اور رخج اسلامی شہر تھے اور کابل شہر کی نصف آبادی مسلمانوں کی اور نصف ہندوؤں

کی تھی۔ شیخ رضی کے بعد ملتان کی حکومت نصر بن حمید کے ہاتھ میں آئی (۳۹۰ھ/ ۹۹۹ء)۔ جب سلطان محمود نے ملتان پر پہلا حملہ کیا (۳۹۶ھ/ ۱۰۰۵ء) تو وہاں کا حاکم ابو الفتوح داؤد بن نصر (۳۹۵ تا ۴۰۱ھ) تھا۔ اس پر سلطان نے بے دینی اور اسمعیلی ملحد ہونے کا الزام عائد کیا، لیکن پشتو ماخذ، مثلاً پٹہ خزانہ اور خود اس کے ایک پشتو شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بے دین اور ملحد نہ تھا۔ محمود کے حملے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ایک سال قبل (۳۹۵ھ/ ۱۰۰۴ء) جب اس نے بھاٹیہ حکمران باجی راؤ پر حملہ کیا تھا تو داؤد نے بے اعتنائی برتی تھی۔ بہر حال سات روز کے محاصرے کے بعد داؤد لودی نے تاوان جنگ اور سالانہ خراج ادا کرنے کے وعدے پر صلح کر لی۔ ۴۰۰ھ/ ۱۰۱۰ء میں محمود پھر ملتان پر حملہ آور ہوا اور داؤد کو قلعۂ غورک میں قید کر دیا، جہاں وہ دنیا سے رخصت ہو گیا۔ اگرچہ اس سے لودیوں کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا لیکن وہ ملتان میں بدستور موجود رہے؛ چنانچہ فخر مدبر کے قول کے مطابق سلطان مسعود کی وفات (۴۳۲ھ) کے بعد داؤد کے بیٹے شیخ (؟) نے بغاوت کر دی۔ جب سلطان مودود کا بھیجا ہوا لشکر وایوہ کے قلعے میں پہنچا تو شیخ منصورہ کی طرف چلا گیا اور ملتان پر غزنوی لشکر کا قبضہ ہو گیا۔ تاریخ میں لودیان ملتان کا آخری ذکر اسی قدر ملتا ہے۔

یہ خاندان ہندوستان میں افغانی اور اسلامی تہذیب و تمدن کا پہلا بانی ہے۔ اس کے دو فرد، شیخ رضی اور نصر بن حمید، پشتو کے شاعر تھے۔ ان کے اشعار مع سوانح کے لیے دیکھیے پٹہ خزانہ و تذکرۂ شعرائے پشتو (بحوالۂ احمد بن سعید اللودی، ۶۸۶ھ/ ۱۲۸۷ء: کتاب الوذعی فی اخبار اللودی)۔ فرشتہ نے انہیں افغان بتایا ہے۔ لودیوں نے دوبارہ ۸۵۵ھ میں سلطان بہلول لودی کے زیر قیادت اپنی حکومت ہندوستان میں قائم کی، جو ایک سو برس تک (۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵ء) جاری رہی، لیکن افغانستان کی تاریخ سے اس کے خاندان کا براہ راست کوئی تعلق نہیں۔

(عبدالحیٰ حبیبی [تلخیص: سیّد امجد الطاف])

اسلامی دور: افغانوں کی قومی مملکت کے قیام تک جن علاقوں سے افغانستان کی تشکیل ہوئی وہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی ہزار سالہ دور میں مختلف صوبوں میں منقسم تھے۔ اگرچہ یہ صوبے اکثر ایک ہی انقلابات کا تختۂ مشق بنے رہے، تاہم وہ کسی بھی وقت باہم مل کر ایک جداگانہ وحدت نہ بنے اور نہ افغانوں نے میر ویس، بلکہ احمد شاہ درانی کے وقت تک اپنی کوئی سلطنت قائم کی۔ بیشتر کی تاریخ افاغنہ کے متعلق . . . مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مختلف صوبوں پر مقالات، مثلاً خراسان، سجستان، زابلستان، زمین داور، طخارستان، کابلستان؛ نیز مختلف خاندانوں کے متعلق مقالات، جو ان اقطاع پر حکمران رہے اور وہ مقالات جو اہم شہروں، مثلاً بلخ، غزنہ، ہرات، کابل وغیرہ پر لکھے گئے ہیں۔

اسلامی فتوحات کے وقت اس ملک کے جو صوبے ساسانیوں کی سلطنت میں شامل تھے جلد ہی سر ہو گئے۔ اسلامی حملوں کی ایک رو سجستان میں سے ہو کر گزری، لیکن اس مرکز سے کابل کو فتح کرنے کے لیے جو کوششیں ابتدائی صدیوں میں ہوتی رہیں وہ خاندان صفاریہ [رتبل بان] کے بر سر عروج آنے کے وقت تک مستقلاً نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئیں۔ ولایت کابل نے دوسرے مشرقی صوبوں کی بہ نسبت اسلام [کی یلغار] کا مقابلہ زیادہ دیر تک کیا اور صرف غزنویوں کے عہد میں جا کر فتوحات کا یہ عمل پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

[غزنویہ (۳۶۶ھ/ ۹۷۷ء تا ۵۸۳ھ/ ۱۱۸۶ء):

عبدالملک اوّل سامانی کی وفات کے بعد خراسان کے سپہ سالار امیر حاجب الپتگین نے اس کے جانشین منصور بن نوح کے خلاف بغاوت کر دی (۳۵۰ھ/۹۶۱ء) اور ۳۵۱ھ میں] شہر غزنہ وہاں کے حکمران [ابوعلی انوک یا امیر ابوبکر لاویک] سے چھین لیا۔ [لاویک غالباً کابل کے امرائے کوشانو یفتلی میں سے تھا۔ خود الپتگین اور اس کے جانشین، جن کے ناموں کے آخر میں لفظ تگین آتا ہے، ترکی۔ افغانی مخلوط النسل بادشاہوں کی اولاد تھے، جو چینی سیاح وو کونگ Wou Kong کے بیان کے مطابق ۶۳۰ء میں افغانستان کے مشرقی حصوں پر نیز ہندو کش کے جنوب میں حکومت کرتے تھے؛ چنانچہ سلطان محمود کے اخلاف کے عہد تک موجودہ قندھار کے شمال مغرب میں ان کی یادگار ایک شہر تگین آباد باقی تھا۔ غزنہ کے بعد الپتگین نے] زابلستان کا ملک سر کیا اور اس جگہ اپنی آزاد ریاست قائم کر لی، جو پہلے اس کے بیٹے اسحٰق (۳۵۲ تا ۳۵۵ھ) کو وراثۃً ملی؛ بعد ازآں اس کے ایک غلام [اور رفیق] بلکاتگین [یا بلکاتگین] کے قبضے میں آئی۔ [بلکاتگین بڑا متقی، جنگ جو اور انصاف پسند تھا۔ اس نے دس سال تک حکومت کی، ۳۵۵ھ/۹۶۶ء میں اپنے نام کا سکہ جاری کیا اور محاصرۂ گردیز کے دوران ۳۶۵ھ/۹۷۵ء میں فوت ہوا۔ اس کے بعد الپتگین کے رفقاء میں سے ایک مفسد شخص امیر پیریتگین غزنہ پر قابض ہو گیا (۳۶۶ھ)۔ لوگوں نے ناخوش ہو کر امیر لاویک کو بلا بھیجا، جس نے کابلشاہ کے بیٹے کی مدد سے چرخ (لوگر۔ جنوبی کابل) پر حملہ کر دیا، لیکن الپتگین کے داماد امیر سبکتگین سے شکست کھائی اور وہ دس ہاتھیوں پر قبضہ کر کے انہیں غزنہ لے آیا، جہاں لوگوں نے اسے امیر بنا لیا (۲۷ شعبان ۳۶۶ھ/ ۲۰ اپریل ۹۷۷ء)۔] یہی سبکتگین خاندان غزنویہ [رک بآں] کا بانی تھا اور غزنہ (غزنین، غزنی) اس کا دارالحکومت تھا۔

[امیر سبکتگین ایک دانشمند اور بہادر شخص تھا۔ تاریخ گزیدہ کے بیان کے مطابق اس نے زابل کے رئیس کی بیٹی سے شادی کی۔ اس طرح وہ افغانوں کا داماد بن گیا اور تمام افغان اس کے لشکر میں شامل ہونے لگے۔ اس نے بُست، قُصدار (موجودہ خزدار۔ قلات کے جنوب میں)، زمین داور، بامیان، طخارستان، غور، زابلستان اور کابل کو، جو قرانگین کے گماشتوں کے قبضے میں تھے، فتح کر کے پروان (شمالی کابل) میں اپنا سکہ جاری کیا۔ اس نے لغمان میں، جہاں بڑے مستحکم قلعے اور بت کدے تھے، ویہنڈ کے برہمن فرمانروا جےپال کے ایک لاکھ کے لشکر کو شکست دے کر پشاور تک کے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں دینِ اسلام کی تبلیغ کی (۳۸۱ھ/۹۹۱ء)۔ ان لڑائیوں میں کثیر مالِ غنیمت ملنے سے سبکتگین کی قوت بہت مستحکم ہو گئی اور بقول ابن الاثیر اس کے بعد افغان اور خلجی اس کے دائرۂ اطاعت میں آ گئے۔ اس کے عہد کا دوسرا اہم واقعہ جنگ ہرات (۳۸۴ھ/۹۹۴ء) ہے، جس میں فتح پا کر اس نے سامانی بادشاہوں کے دشمنوں کے پاؤں اکھاڑ دیے۔] بیس برس حکومت کرنے کے بعد ۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں سبکتگین نے مدروسوی کے مقام پر وفات پائی اور غزنہ میں دفن ہوا۔ اس وقت وہ دریائے آمو سے قصدار تک اور دریائے سندھ سے نیشاپور اور سیستان تک اپنی سلطنت کی تشکیل کر چکا تھا اور وہاں کے مقامی حکمران خاندانوں، مثلاً سیستان میں صفاریوں کے جانشین، گوزگانان میں فریغونی امراء اور ملتان میں لودی بادشاہوں نے اس کی سیادت تسلیم کر لی تھی۔

سبکتگین کے چھوٹے بیٹوں میں سے اسمٰعیل غزنہ پہنچ کر اس کا جانشین ہو گیا۔ چونکہ اسے کوئی

تجربہ نہ تھا اس لیے مخالفین نے سرکشی اختیار کی اور اس کے بڑے بھائی محمود نے، جو نیشاپور میں خراسان کا حاکم تھا، اس پر چڑھائی کر دی۔ غزنہ کے دروازے پر دونوں بھائیوں کا مقابلہ ھوا۔ بازی محمود کے ھاتھ رھی۔ اسمٰعیل صرف سات ماہ حکومت کر سکا اور اس شکست کے بعد قید خانے ھی میں چل بسا۔ اسی سال (۳۸۷ھ) محمود نے شمالی افغانستان بھی فتح کر لیا اور بلخ میں سریر آرائے سلطنت ھوا۔ اس سے فارغ ھو کر محمود عبدالملک بن نوح سامانی سے جنگ آزمائی کے لیے مرو کی طرف بڑھا، لیکن بالآخر سامانی حکمران نے طخارستان سے بلخ اور ھرات تک خراسان کی حکومت محمود کو سپرد کر کے صلح کر لی (۳۸۸ھ / ۹۹۸ء)۔ اس سے کچھ ھی عرصے بعد عباسی خلیفہ القادر باللہ نے اسے "یمین الدولۃ امین الملۃ ولی امیر المؤمنین" کا خطاب عطا کر کے خراسان اور غزنہ کا فرمان روا تسلیم کر لیا (ذوالقعدۃ ۳۸۹ھ / اکتوبر ۹۹۹ء)۔ اس خطاب کے علاوہ محمود کو نظام الدّین، ملک الممالک اور ملک الملوک کے القاب سے بھی یاد کیا گیا ھے۔ فردوسی اسے "شاہ" لکھتا ھے۔ العتبی اسے کبھی "سلطان" اور دوسرے غزنوی مؤرخین، مثلاً البیہقی اور گردیزی، اسے "امیر" لکھتے ھیں۔ نظام الملک (سیاست نامہ)، ابن الاثیر (الکامل) اور منہاج سراج (طبقات ناصری) نے لکھا ھے کہ سلطان کا لقب پہلی بار محمود نے اختیار کیا تھا اور مجمل التواریخ و القصص (مطبوعۂ تہران) کے مؤلّف کا قول ھے کہ اس نے یہ لقب امیر خلف صفّاری کی تقلید میں اختیار کیا تھا، تاھم اس کے اور اس کی اولاد کے سکّوں پر یہ لقب نظر نہیں آتا؛ پہلی بار یہ ابراھیم غزنوی (۴۵۱ - ۴۹۲ھ) کے سکّے پر کندہ کیا گیا تھا۔ محمود کے کتبات مزار میں سے جو باقی رہ گئے ھیں اور قریب قریب کوفی رسم الخط میں ھیں، اس کی وفات کے فوراً بعد لکھے گئے تھے، ان میں اس کا نام "الامیر الاجلّ السیّد نظام الدین ابی القاسم محمود بن سبکتگین" مندرج ھے اور یہی سب سے قدیم اور مستند ثبوت ھے۔

[ھندوستان پر محمود کے چھوٹے بڑے متعدد حملوں اور وسط ایشیا میں اس کی سلطنت کی تشکیل کے بارے میں تفصیلات کے لیے دیکھیے مادہ ھاے غزنویہ و محمود غزنوی۔]

اپنی عمر کے آخری ایّام میں محمود ایک وسیع مملکت پر حکومت کرنے لگا تھا، جس میں جانب غرب خراسان، جبال کا کچھ حصّہ اور طبرستان اور مشرق کی طرف پورا پنجاب شامل تھا؛ شمال کی جانب اس کا اقتدار دریاے جیحون کے آگے پہنچ چکا تھا، لیکن اس سلطنت کا مرکزی حصّہ وہ سارا ملک تھا جو اب افغانستان کہلاتا ھے [اس طرح اس نے اصفہان، عراق، ھمدان اور طبرستان سے مشرق میں گنگا کے کنارے تک، شمال میں آمو تک اور جنوب میں سواحل بلوچستان اور کاٹھیاواڑ تک کا علاقہ مطیع کر لیا تھا۔ وہ بہت لائق، بہادر، سخی اور امور سلطنت سے کما حقّہ آگاہ بادشاہ تھا۔ بقول العتبی اس نے ترک، افغان، تاجیک، ھنود اور خلجی (=غلجی، ترکی اور افغانی مخلوط النّسل لوگ، جو بقول الاصطخری و یاقوت خراسان اور سیستان، نیز کابل تک کے علاقے میں آباد تھے) عناصر سے مرکب لشکر کی تشکیل کی، افغان قبائل کو کوھسار غور، کوہ سلیمان اور کوہ سفید (سپین غر) وغیرہ میں مطیع کر کے مشرف بہ اسلام کیا اور بقول الذھبی و ابن الاثیر معتزلہ، باطنیہ، جہمیہ، مشبّہہ اور روافض وغیرہ فرقوں کو عبرت ناک سزائیں دے کر کچل ڈالا۔ اس کا دربار ھمیشہ بڑے بڑے شعراء (مثلاً فردوسی، فرخی

منوچہری، عنصری) اور علماء (مثلاً البیرونی، ابن سینا، الثعالبی، خمّار اور العتبی) کا ملجا و ماوٰی رہا۔ آخر عمر میں محمود دق کی بیماری میں مبتلا ہو گیا تھا؛ چنانچہ وہ بتیس سال کی حکمرانی کے بعد انسٹھ برس کی عمر میں ۲۳ ربیع الآخر ۴۲۱ھ / ۳۰ اپریل ۱۰۳۰ء کو اس جہان فانی سے رخصت ہو گیا]۔ اس فاتح اعظم کی شخصیت نے عوام کے دلوں پر گہرا نقش ثبت کیا اور وہ اس سر زمین کا قومی بطل قرار پایا۔

[محمود کے بعد اس کا بیٹا محمد گوزگانان سے غزنہ آ کر باپ کا جانشین ہوا، لیکن فوج اور اکثر امراء محمود کے ایک اور بیٹے مسعود کے حامی تھے؛ چنانچہ جب مسعود ہرات سے غزنہ کی طرف روانہ ہوا تو خود محمد ہی کے سپہ سالار اور حاجب نے اپنے آقا کو پکڑ کر اندھا کر دیا اور شوال ۴۲۱ھ / اکتوبر ۱۰۳۰ء میں مسعود کو تخت پر بٹھا دیا۔

مسعود نے ۴۲۲ھ / ۱۰۳۱ء میں کرمان اور مکران پر قبضہ کیا اور ۴۲۵ھ / ۱۰۳۳ء میں آمل، ساری اور طبرستان پر غلبہ پایا۔ ۴۲۷ھ / ۱۰۳۵ء میں اس نے ہانسی اور ہندوستان کے دوسرے قلعے فتح کیے اور ۴۲۸ھ / ۱۰۳۶ء میں اپنے بیٹے مجدود کو لاہور کا حاکم بنا کر غزنہ لوٹ گیا۔ اس کے بعد چند سال خراسان اور بلخ میں سلجوقی ترکمانوں کی شورشیں فرو کرنے کی سعی کرتا رہا، لیکن بالآخر میکائیل سلجوقی کے بیٹوں طغرل اور چغری بیگ نے خراسان میں نیشاپور، ہرات، بلخ اور سیستان تک قبضہ کر لیا اور دندانقان کی لڑائی میں مسعود کو شکست دی۔ نیشاپور میں مسعود کے نام کا آخری سکہ ۴۳۱ھ / ۱۰۳۹ء میں ضرب ہوا اور اس کے بعد یہاں ۴۳۳ھ میں طغرل کا سکہ جاری ہو گیا۔ سلطنت کے حالات کو مخدوش پا کر مسعود نے اپنے بیٹے مودود کو غزنہ میں چھوڑا اور خود محمود کے خزانوں، لشکر اور اپنے نابینا بھائی محمد کو لے کر ہندوستان کا رخ کیا، لیکن ابھی وہ (ٹیکسلا اور راولپنڈی کے درمیان) مارگلہ تک پہنچا تھا کہ سپاہ نے بغاوت کر کے محمد کو بادشاہ بنا دیا اور مسعود کو قلعۂ گیری میں قید کر کے طاہر بن محمد کے ذریعے ہلاک کرا ڈالا (۱۱ جمادی الاولی ۴۳۲ھ / ۱۷ جنوری ۱۰۴۱ء)۔ اس کے مفصل حالات کے لیے دیکھیے مادۂ مسعود۔

غزنہ میں امیر مودود باپ کا جانشین ہوا اور لشکر لے کر ہندوستان کی طرف چلا۔ ننگرہار میں بمقام دنتور اپنے چچا محمد کی فوج کو شکست فاش دی اور اسے نیز اس کے بیٹے طاہر کو گرفتار کر کے قتل کر دیا (۴۳۲ھ / ۱۰۴۱ء)۔ مودود نے سلجوقیوں سے دوستانہ مراسم قائم کرنے کی کوشش کی، حتی کہ چغری بیگ کی بیٹی سے شادی بھی کر لی، لیکن اس کے باوجود وہ ان کے شر سے محفوظ نہ رہ سکا (دیکھیے مادۂ غزنویہ)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ہندوؤں کے دل جیتنے کی بھی خاصی کوشش کی؛ چنانچہ اس کے سکوں پر شیو کے بیل کی تصویر اور "شری سمنتہ دیوہ" کی عبارت دیکھنے میں آتی ہے۔ یہ نقش اوہنڈ کے بادشاہوں کے سکوں سے ماخوذ ہیں۔ مودود نو سال حکومت کرنے کے بعد ۴۴۱ھ / ۱۰۴۹ء میں فوت ہوا۔

غزنویوں کی سلطنت دو ماہ تک مسعود دوم، ابن مودود اور اس کے چچا علی بن مسعود کے نام پر قائم رہی۔ پھر عبدالرشید بن سلطان محمود ان پر غلبہ پا کر مالک تخت بن گیا (۴۴۱ھ)۔ اس کے عہد میں خراسان کا حاکم داؤد سیستان کے راستے بست اور تگین آباد اور اس کا بیٹا الپ ارسلان طخارستان کی طرف سے غزنہ تک آ پہنچا۔ عبدالرشید کے سپہ سالار طغرل نے، جو سلطان محمود کا غلام تھا، درۂ خمّار (موجودہ پل خمری) میں الپ ارسلان کو، بست میں داؤد کو اور سیستان میں داؤد کے چچا

بغو کو شکست دی، پھر غزنہ پہنچ کر عبدالرشید نیز چند غزنوی شہزادوں کو مار ڈالا (۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء) اور تخت پر قابض ہو گیا؛ لیکن باشندگانِ غزنہ نے اس کے خلاف بغاوت کر دی اور نوشتگین نے اسے قتل کر کے فرخ زاد بن مسعود کو تخت پر بٹھا دیا (۴۴۴ھ)۔ فرخ زاد نے سات سال حکومت کرنے کے بعد صفر ۴۵۱ھ/مارچ ۱۰۵۹ء میں وفات پائی اور اس کا بھائی ابراہیم بن مسعود حکمران بن گیا۔ اس نے آلپ ارسلان سے صلح کر لی۔ مشرقی افغانستان کے بعض حصے لاہور تک اس کے قبضے میں رہے۔ اس نے متعدد بار ہندوستان پر لشکر کشی کی، بہت سے محل، مدرسے اور قلعے (ایمن آباد اور خیر آباد) تعمیر کرائے اور اکتالیس سال تک اطمینان و سکون سے حکومت کرنے کے بعد ۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء میں وفات پا گیا۔ پھر ابراہیم کا بیٹا علاؤالدین مسعود سوم تخت نشین ہوا، جس کی شادی سلطان سنجر کی بہن سے ہوئی تھی؛ چنانچہ سلجوقیوں سے اس کے مراسم بڑے خوش گوار رہے اور اس طرح اسے ہندوستان میں مزید فتوحات کا موقع ملا۔ ۵۰۸ھ/۱۱۱۵ء میں اس کا بیٹا شیرزاد تخت پر بیٹھا، لیکن وہ اپنے بھائی ارسلان شاہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ ارسلان نے اپنی سوتیلی ماں (سلطان سنجر کی ہمشیرہ) کی توہین کی اور تخت پر قبضہ کر لیا۔ اس کے دوسرے بھائی بہرام شاہ نے سنجر کے ہاں پناہ لی، جس نے لشکر کشی کر کے ارسلان کو ہندوستان کی طرف بھگا دیا اور بہرام شاہ غزنہ کے تخت پر بیٹھ گیا۔ سلجوقیوں کے رخصت ہوتے ہی ارسلان پھر غزنہ میں پہنچا اور بہرام شاہ کو نکال باہر کیا، لیکن جلد ہی سنجر نے غزنہ فتح کر لیا اور ارسلان موت کے گھاٹ اتار دیا گیا (۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء)۔ بہرام شاہ کے عہد میں غزنویوں کی حکومت محض برائے نام رہ گئی تھی اور سکہ بھی سلطان سنجر کے نام پر جاری ہو گیا تھا۔ بہرام شاہ نے بھی ہندوستان پر لشکر کشی کی۔ ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں اس نے محمد باہلیم کا خاندان سمیت صفایا کیا، جس نے ملتان میں سرکشی اختیار کر لی تھی اور سوالک میں ناگور کے قلعے کی بنیاد رکھی۔ جب وہ واپس غزنہ پہنچا تو اسے علاؤالدین جہاں سوز غوری سے برسرِ پیکار ہونا پڑا۔ بہرام شاہ کا بیٹا جنگ میں کام آیا، خود بہرام ہندوستان کی طرف پسپا ہو گیا اور غزنہ غوریوں کے قبضے میں آ گیا۔ غوریوں کی مراجعت پر بہرام شاہ غزنہ لوٹا اور ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں اس نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ اس کا بیٹا خسرو شاہ جانشین ہوا، لیکن اسے غزوں نے غزنہ سے نکال دیا اور وہ لاہور آ گیا، جہاں ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء میں اس دنیا سے رخصت ہو گیا اور اس کا بیٹا خسرو ملک لاہور کا فرماں روا ہوا۔ غزنویوں کی سلطنت اب سمٹ کر صرف ہندوستانی مقبوضات تک محدود رہ گئی تھی۔ ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں یہاں بھی ان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور وہ یوں کہ سلطان معزالدین بن محمد سام غوری [رک باں] نے اسے شکست دے کر گرفتار کر لیا اور قلعۂ بلروان (غرجستان) میں قید کر دیا، جہاں اس نے ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں وفات پائی۔

غزنویوں کی حکومت ڈھائی سو برس تک افغانستان، ایران اور ہندوستان کے علاقوں میں دریائے دجلہ سے دریائے گنگا کے کناروں تک قائم رہی اور غزنہ، بلخ اور لاہور ان کے دارالحکومت رہے۔ اس دوران میں اسلامی تمدن اور فارسی زبان نے بڑی ترقی کی، اسلام پوری سلطنت میں رائج ہو گیا اور سلطنت کے مشرقی حصوں میں ہندو شاہی مذہب اور حکومت کے آثار نابود ہو گئے۔ ابو العباس اسفرائنی، احمد بن حسن میمندی، حسن بن محمد

میمندی، خواجہ عبدالصمد اور خواجہ طاہر مستوفی وغیرہ غزنویوں کے مشہور و معروف وزیر تھے۔ ایران، افغانستان، ہندوستان اور ماوراءالنہر وغیرہ ممالک آباد تھے اور وہاں تجارت زوروں پر تھی۔ اس عہد کے مشہور علماء، مؤرخین اور مصنفین یہ ہیں: البیرونی، ابن سینا، ابو الفتح بستی، بدیع الزمان ہمدانی، ابو علی مسکویہ، ابو منصور الثعالبی، ابوالفضل البیہقی، عبدالجبار العتبی، ابونصر مشکان، نصراللہ (صاحب کلیلہ و دمنہ)، ابو منصور موفق ہروی (صاحب کتاب الأبنیة عن حقائق الأدویة)، عبدالحی گردیزی (صاحب زین الاخبار)، فخر مدبر مبارک شاہ (صاحب آداب الحرب و الشجاعة) اور ابو الحسن الہجویری الغزنوی (صاحب کشف المحجوب)۔ شعراء میں فردوسی، طوسی، فرخی، عنصری، منوچہری، عسجدی، سنائی، مسعود سعد سلمان، ناصر خسرو، اسدی طوسی، سید حسن غزنوی، ابو الفرج رونی لاہوری اور مختاری غزنوی اس دور کے مشاہیر ہیں۔ ایشیا میں غزنویوں کا دربار شعراء، علماء اور ارباب فن کی تربیت گاہ بنا ہوا تھا۔ خود سلطان محمود ایک عالم فرماں روا تھا۔ بقول ابن خلکان علم حدیث میں اسے ید طولیٰ حاصل تھا اور اسی وجہ سے اس نے شافعی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ بعض علماء نے اسے فقہ کی بعض کتابوں کا مصنف قرار دیا ہے اور عوفی نے اس کے اشعار میں سے بعض قطعات نقل کیے ہیں۔ غزنویوں کے زمانے میں نفیس مصنوعات، فنون لطیفہ اور بحیثیت مجموعی ثقافت نے خاصی ترقی کی۔ عمارتوں کی وہ نسبتہ کم تعداد جو آج تک بچ گئی ہیں (سبکتگین اور محمود کے مزار، غزنہ کے دو منارہ، بست کی چھاؤنی کے باقی ماندہ آثار وغیرہ) وہ غزنوی عہد کے فن سنگتراشی، فن تعمیر اور خطاطی کی ندرت و تازگی کا ثبوت ہیں۔

غزنوی عہد میں صوبوں کے نظم و نسق کے لیے مرکزی حکومت کی طرف سے حاکم مقرر کیے جاتے تھے، جن کا انتخاب سپہ سالاروں، حاجبوں، نیز دولت اور دوسرے شاہی مقربوں میں سے ہوتا تھا۔ بیہقی کا بیان ہے کہ وزیر مالیہ اور صدر اعظم کے عہدے وزیر دیوان و خواجۂ بزرگ کے سپرد تھے۔ وزارت دفاع کا دفتر سپہ سالار کے ماتحت تھا، محکمۂ سفارت اور دیگر تحریرات سلطنت دبیر بزرگ اور دیوان وکالت حاجب بزرگ کی تحویل میں تھے۔ علاوہ ازیں دربار میں ندیم، وزیر، خازن اور کوتوال کے عہدے بھی تھے۔ صوبوں کے ساتھ مضبوط رابطے اور امن و امان کے باعث مالیات میں معتد بہ اضافہ یقینی تھا، چنانچہ ہم مختلف صوبوں سے حکومت کے خزانے میں آمدنی کا اندازہ بیس کروڑ درہم کر سکتے ہیں؛ سونے، جواہرات اور مال غنیمت کی بھاری مقدار، جو ہندوستان کی لڑائیوں میں حاصل ہوتی تھی، اس سے مستثنی ہے۔ بڑے بڑے شہروں میں نظام حکومت چلانے کے لیے محکمۂ ڈاک، محکمۂ جاسوسی اور محکمۂ پولیس قائم تھا۔ خلافت بغداد اور خوانین ماوراءالنہر کے ساتھ غزنویوں کے سیاسی تعلقات بہت دوستانہ تھے اور آپس میں سفیروں کا تبادلہ ہوتا رہتا تھا۔

سلاجقہ، خوارزمشاہی اور ملوک سیستان (۴۲۹ تا ۶۳۲ھ): سلطان محمود نے غز ترکوں کی شورشوں سے نجات پانے کے لیے ان کے ایک رئیس ینغو ارسلان (المعروف بہ اسرائیل) بن سلجوق کو بطور یرغمال کالنجر میں نظربند کر دیا تھا (۴۱۶ھ / ۱۰۲۵ء)، لیکن اس کے بھائی میکائیل کے بیٹوں طغرل بیگ اور جغری بیگ داؤد نے سلطنت غزنہ کے خراسان سے علاقوں پر قبضہ کر لیا، پھر دندانقان میں سلطان مسعود کو شکست فاش دے کر طغرل (۴۲۹ تا ۴۵۵ھ) نے نیشاپور میں حکومت قائم کر لی۔ سلطان مودود کے عہد میں سلاجقہ

کا اقتدار جنوب میں سیستان اور شمال میں بلخ و طخارستان تک بڑھ گیا تھا، چنانچہ چغری بیگ کا بیٹا الپ ارسلان (۴۵۵ / ۱۰۶۳ء تا ۴۶۵ھ / ۱۰۷۲ء) طخارستان، بلخ، ترمذ، قبادیان، وخش اور ولوالج پر قابض تھا۔ الپ ارسلان اور اس کے بیٹے ملک شاہ (۴۶۵ھ / ۱۰۷۲ء تا ۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء) نے سلطان ابراہیم غزنوی سے دوستانہ مراسم قائم رکھتے ہوے زابلستان اور کابل کے علاقے کو لاہور تک سلطنت غزنہ میں تسلیم کر لیا۔ ملک شاہ کے بیٹے سلطان سنجر (۵۱۱ھ / ۱۱۱۷ء تا ۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء) نے بہرام ارسلان کے مقابلے میں شاہ غزنہ کی حمایت کی اور اسے اپنے ماتحت لاہور تک غزنہ کا بادشاہ بنا دیا (۵۱۱ھ / ۱۱۱۷ء)۔ یوں اس کی حکومت کی حدود لاہور تک پہنچ گئیں۔ ۵۵۰ھ / ۱۱۵۵ء میں سلطان سنجر کی لڑائی ہرات کے پہاڑوں میں سلطان علاؤالدین حسین جہان سوز سے ہوئی اور جہان سوز کو پکڑ کر غور واپس بھیج دیا گیا۔ اس کے بعد قرہ خطائیوں اور غزوں کے نیم وحشی قبیلوں نے وسط ایشیا کے کوہسار سے بغاوت کر کے سنجری حکومت کا صفایا کر ڈالا (۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء) اور غزنہ، زابل اور سیستان پر یورش کر کے خسرو شاہ غزنوی کو لاہور تک پسپا کر دیا؛ لیکن غوریوں اور خوارزم شاہیوں نے غزوں کا فتنہ جلد ہی دبا دیا۔

افغانستان میں خوارزم شاہیوں کی حکومت کی ابتدا یوں ہوئی کہ ملک شاہ سلجوقی نے انوشتگین غرجہ کو خراسان کا حاکم مقرر کر دیا تھا (۴۷۰ھ / ۱۰۷۷ء)۔ سنجر نے ۴۹۰ھ / ۱۰۹۶ء میں اس کے بیٹے قطب الدین محمد کو اسی عہدے پر مامور کیا۔ وہ فوت ہوا (۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء) تو اس کا بیٹا علاءالدولہ اتسز سنجر کے زیر سیادت خراسان کی حکومت پر قابض ہو گیا (۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء تا ۵۵۱ھ / ۱۱۵۶ء)؛ لیکن کئی بار سنجر سے برسر پیکار ہوا۔ اتسز کے بعد اس کا بیٹا ایل ارسلان (۵۵۱ھ / ۱۱۵۶ء تا ۵۶۷ھ / ۱۱۷۲ء)، پھر علاؤالدین تکش بن ایل ارسلان (۵۶۸ھ / ۱۱۷۲ء تا ۵۹۶ھ / ۱۱۹۹ء)۔ علاؤالدین محمد بن تکش (۵۹۶ھ / ۱۱۹۹ء تا ۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء) اور سلطان جلال الدین منکبرنی بن علاؤالدین محمد (۶۱۷ھ / ۱۲۲۰ء تا ۶۲۸ھ / ۱۲۳۰ء) نے افغانستان کے مغربی اور شمالی حصوں پر حکومت کی۔ غوریوں سے خوارزم شاہیوں کی لڑائی اس عہد کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ غوری مدت سے غور اور بامیان میں حکومت کر رہے تھے، لیکن ۶۰۱ھ / ۱۲۰۴ء میں علاؤالدین محمد نے غور، فیروز کوہ اور غزنہ تک ہرات پر قبضہ کر کے انہیں باہر نکال دیا۔ آخری خوارزم شاہی بادشاہ جلال الدین منکبرنی نے افغانستان میں تاتاریوں سے کئی جنگیں کیں، جن کی تفصیل آگے آئے گی۔ اس خاندان کا ایک فرد تاج الدین ینالتگین سیستان، نیہ، غور، تولک اور اسفزار پر قابض ہو گیا تھا (۶۱۳ھ / ۱۲۱۵ء)، لیکن تاتاریوں کے ہاتھوں سیستان کے قلعے میں محصور ہو کر مارا گیا (دیکھیے مادّہ‌ہاے سلجوقی، آل؛ خوارزم شاہ؛ قرہ خطائی)۔

اس وقت افغانستان چار حصوں میں منقسم تھا: (۱) طخارستان سے مرو تک شمالی صوبے براہ راست سنجری دربار سے ملحق تھے؛ (۲) غور، بامیان اور نوزدنان (ہرات کی حدود تک) کے علاقے غوریوں کے ماتحت تھے؛ (۳) علاقہ زابل ہلمند سے غزنہ و کابل تک اور ننگرہار سے پشاور و لاہور تک آل محمود غزنوی کے پاس تھا اور (۴) ولایت سیستان (نیمروز اور زمین داور سے زرنج، فراہ اور نیہ تک) ملوک سیستان کے تابع تھی۔

ملوک سیستان صفّاری اور مقامی امراء کے

خلافت میں سے تھے اور ان کے تعلقات سلجوقیوں، غوریوں، غزنویوں، حتّٰی کہ چنگیزی تاتاریوں کے ساتھ بھی دوستانہ رہے۔ ان میں سے طاہر بن محمد (م ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء) اور تاج الدین بن طاہر (م ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۳ء) سلطان سنجر کے سیاسی اقتدار کے ماتحت تھے۔ شمس الدین سایس بن تاج الدین (م ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ء)، اس کا بھتیجا تاج الدین حرب (۵۶۴ھ/ ۱۱۶۸ء تا ۶۱۲ھ/ ۱۲۰۵ء)، ناصر الدین عثمان (م ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۵ء)، بہرام شاہ بن تاج الدین حرب (۶۱۳ھ/ ۱۲۱۶ء تا ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء) اور نصر الدین بن بہرام شاہ (م ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء) شاہانِ غور کے ساتھ رشتہ دارانہ اور دوستانہ مراسم رکھتے تھے۔ بعد ازآں محمود بن بہرام شاہ، محمود ابن حرب، شمس الدین علی سہربانی (م ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء)، مبارز الدین بن مسعود (م ۶۴۷ھ/ ۱۲۴۹ء) اور آلِ کرت (دیکھیے سطور آیندہ) کے بادشاہوں نے بھی تاتاری حملہ آوروں سے ساز باز کر کے سیستان کو اپنے قبضے میں رکھا۔ سیستانی ملوک کے اس صفاری خاندان میں سے شاہ حسین بن ملک غیاث الدین، مؤلفِ احیاء الملوک، نے زمانۂ قدیم سے اپنے زمانے تک صفّاریوں کی تاریخ لکھی۔ سیستان میں اس نسل کے امراء ایک ہزار سال تک باقی رہے۔

غوری (سوری) (۴۰ھ تا ۶۱۲ھ): خراسان و غور کے ایک قبیلے ''سوری'' کے امراء شیوعِ اسلام سے پہلے طخارستان، غور، ہرات اور خراسان کے کوہستان میں حکومت کرتے اور غرشاہ کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے (غَر = پہاڑ)۔ شنسب بن خرنک (۴۰ تا ۸۰ھ)، جس نے حضرت علیؓ کے دستِ مبارک پر اسلام قبول کیا، اس خاندان کا پہلا مسلمان حکمران ہے۔ اس کے بیٹے امیر پولاد (۱۳۰ھ/ ۷۴۷ء) نے ابو مسلم خراسانی کی اعانت کرتے ہوئے عباسی تسلط کے قیام میں بڑا حصہ لیا۔ پولاد کے ایک بیٹے امیر کروڑ (= محب اور محبوب) [رک بآن]، المعروف بہ جہان پہلوان (۱۳۹ تا ۱۵۴ھ) کے عہد میں اس خاندان کا اقتدار زمین داور، بست اور والستان پر چھایا ہوا تھا۔ امیر کروڑ پشتو کا اچھا شاعر بھی تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا امیر ناصر (۱۶۰ھ/ ۷۷۶ء) حکمران ہوا۔ بقول منہاج سراج ۱۷۰ھ میں امیر بنجی بن نہاران شنسبی غور کا بادشاہ تھا، جو اپنے سپہ سالار شیش بن بہرام کے ساتھ ہارون الرشید کے دربار میں پہنچا، جہاں اسے ''قسیم امیر المؤمنین'' کا خطاب ملا۔ صفّاریوں کے عہد میں غور کی امارت امیر سوری کو مل چکی تھی (نحو ۲۵۳ھ/ ۸۶۷ء)۔ سلطان سبکتگین کے عہد میں غور پر حملے ہوئے، لیکن اس خاندان کی خود مختاری کو کوئی گزند نہ پہنچا۔ سلطان محمود نے بقول البیہقی ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴ء اور بقول ابن الاثیر ۴۰۱ھ/ ۱۰۱۰ء میں دس ہزار فوج کے ساتھ حملہ کر کے غور کے حکمران امیر محمد سوری کو قلعۂ آہنگران میں محصور کر دیا، جس نے کچھ عرصے کے بعد ہتھیار ڈال دیے۔ سلطان اسے اور اس کے چھوٹے بیٹے شیث کو اپنے ساتھ غزنہ لے گیا، لیکن اس نے قید کی ذلت پر موت کو ترجیح دی اور راستے ہی میں زہر کھا لیا۔ اس کی وفات کے بعد سلطان نے اس کے بیٹے امیر ابو علی بن محمد کو غور کا حکمران مقرر کیا، جو ایک علم دوست انسان تھا۔ اس نے غور میں کئی مدرسے، مسجدیں اور محلات بنوائے۔ مسعود غزنوی کے عہد میں اس کے بھتیجے عباس بن شیث نے اسے قید کر کے حکومت پر قبضہ کر لیا (۴۲۴ھ/ ۱۰۳۳ء)۔ اسے علم نجوم کا شوق تھا، چنانچہ مندیش میں قلعۂ سنگہ کے اندر اس نے ایک رصد گاہ قائم کی؛ لیکن عبّاس بہت ظالم اور جابر تھا۔ لوگوں نے تنگ آ کر سلطان ابراہیم غزنوی

سے فریاد کی، جس نے غور پر لشکر کشی کر کے اسے غزنہ میں قید کر دیا اور اس کے بیٹے امیر محمد کو غور کا حکمران بنا دیا۔ وہ ایک عالم نواز، نیک سیرت اور عادل انسان تھا (۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء)۔ اس کا بیٹا اور جانشین قطب الدین حسن (۴۶۰ھ / ۱۰۶۷ء)، جو سلاطین غور کا جد امجد تھا، ۴۹۳ھ / ۱۰۹۹ء میں باغیوں سے لڑتا ہوا مارا گیا اور اس کا بیٹا ملک عزالدین حسین (۵۱۰ھ) وارث تخت ہوا۔ سنجری سلطنت سے اس کے دوستانہ مراسم تھے۔ اس کے سات بیٹوں نے خراسان، غور، زابل، غزنہ، بامیان اور طخارستان کے علاقے فتح کر کے ان پر حکومت کی، جس کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) قطب الدین محمد، المعروف بہ ملک الجبال (بہ غرشاہ) نے شہر فیروز کوہ بسایا اور قلعہ تعمیر کیا۔ ولایت ورشاد پر بھائیوں سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور وہ غزنہ چلا گیا، جہاں بہرام شاہ غزنوی کے ہاتھوں مارا گیا (۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء)۔ یہی قتل غوریوں اور غزنویوں کے اختلاف کا باعث بنا۔

(۲) بہاؤالدین سام، حاکم مندیش غور (۵۴۴ تا ۵۴۴ھ) : قطب الدین محمد غزنہ جاتے ہوئے فیروز کوہ بہاؤالدین کے حوالے کر گیا، جہاں وہ ۵۴۴ھ / ۱۱۴۹ء میں تخت نشین ہوا۔ اس نے کئی قلعے تعمیر کرائے اور ملک بدرالدین کیلان کی لڑکی سے نکاح کیا، جس کے بطن سے سلطان معزالدین محمد سام اور سلطان غیاث الدین پیدا ہوئے۔ اس نے اپنے بھائی کے قتل کا انتقام لینے کے لیے غزنہ پر یورش کی لیکن راستے ہی میں بمقام کیلان اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔

(۳) بامیان کا خطہ ملک شہاب الدین محمد خرنک (۵۵۰ھ) کے حصے میں آیا۔ اس کا بیٹا ملک ناصرالدین ابوبکر، جو ۶۱۸ھ / ۱۲۲۱ء میں گرزیو اور تمران (شمالی قندھار) کا حاکم تھا، تاتاریوں کے حملے کے بعد التتمش کے دربار میں دہلی چلا گیا اور وہیں ۶۲۰ھ میں اس نے وفات پائی۔

(۴) ملک شجاع الدین علی جرماس کا حاکم تھا (۵۷۰ھ)، جس کا جانشین اس کا بیٹا علاؤالدین ابن علی ہوا (۵۹۹ھ / ۱۲۰۲ء)۔ سلطان غیاث الدین نے بست، وجیر، گرمسیر، درشان، روزگان اور غزنہ کا خطہ اس کے سپرد کر دیا۔ فتح خراسان کے وقت وہ نیشاپور میں حکمران تھا۔ سلطان معزالدین نے اسے غرجستان اور زمین داور کا حاکم بنا دیا۔ ۶۰۱ھ / ۱۲۰۴ء میں اس نے ملاحدۂ کوہستان کا قلعۂ کاخ جناباد فتح کر لیا، لیکن سلطان معزالدین کی شہادت کے بعد اسے قلعۂ غرجستان میں قید کر دیا گیا۔

(۵) علاؤالدین حسین (۵۴۴ تا ۵۵۶ھ)، حاکم وجیرستان، ملک بہاؤالدین کی وفات کے بعد فیروز کوہ میں ممالک غور کے تخت پر بیٹھا۔ اپنے بھائیوں کے خون کا بدلہ لینے کے لیے وہ تگین آباد کے قریب بہرام شاہ غزنوی سے نبرد آزما ہوا اور شکست دے کر غزنہ پر قابض ہو گیا، شہر کو آگ لگا دی اور باشندوں کا قتل عام کیا۔ بست کا بھی یہی حشر ہوا۔ اسی بنا پر اسے جہان سوز کا لقب ملا۔ اس نے طخارستان فتح کر کے اسے اپنے بھائی فخرالدین کے سپرد کر دیا، پھر سلطان سنجر سے ٹکر لی، لیکن گرفتار ہو گیا۔ سلطان نے از راہ نوازش اسے واپس غور بھیج دیا۔ وہ بامیان، گرم سیر، داور، بست، تولک، جبال ہرات، غرجستان اور مرغاب کو بھی حکومت غور کے قبضے میں لے آیا۔ وہ فوت ہوا تو اس کا بیٹا سیف الدین فیروز کوہ کے تخت پر بیٹھا۔ اس نے ملاحدہ کے داعیوں کا قتل عام کیا اور غزوں کے مقابلے کی سعی کی، لیکن ایک سال سے زیادہ زندہ نہ رہا اور اپنے ہی سپہ سالار کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا۔

(۶) سلطان سیف الدین سوری (۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء تا ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء)، حاکم استیہ، غوریوں کا پہلا حکمران تھا جس نے سلطان کا لقب اختیار کیا۔ اس نے اپنے بھائی قطب الدین کے خون کا بدلہ لینے کے لیے غزنہ پر چڑھائی کی اور بہرام شاہ کو بھگا کر غزنہ پر قابض ہو گیا؛ لیکن بہرام شاہ نے جلد ہی افغانوں اور خلجیوں کی فوج لے کر یلغار کر دی اور سلطان سوری نیز اس کے وزیر سید مجدالدین موسوی کو گرفتار کر کے پل طاق پر پھانسی دے دی۔ جہاں سوز نے اسی کے انتقام میں غزنہ کو ویران کیا تھا۔

(۷) ملک فخرالدین مسعود (۵۳۰ھ) تمام بھائیوں میں سب سے بڑا اور کشتی کا ہیرو تھا۔ جہاں سوز نے طخارستان اس کے سپرد کر دیا۔ بعد ازآں اس نے جبال شغنان، بردواز، وخش اور بدخشان تک قبضہ کر لیا۔ جنگ راغ زر میں اپنے بھتیجوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا اور اسے بامیان میں بھیج دیا گیا وہیں جاں بحق ہو گیا (۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء)۔ اب اس کا بیٹا شمس الدین محمد بامیان کا امیر بنا۔ اس نے سلطان غیاث الدین کی تائید سے افغانستان کے ایک وسیع علاقے پر قبضہ کر لیا اور خوارزم شاہیوں کے مقابلے کے لیے غور کے لشکر میں شرکت کی۔ اس کی وفات کے بعد اس کا علم دوست بیٹا بہاؤالدین سام تخت نشین ہوا، جس کے دربار میں امام فخرالدین رازی، شیخ الاسلام جلال الدین ورسل (؟) اور مولانا سراج الدین جوزجانی جیسے علماء موجود تھے۔ اس کی سلطنت کشمیر سے کاشغر، ترمذ سے بلخ اور جنوب میں غور و غرجستان کی حدود تک پھیلی ہوئی تھی۔ سلطان معزالدین کی شہادت کے بعد امراء نے اسے غزنہ بلایا، لیکن وہ گیلان کے مقام پر فوت ہو گیا (۶۰۲ھ/۱۲۰۵ء)۔ اس نے چودہ برس حکومت کی۔ اس کے بیٹے جلال الدین علی نے حکومت سنبھالی اور اپنے بھائی علاؤالدین کو غزنہ کے تخت پر بٹھا دیا۔ جب تاج الدین یلدوز نے مؤخرالذکر پر حملہ کیا اور جلال الدین اس کی مدد کے لیے گیا تو اس کے چچا علاؤالدین مسعود نے بامیان کے تخت پر قبضہ کر لیا، لیکن جلال الدین نے غزنہ کا تصفیہ کرنے کے بعد واپس جا کر چچا کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ کچھ عرصے بعد یلدوز نے پھر غزنہ پر حملہ کیا اور علاؤالدین شکست کھا کر محصور ہو گیا۔ جلال الدین اس کی مدد کے لیے پہنچا، لیکن دونوں بھائی یلدوز کے ہتھے چڑھ گئے اور بامیان کی طرف لوٹا دیے گئے۔ وہیں انھوں نے وفات پائی (نواح ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء)۔

یہ تھا غوری حکومت کی تشکیل کرنے والے سات بھائیوں کا مختصر سا حال۔ ان کے بعد سلطان غیاث الدین محمد سام بادشاہ ہوا۔ اسے اور اس کے بھائی معزالدین کو ان کے چچا علاؤالدین نے قلعۂ وجیرستان میں بند کر دیا تھا، لیکن سلطان سیف الدین ابن علاؤالدین (۵۴۱ھ) نے انھیں رہا کر دیا۔ سیف الدین کو اس کے سپہ سالار ابو العباس شیث نے قتل کر کے غیاث الدین کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور اسے فیروز کوہ میں تخت پر بٹھا دیا (۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء)۔ غیاث الدین کے عہد کے اہم واقعات یہ ہیں: اس نے ابو العباس شیث کو مار ڈالا۔ راغ زر کے مقام پر اپنے چچا ملک فخرالدین مسعود اور اس کے حلیفوں (ملک علاؤالدین قماج سنجری، حاکم بلخ اور تاج الدین یلدوز، حاکم ہرات) کی متحدہ افواج کا مقابلہ کر کے انھیں شکست دی۔ قماج ہلاک ہو گیا اور ملک فخرالدین مسعود کو پکڑ کر احترام کے ساتھ بامیان کی طرف لوٹا دیا گیا۔ بعد ازآں غیاث الدین نے گرمسیر، زمین داور، قادس، کالیون، فیوار، سیف رود (غرجستان)، طالقان، مرو اور گرزیوان کو سلطنت غور سے ملحق کر لیا۔ اس کے

بھائی معزالدین نے ۵۶۹ھ / ۱۱۷۳ء میں غزوں کو غزنہ سے بسپا کر کے اسے بھی حدود سلطنت میں شامل کر لیا۔ ۵۷۱ھ / ۱۱۷۵ء میں ہرات ۵۷۳ھ / ۱۱۷۷ء میں فوشنج کا بھی الحاق ہو گیا، ملوک سیستان نے بھی گھٹنے ٹیک دیے اور شمالی ممالک، مثلاً مرغاب، اندخود، میمنہ، فاریاب، پنجدہ وغیرہ بھی فتح کر لیے گئے۔ ۵۸۸ھ / ۱۱۹۲ء میں غیاث الدین نے جلال الدین محمود بن ایل ارسلان خوارزم شاہ کو شکست دی، جس نے مملکت کے شمالی علاقوں کو گزند پہنچایا تھا۔ ۵۹۶ھ / ۱۱۹۹ء میں خراسان کو صاف کر کے نیشاپور تک پیش قدمی کی گئی۔ اس طرح غیاث الدین کی حدودِ سلطنت ہندوستان سے عراق تک اور دریاے جیحون سے آبناے ہرمز تک پھیلی ہوئی تھیں۔ خلیفۂ بغداد نے سلطنتِ غور کو قانونی طور پر تسلیم کر لیا اور دونوں درباروں میں سفارتی تعلقات قائم ہو گئے۔ غیاث الدین نے ہرات میں بتاریخ ۲۷ جمادی الاولٰی ۵۹۹ھ / ۱۱ فروری ۱۲۰۳ء وفات پائی۔ وہ علم دوست اور انصاف پرور بادشاہ تھا۔ شروع میں مذہباً اپنے اسلاف کی طرح محمّد کرام سیستانی کا پیرو تھا، لیکن بعد ازآں اس نے شافعی عقیدہ اختیار کر لیا۔ اس کی مہر پر کلمۂ ”حسبی اللہ وحدہ“ کندہ تھا۔ اس کا گرمائی دارالحکومت فیروز کوہ اور سرمائی دارالحکومت زمین داور تھا۔

سلطان غیاث الدین محمّد سام کے حکم سے اس کا بھائی ابو المظفر معزالدین محمّد بن سام قسیم امیر المؤمنین غزنہ کے تخت پر بیٹھا تھا (۵۶۹ھ - ۵۷۰ھ / ۱۱۷۳ء)۔ ۵۷۰ھ میں اس نے گردیز فتح کیا اور قرامطہ سے ملتان چھین لیا؛ ۵۷۳ھ / ۱۱۷۷ء میں سنقران کے باغیوں کی گوشمالی کی؛ ۵۷۴ھ میں بھیم دیو نہروالہ کے خلاف اس کی مہم ناکام رہی؛ ۵۷۵ھ میں اس نے فرشور (پشاور) اور ۵۷۷ھ / ۱۱۸۱ء میں لاہور پر قبضہ کر لیا اور آخر عمر تک ہندوستان کو فتح اور اسے نورِ اسلام سے منور کرنے میں کوشاں رہا (تفصیلات کے لیے دیکھیے مادۂ غوریہ)۔ ۳ شعبان ۶۰۲ھ / ۱۵ مارچ ۱۲۰۶ء کو، جب وہ کھوکھروں کی بغاوت فرو کر کے ہندوستان سے غزنہ جا رہا تھا فرقۂ ملاحدہ کے ایک فدائی نے اسے شہید کر دیا۔ سلطان محمّد غوری نے ایشیا کے وسط میں ایک وسیع مملکت کی بنیاد رکھی اور ہندوستان میں گنگا کے کنارے تک اسلامی پرچم لہرا دیا۔ اس کی سلطنت مشرق میں بنارس سے مغرب میں خراسان تک اور شمال میں خوارزم سے جنوب میں بحیرۂ عرب تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس کے پرچم دائیں طرف سے سرخ اور بائیں طرف سے سیاہ تھے اور بقول منہاج سراج خزانوں میں مال و دولت کی کثرت تھی۔

سلطان غیاث الدین محمّد کی وفات (۵۹۹ھ) پر سلطان معزالدین نے اس کے بیٹے غیاث الدین محمود کو بست، فراہ اور اسفزار کا حاکم مقرر کیا تھا۔ سلطان معزالدین کی شہادت کے بعد وہ غور کی سلطنت کو غرجستان، طالقان، گرزیوان، قادس اور گرم سیر سمیت اپنے حیطۂ اقتدار میں لے آیا۔ اس نے تاج الدین یلدوز کو غزنہ اور قطب الدین ایبک کو ہندوستان کی حکومت کا فرمان عطا کیا۔ بعد ازآں اس نے علاؤ الدین اتسز شنسبی کے لشکر کو، جسے سلطان محمّد خوارزم شاہ کی اعانت حاصل تھی، شکست دی اور علی شاہ بن تکش خوارزم کو، جو غور کی طرف بھاگ گیا تھا، قصرِ کوشک میں قید کر دیا۔ ۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء میں غیاث الدین محمود کو علی شاہ کے ملازموں نے اچانک قتل کر دیا۔ اس کا چہاردہ سالہ بیٹا بہاؤالدین سام صرف تین ماہ تک تخت نشین رہ سکا اور سلطان علاؤالدین اتسز بن

علاؤالدین جہاں سوز نے اسے قتل کر فیروز کوہ پر قبضہ کر لیا۔ اتسز نے چار سال حکومت کی، پھر ملک نصیرالدین حسین، امیر سکر، نے غزنہ سے غور پر حملہ کر کے اتسز کو جرماس کے مقام پر قتل کر دیا (۶۱۱ھ / ۱۲۱۴ع) اور غور غزنوی حکومت میں شامل کر لیا گیا۔ ۶۰۲ھ میں تاج الدین یلدوز نے علاؤالدین دز غور کو فیروز کوہ کے تخت پر بٹھا دیا، لیکن اگلے ہی سال وہ سلطان خوارزم شاہ کے قابو میں آ گیا اور پورا غور خوارزم شاہی سلطنت میں شامل ہو گیا۔

سلطان محمد غوری کی شہادت (۶۰۲ھ) کے بعد ہی غوریوں کی وسیع سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا تھا اور مختلف علاقوں پر سلطان کے مختلف امراء کی حکومت قائم ہو گئی تھی۔ تاج الدین یلدوز، حاکم غزنہ، کی ایک بیٹی قطب الدین ایبک (حاکم ہند) اور دوسری ناصرالدین قباچہ (حاکم سندھ) سے بیاہی گئی تھی۔ جب ایبک نے غزنہ پر حملہ کیا تو یلدوز پنج ند کے مقام پر شکست کھا کر کرم کی طرف چلا گیا۔ ایبک غزنہ پر چالیس روز حکومت کرنے کے بعد ہندوستان لوٹ گیا اور یہ علاقہ یلدوز ہی کے قبضے میں رہ گیا؛ تاہم سلطان محمد خوارزم شاہ کی فوجوں سے ہزیمت اٹھا کر یلدوز کو ہندوستان کی طرف فرار ہونا پڑا، جہاں وہ سلطان التتمش کے خلاف لڑتا ہوا گرفتار ہوا اور بدایوں میں مارا گیا (۶۱۲ھ / ۱۲۱۵ع)۔

حکومت غوریہ کے خاتمے (۶۱۲ھ / ۱۲۱۵ع) پر خوارزم شاہیوں نے شمالی علاقوں اور غور و ہرات پر قبضہ کر لیا۔ سیستان سے بست تک کا علاقہ نیز تگین آباد اور زابلستان مقامی ملوک سیستان کے قبضے میں آ گئے۔

غوریوں کے عہد میں غزنوی تمدن پورے کمال کو پہنچا۔ فارسی ادب غوری فاتحین کے توسط سے دہلی تک پہنچ گیا۔ پشتو شعر و ادب کی زبان بنی۔ اسلام پورے افغانستان نیز ہندوستان کے بہت بڑے حصے میں پھیل گیا۔ فن تعمیر نے بڑی ترقی کی (جامع مسجد ہرات، قطب مینار دہلی)۔ نامور علماء اور شعراء کی سرپرستی سے علوم و فنون کو فروغ حاصل ہوا۔ ان میں سے امام فخرالدین رازی، نظامی عروضی سمرقندی، احمد میدانی نیشاپوری (صاحب مجمع الامثال)، علی باخرزی (صاحب دمیۃ القصر)، قاضی منہاج سراج (صاحب طبقات ناصری)، ابو نصر فراہی (صاحب نصاب)، محمد عوفی (صاحب لباب) وغیرہ بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

تاتاریوں کا خروج (۶۱۶ تا ۶۶۰ھ):
غزنویوں اور غوریوں کا اقتدار مٹ چکنے کے بعد سیستان میں مقامی بادشاہ، مشرقی افغانستان کے علاقوں میں غوریوں کے مقرر کردہ امراء، ہرات میں آل کرت اور شمالی افغانستان میں خوارزم شاہی حکومت کر رہے تھے۔ چنگیز خان (تموجین، ولادت: ۵۴۹ھ / ۱۱۵۴ع) منگولیا میں ایک وسیع سلطنت کی بنیاد رکھ چکا تھا۔ ۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ع میں اس کا تصادم سلطان محمد خوارزم شاہ سے ہوا، جس کے ایک عامل نے تاتاریوں کے ایک تجارتی قافلے کو لوٹا اور چنگیز خان کے سفیر کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا۔ چنگیز خان اپنے کثیر لشکر کے ساتھ ایک بے پناہ سیلاب کی طرح اٹھا، سلطان کی فوج کو شکست دے کر بخارا، سمرقند، بناکت، خجند، جند اور ماوراءالنہر کے دوسرے شہروں کو تاراج کر کے ظلم و بربریت کی ایک عدیم النظیر مثال قائم کر دی۔ خوارزم شاہ بھاگ کر مقابلہ کے لیے بلخ پہنچا اور افغانستان کے مشہور شہروں کو تاتاریوں کا مقابلہ کرنے کے لیے مختلف امراء کے سپرد کر دیا۔ ربیع الاول ۶۱۷ھ / [اپریل] ۱۲۲۰ع میں تاتاریوں نے بلخ فتح کر کے خوارزم شاہ کے تعاقب میں ہرات کا رخ کیا اور قوشنج تک قتل عام

کرتے ہوئے طوس پہنچ گئے ۔ خوارزم شاہ نے بحیرۂ خزر کے جزیرے آبسکون میں وفات پائی (شوال ۶۱۷ھ) اور تاتاریوں نے اس کے دارالسلطنت ارگنج کو، جو ایشیا کا نہایت پر رونق شہر اور علم و دانش کا مرکز تھا، ویران کر ڈالا ۔ اس کا خاندان اسیر ہو گیا، البتہ اس کا بیٹا جلال الدین نیشاپور اور بست ہوتا ہوا ہرات پہنچ گیا ۔ اس کے بعد چنگیز خان نے ترمذ اور بلخ کو فتح کر کے لوگوں کا قتلِ عام کیا اور اس کے بیٹے تولی نے مرو، بیہق اور نسا سے فیروز کوہ، آستیہ اور نولک تک کے شہروں کو مسخر اور تباہ و برباد کر دیا ۔ اس کے بعد ہرات، جوزجانان، اندخود، میمنہ، فاریاب، بامیان نیز طخارستان کے شہروں کا بھی یہی حشر ہوا (۶۱۸ھ / ۱۲۲۱ء) ۔ اس وقت آخری خوارزم شاہ جلال الدین منکبرتی نے ہرات سے غزنہ پہنچ کر افغان رؤساء کی اعانت سے ایک لشکر جرّار جمع کیا اور پروان (موجودہ جبل السراج) میں چنگیزی فوجوں کو، جن کا سپہ سالار قوتوقو تھا، شکست فاش دی؛ لیکن بد قسمتی سے خوارزم شاہ کے سرداروں میں پھوٹ پڑ گئی اور چنگیز خان شکست کا انتقام لینے کے لیے طالقان فتح کر کے غزنہ پر چڑھ آیا ۔ خوارزم شاہ نے بڑی جرأت اور جواں مردی سے اس کا مقابلہ کیا ۔ دریاے سندھ کے کنارے اس کا بیٹا شہید ہو گیا، اہلِ حرم غرقاب ہو گئے اور خود لڑتا بھڑتا دریا کو عبور کر گیا ۔ چنگیز خان نے تین ماہ تک پشاور اور پنجاب کی سرحدوں پر چترال تک قتلِ عام اور لوٹ مار کی، پھر اپنے دو بیٹوں اوگدائی اور چغتائی کو یہاں چھوڑ گیا ۔ جلال الدین خوارزم شاہ کی مثال سے حوصلہ پا کر ہرات اور نیشاپور میں لوگوں نے بغاوت کی، لیکن تاتاریوں نے ہر جگہ بغاوتوں کو سختی سے کچل دیا ۔ اس سلسلے میں نیشاپور تاراج ہو گیا ۔ مزید برآں چغتائی کے [illegible] وادی کرم کے شہر ویران و برباد ہوئے ۔ ۶۱۹ھ میں چنگیز اپنے بیٹوں سمیت ماوراءالنہر لوٹ گیا ۔ رمضان ۶۲۴ھ / اگست ۱۲۲۷ء میں اس کی موت نے دنیا کو ایک بڑے عذاب سے نجات دے دی اور افغانستان اس کے بیٹے تولی خان کے حصّے میں آیا ۔ ادھر جلال الدین نے ہندوستان پہنچ کر ایک جماعت تیار کر لی اور ناصر الدین قباچہ، حاکم سندھ، کو شکست فاش دے کر ٹھٹھہ تک پیش قدمی کی ۔ پھر وہ ۶۲۱ھ / ۱۲۲۴ء میں کرمان (ایران) چلا گیا، جہاں اس نے تفلس، خلاط، گرجستان اور ارمنستان تک کے علاقے فتح کر لیے ۔ ۶۲۸ھ / ۱۲۳۰ء میں اس نے میافارقین میں کردوں کے ہاتھوں شہادت پائی اور اس طرح خوارزم شاہی خاندان کا آخری چراغ گل ہو گیا ۔

تاتاریوں کی ماتحتی میں ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء سے ۶۳۳ھ / ۱۲۳۵ء تک سیف الدین حسن قرلغ نے غزنہ اور بامیان پر حکومت کی اور عباسی خلیفہ کے نام کا سکّہ چلایا ۔ ۶۲۶ھ / ۱۲۲۹ء میں جب خراسان کے باشندوں نے علمِ بغاوت بلند کیا اور سرکشی کے شعلے پورے افغانستان میں پھیلے تو تاتاریوں نے دوبارہ قتل و غارت کا بازار گرم کر دیا ۔ بعد ازآں جنتمور خراسان کا حاکم مقرّر ہوا (۶۳۰ھ / ۱۲۳۲ء) ۔ اس نے ملک بہاؤالدین کو خراسان کا امیر بنا دیا ۔ پھر ۶۳۵ھ / ۱۲۳۷ء کے قریب نوسال اور ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں کرگوزو اور ۶۴۱ھ / ۱۲۴۳ء سے ۶۵۴ھ / ۱۲۵۶ء تک امیر ارغون تاتاری دربار کی طرف سے خراسان کے حاکم رہے ۔ اس دوران میں آلِ کرت تاتاریوں کے زیرِ اطاعت ہرات، فیروز کوہ اور غرجستان پر حکومت کرتے تھے، چنانچہ جب ۶۳۳ھ / ۱۲۳۵ء میں چنگیز کا پوتا ہلاکو (۶۳۹ھ / ۱۲۴۱ء تا ۶۴۹ھ / ۱۲۵۱ء) خراسان میں آیا تو ملک شمس الدین کرت [illegible] کیا ۔ ماوراءالنہر میں مقیم چغتائی

سردار غزنہ اور کابل تک کے علاقے پر بالواسطہ یا بلا واسطہ تلوار کے بل پر مسلط رہے اور انھوں نے تیس برس کے عرصے میں جان و مال کے علاوہ یہاں کے علوم و تمدّن کو بھی تہس نہس کر کے رکھ دیا ۔ افغانستان کے تمدّن میں، جو قدیم آریائی اور عربی اسلامی تمدّنوں کا ممزوج تھا، تاتاری عنصر بھی شامل ہو گیا، جس کا اثر زبان و لغات، آدابِ معاشرت، عادات و اخلاق، ہر بات پر پڑا ۔ نظم و نسق اور دفتری و سیاسی امور بھی متاثر ہوے بغیر نہ رہے ۔ چنگیزی سپہ سالاروں نے یاسا، یعنی تاتاریوں کے قوانین و احکام، سختی سے نافذ کر دیے ۔ بقول کاترمیئر (مقدمۂ جامع التواریخ، از رشیدی) تاتاری خوانین اپنے مسلمان مشیروں (حاجبوں اور قاضیوں) کے ذریعے اسلامی احکام و آداب کی نگہداشت بھی کرتے تھے ۔ تاتاریوں کے مذہبی پیشوا (کشیش یا تؤین) سحر و جادو کے اثرات زائل کرنے میں مشغول رہتے تھے ۔ ان کے ہاں اویغوری رسم الخط رائج تھا ۔ قورچی (ہتیار اٹھانے والا)، جربی (دربان)، اختہچی (گھوڑوں کا محافظ)، یساول (نقیب)، قراول خاصہ اور کشکچی (محافظ)، بہادر (مبارز)، داروغہ (آمر)، نؤین یا نویان (شہزادہ)، الغ نویان (بڑا شہزادہ)، ترخان (لشکر کا سردار) وغیرہ دربار کے معزز لوگوں میں شمار ہوتے تھے ۔ بادشاہ کو قاآن اور خاقان کہتے تھے ۔ لشکر دس دس ہزار کے دستوں (تومان) پر مشتمل اور میدان جنگ میں جرنغار (میسرہ)، برنغار (میمنہ)، قول (قلب، جہاں خان کی قیام گاہ ہوتی تھی)، چنداول (ساقہ)، ہراول (مقدمہ) اور قراول (طلایہ) میں منقسم ہوتا تھا ۔ خوراک، ساز و سامان اور عورتوں کے حصے کو اغروق کہتے تھے ۔ شاہراہوں پر مسافروں کے لیے سرائیں (یام) بنی ہوئی تھیں، جہاں ڈاک کے گھوڑے (الاغ) موجود رہتے تھے ۔ قضا کے محکمے کو یرغو، قاضی کو یرغوچی، ان کے حکم ناموں کو موچلکا، خان کے مہر بردار کو تمغاچی اور مہر کو تمغا کہتے تھے ۔ جس فرمان پر تمغا ثبت ہوتا تھا اس کی اطاعت لازم سمجھی جاتی تھی ۔ بسا اوقات تاتاری سرداروں کی مجلس شوری (قوریلتای) تشکیل دی جاتی تھی ۔ جگہ جگہ فوجی چھاؤنیاں (یورت، اردو) قائم تھیں ۔ اس عہد میں چین کے فنِ نقاشی کو خاصا فروغ حاصل ہوا ۔ کاشی کاری، معماری اور ریشمی کپڑے، زربفت، قالین وغیرہ بننے کی صنعت نے بھی ترقی کی ۔ چین سے افغانستان، ہند، ایران، عراق اور روم کے تعلّقات قائم ہونے لگے اور ان ممالک میں شاہراہیں بن گئیں؛ لیکن صنعت و تجارت کی یہ ترقی اس وقت عمل میں آئی جب چنگیز کے مرنے کے بعد اس کے اخلاف میں وحشت و بربریت کم ہو گئی ۔ تاتاریوں کے دور کے علماء و شعراء میں مولانا روم، شیخ نجم الدین دایہ (مرصاد العباد)، نصیر الدین طوسی، معین الدین جوینی (نگارستان)، شیخ فرید الدین عطار، مولانا جامی، امامی ہروی، امیر حسینی غوری (نزہۃ الارواح) اور سلیمان ماکو (تذکرۂ اولیاء، پشتو) کے نام لیے جا سکتے ہیں ۔

افغانستان پر حسب ذیل تاتاری بادشاہوں نے حکومت کی : (۱) چنگیز (۶۱۶ تا ۶۱۸ھ)؛ (۲) اوگدائی بن چنگیز (۶۱۸ھ)؛ (۳) چغتائی بن چنگیز (۶۱۸ تا ۶۳۹ھ)؛ (۴) قراہولاگو (۶۳۹ تا ۶۴۹ھ) اور (۵) ارغون بن اباقا (۶۸۳ھ) کے علاوہ (۶) تولی بن چنگیز (۶۲۰ھ) ۔

آلِ کرت اور تاتاریوں کے عہد میں افغانستان کے داخلی امراء (۶۰۰ تا ۷۸۳ھ) : سلطان محمد غوری کے عہد میں اس کے ننھیالی رشتہ داروں میں سے دو بھائی تاج الدین عثمان مرغنی اور عزالدین عمر مرغنی معزز درباریوں میں شمار ہوتے تھے ۔ رکن الدین محمد بن تاج الدین کو چنگیزی ایلچیوں سے اچھا

سلوک کرنے کی بنا پر خیسار، غور اور اس کے متصل شہروں کی حکومت سونپی گئی۔ اس کی وفات (۶۴۳ھ / ۱۲۴۵ء) کے بعد اس کا بھانجا ملک شمس الدین محمد بن ابی بکر کرت جانشین ہوا، جو تاتاریوں کا مقرب تھا۔ ۶۴۴ھ میں اس نے تاتاری سپہ سالار سالین نوین سے مل کر لاہور اور ملتان کو مطیع کیا، لیکن آگے چل کر وہ مسلمانوں اور افغانوں کی حمایت سے متہم ہو کر موردِ عتاب ہوا اور اسے پہلے ظاہر بہادر، پھر منکو خان کے ہاں پناہ لینا پڑی۔ مؤخرالذکر نے قدیم تعلقات کے پیشِ نظر اسے سندھ اور خراسان تک موجودہ افغانستان کا حاکم مقرر کر دیا (۶۴۶ھ / ۱۲۴۸ء)۔ ۶۴۷ھ میں طالقان، اسفزار، خاف، گرزیوان، تولک، فراہ اور سیستان کے حاکموں نے اس کی اطاعت قبول کی۔ ۶۴۸ھ میں اس نے افغانستان کو فتح کرنے کا ارادہ کیا، جس کا اطلاق ان دنوں قندھار اور غزنی سے دریاے سندھ تک کے علاقے پر ہوتا تھا اور اس پر فخرالدولۃ و الدین ملک شاھنشاہ اپنے دارالحکومت مستونگ سے حکمران تھا۔ ملک شمس الدین نے اس کی شرائطِ مصالحت مسترد کر کے ۶۵۲ھ میں مستونگ کا محاصرہ کر لیا۔ سخت لڑائیوں کے بعد ملک شاھنشاہ اپنے بیٹے بہرام شاہ اور نوّے دوسرے اقربا سمیت مارا گیا۔ اس کا داماد میران شاہ بچ کر سیستان کی طرف نکل گیا، لیکن ۶۵۸ھ / ۱۲۵۹ء میں واپس آیا تو وہ بھی شمس الدین کے خلاف ایک لڑائی میں ہلاک ہو گیا۔

افغانوں کے ایک اور مرکز قلعۂ تیری کے امیر المار افغان نے ظاہر بہادر اور اس کے برادرِ نسبتی نوین کو دو بار شکست دی تھی۔ شمس الدین نے حملہ کر کے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا اور قلعہ امیر حسام الدین جاندار کے سپرد کر دیا (صفر ۶۵۳ھ / [مارچ] ۱۲۵۵ء)۔ اسی سال اس نے قلعہ کھیر میں شعیب افغان، پھر قلعۂ دوکی میں اس کے چچیرے بھائی سندان کو سخت لڑائیوں کے بعد مار ڈالا۔ ۶۵۵ھ میں افغانی امراء کا دوسرا مرکز قلعۂ ساجی بھی فتح ہو گیا۔ ۶۶۲ھ تک شمس الدین پورے افغانستان کو مطیع کر چکا تھا۔ اسی زمانے میں ھرات چنگیزی شاہزادوں کی خانہ جنگی کا مرکز بن گیا اور شمس الدین خیسار میں پناہ گزین ہو گیا۔ اباقا خان نے فتح یاب ہو کر قدیم جاگیروں کا فرمان اس کے نام جاری کر دیا اور اسے ھرات میں بلا لیا (۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء)، لیکن چنگیزی شہزادے خراسان پر کسی مقتدر خراسانی کو حاکم نہیں دیکھنا چاہتے تھے اس لیے اسے ۶۷۶ھ میں تبریز بلا کر زہر دے دیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا ملک رکن الدین (الملقب بہ شمس الدین کہین) ھرات میں اس کا جانشین ہوا۔ اس نے چنگیزی شہزادوں سے بدستور مراسم قائم رکھے اور ۶۷۸ھ تک غور و خیسار اور ۶۸۰ھ میں قندھار کے قلعے فتح کیے۔ اس کا بیٹا ملک فخر الدین ایک علم پرور اور ادیب بادشاہ تھا، جس کی حکومت کو امیر غازان خان نے ھرات سے دریاے سندھ تک تسلیم کر لیا۔ اس کی وفات (۷۰۶ھ / ۱۳۰۷ء) [ابن بطوطہ کے مطابق ۷۰۸ھ / ۱۳۰۸ء] کے بعد امیر اولجایتو نے ھرات، سیستان، غرجستان وغیرہ کی حکومت اس کے بھائی ملک غیاث الدین محمد (۷۰۶ تا ۷۲۹ھ) کے سپرد کی۔ پھر اس کے حسب ذیل بیٹوں نے یکے بعد دیگرے حکومت کی: ملک شمس الدین دوم (۷۲۹ تا ۷۳۰ھ)؛ ملک حافظ (۷۳۰ تا ۷۳۲ھ)؛ ملک معز الدین (۷۳۲ تا ۷۷۱ھ)؛ [ابن بطوطہ، ۷۷۲ھ / ۱۳۷۰ء]۔ ملک معز الدین کی وفات (۷۷۱ھ) کے بعد اس کا بیٹا ملک غیاث الدین تخت نشین ہوا۔ ۷۸۳ھ / ۱۳۸۱ء میں امیر تیمور نے ھرات فتح کر کے اسے، بیٹے پیر محمد اور بھائی محمد سمیت ماوراءالنہر کی طرف ملک بدر کر دیا اور ۷۸۷ھ / ۱۳۸۵ء

میں انہیں قتل کرا دیا ۔ اس طرح آلِ کرت کا سلسلہ ختم ہو گیا [لین پول کے مطابق ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء میں].

آلِ کرت کے معاصرین میں سے ملوکِ سیستان [رک بان] کے علاوہ ہوتک امراء قابلِ ذکر ہیں، جو ترنک کے کنارے قلات غلزائی میں حکومت کرتے تھے ۔ ان میں سے بابا ہوتک ولد تولر (۶۶۱ تا ۷۳۰ھ) اور اس کے بیٹے شیخ ملک یار (۷۴۹ھ/ ۱۳۴۸ء) نے تاتاریوں کے خلاف کئی لڑائیاں کیں ۔ اسی خاندان نے بارھویں صدی ہجری میں قندھار کی ہوتکی سلطنت کی بنیاد رکھی.

تیموریان ہرات (۷۷۱ تا ۹۲۰ھ): تیمور [رک بان] نے ۷۸۲ھ/ ۱۳۸۰ء میں دریاے آمو کو پار کیا، اندخود، سرخس اور فوشنج کو سر کرنے کے بعد ہرات کو مسخر کرنے کا ارادہ کیا اور آلِ کرت کے آخری حاکم غیاث الدین پیر علی کا قصہ پاک کر دیا ۔ اس کا دوسرا حملہ ۷۸۵ھ/ ۱۳۸۳ء میں سبزوار اور فراہ سے شروع ہوا اور زرہ (زرنج) اور سیستان کو تاراج کر کے رکھ دیا ۔ اسی یلغار میں بست اور قندھار بھی ویران ہو گئے ۔ اس طرح سارا ملک تیموری سلطنت کا جزو بن گیا ۔ ۸۰۰ھ/ ۱۳۹۷ء میں تیمور نے مشرق کا رخ کیا، اپنے پوتے پیر محمد خان کو کابل، غزنہ اور قندھار کا والی بنایا اور اپنے بیٹے شاہرخ کو جاگیر کے طور پر ولایتِ خراسان کی بادشاہت دی، جس کا صدر مقام ہرات تھا ۔ پیر محمد خان نے سلیمان کوہ کے افغانوں پر چڑھائی کی، پھر ہندوستان میں پیش قدمی کر دی ۔ خود تیمور نے یہ اطلاع پا کر کہ ملتان میں پیر محمد خان کی مزاحمت کی گئی ہے اندراب سے کوہستان ہندوکش پر لشکر کشی کی، پھر لغمان سے دوسری طرف پلٹ کر اس نے سیاہ پوش اور کتور [کیتر] کافروں پر حملہ کیا ۔ اس مہم کے بعد اس نے باغی افغانوں پر چڑھائی کی اور دریاے سندھ عبور کیا اس پیش قدمی کے وقت تیز واپسی پر وہ بنوں سے گزرا تھا؛ لہذا غالبًا اس نے درۂ ٹوچی کی راہ اختیار کی ہو گی، جو غلزئیوں اور وزیریوں کے علاقے سے گزرتی ہے ۔ اس کی فوج میں افغانوں کی موجودگی کے متعلق کوئی اطلاع نہیں ملی، حالانکہ تاجک اس کے لشکر میں شامل تھے.

جب تیمور فوت ہوا (۸۰۷ھ/ ۱۴۰۵ء) تو پیر محمد [بن غیاث الدین جہانگیر بن تیمور] کابل میں حکومت کر رہا تھا، لیکن وہ خلیل [بن میران شاہ بن تیمور] تھا جس نے تختِ سلطنت پر قبضہ کر لیا (جانشینانِ تیمور کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے مادۂ تیمور، بنو) ۔ نتیجۃً جو جنگ ہوئی اس کا خاتمہ پیر محمد کے قتل پر ہوا ۔ تھوڑے عرصے بعد خلیل کو معزول کر دیا گیا اور شاہرخ حکمرانِ اعلیٰ بن گیا ۔ اس کا عہدِ حکومت، جو چالیس سال تک رہا، امن و امان کا دور تھا ۔ اس عہد میں ملک سال ہاے ماسبق کی تباہی و بربادی سے سنبھلنے کے قابل ہو گیا ۔ [شاہ رخ نے تمام شورشوں کا قلع قمع کیا، اندخود، شبرغان، طخارستان، ختلان، بلخ، بدخشان اور سیستان کے علاقے اپنی سلطنت میں شامل کیے اور کئی شان دار عمارتیں، خانقاہیں اور مدرسے بنوائے ۔ ۲۰ ذوالحجۃ ۸۵۰ھ/ ۲۳ مارچ ۱۴۴۷ء کو اس نے وفات پائی ۔ بعد ازآں اس کی وسیع سلطنت میں تیموری شہزادوں کے درمیان کئی جھگڑے رونما ہوے اور] یکے بعد دیگرے الغ بیگ [بن شاہ رخ (۸۵۰ تا ۸۵۳ھ) — زیجِ الغ بیگ اور اولوس اربعہ کا مؤلف]، عبد اللطیف [بن الغ بیگ] (۸۵۳ تا ۸۵۴ھ) اور بابر میرزا [بن بایسنغر بن شاہ رخ (۸۵۴ تا ۸۶۱ھ)] وغیرہ تخت نشین ہوے، لیکن ان سب کا عہدِ حکومت مختصر تھا ۔ ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۶ء میں [سلطان] ابوسعید [گورگان بن سلطان محمد بن میران شاہ بن تیمور] تخت نشین ہوا، لیکن

خراسان و افغانستان کی حکمرانی کے لیے حسین [بن منصور بن بایقرا بن عمر شیخ بن تیمور] نے جھگڑا کیا۔ اسے ۸۷۰ھ / ۱۴۶۵ء میں شکست ہوئی؛ مگر ابو سعید دو سال بعد فوت ہو گیا۔ اس کا جانشین سلطان احمد خراسان پر ایک دن کے لیے بھی قابض نہ ہوا بلکہ حسین بایقرا جھگڑنے کے بغیر اپنے پایۂ تخت ہرات سے خراسان، سیستان، غور اور زمین داور پر حکمرانی کرتا رہا (۸۷۲ تا ۹۱۱ھ)۔ شاہ رخ اور حسین بایقرا کے طویل عہد حکومت میں شعر و سخن اور علم و فن کے مرکز کے طور پر ہرات اپنی شہرت کے کمال پر پہنچ گیا۔ [اس کا وزیر میر علی شیر نوائی (م ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء) جہاں بانی اور علم و ادب میں لاثانی تھا۔ اس عہد کے مشاہیر میں حسین واعظ کاشفی، میر خواند، خواند امیر، عبدالرزاق سمرقندی، مولانا جامی اور بہزاد نقاش قابل ذکر ہیں۔ اس زمانے میں ہرات کا سیاسی اور علمی اثر و نفوذ استانبول اور جنوبی ہندوستان تک پہنچ گیا اور یہ شہر ایشیا میں علم و ادب، فلسفہ اور صنعت و حرفت کا مرکز بن گیا۔] حسین بایقرا کے عہد حکومت کے آخری سنین میں اس کا اقتدار شمال کی جانب سے شیبانی خان اور اس کے ازبکوں کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خطرے میں پڑ گیا۔ [اس کی وفات (۱۱ ذوالحجة ۹۱۱ھ / ۵ مئی ۱۵۰۶ء) کے بعد ہرات کی مرکزی حکومت، جو اس کے شہزادوں بدیع الزمان اور مظفر حسین کے ہاتھوں میں آئی تھی، شیبک خان نامی ایک چنگیزی لٹیرے کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئی] اور افغانستان کے اقطاع الگ الگ حکومتوں میں منقسم ہونے لگے۔

[کنڑ اور یوسف زئی حکمران (۸۰۰ تا ۹۰۰ھ): تیمور کی یلغار کے وقت کنڑ کے دروں میں ایک مقامی خاندان "سلطان" حکومت کرتا تھا۔ اس زمانے میں سلطان پکھل بن کھجامن لغمان سے کنڑ، باجوڑ، سوات اور کشمیر تک کے علاقے پر حکمران تھا (نواح ۸۰۰ھ)۔ جب وہ فوت ہوا تو بیٹوں کی خانہ جنگی سے فائدہ اٹھا کر اس کے بھائی سلطان بہرام نے حکومت پر قبضہ کر لیا (نواح ۸۱۰ھ)۔ اس کی حدود کابل سے کشمیر تک پھیلی ہوئی تھیں۔ اس کے بعد زمام سلطنت سلطان تومتا کے ہاتھ میں آئی (نواح ۸۵۰ھ)۔ اس خاندان کی حکومت پہاڑی سلسلوں میں محدود رہی۔

آل تیمور کے عہد میں کئی افغان قبائل قندھار، گومل وغیرہ سے ہجرت کر کے کابل کے دروں میں آباد ہو گئے۔ ۸۷۰ھ / ۱۴۶۵ء میں الغ بیگ بن ابو سعید، حاکم کابل، نے ملک سلطان شاہ یوسف زئی سمیت ان قبائل کے سرکردہ لوگوں کو اکٹھا کر کے موت کے گھاٹ اتار دیا، لیکن سلطان شاہ کا بھتیجا احمد بچ نکلا۔ بعد ازآں حصارک میں یوسف زئی اور مہمند زئی قبیلوں میں لڑائی چھڑ گئی اور نتیجةً مہمند زئیوں نے ننگرہار کے علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ یوسف زئیوں نے باجوڑ، بنیر اور سوات کا رخ کیا اور اشنغر [ہشت نگر، مرکز چارسدہ] کی پوری سرزمین اور پشاور کے شمالی دوآبے پر قبضہ کر کے ناوگی سے اوھنڈ تک کے علاقے کے مالک بن گئے۔ ان کے حکمرانوں میں سے ملک ملی (شیخ آدم) بن یوسف بالخصوص قابل ذکر ہے۔ وہ عالم اور متقی ہونے کے علاوہ ایک اعلیٰ مقنن بھی تھا، چنانچہ اس نے اجتماعی قوانین قومی اور تقسیم اراضی پر ایک کتاب دفتر شیخ ملی لکھی (۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء)، جس پر مدتوں عمل درآمد ہوتا رہا۔ اس کے بعد حکومت کجو خان رانی زئی کے قبضے میں آ گئی (۹۰۰ھ / ۱۴۹۴ء)، جس نے شیخ بتور میں غوریہ خیل اور ننگر کوٹ میں دلازاکوں کو شکست دی۔ کجو خان کے بعد دو اور فرمانرواؤں — شاہ منصور ولد ملک سلیمان اور سلطان اویس — کا نام ملتا ہے (۹۱۰ھ /

۱۵۰۴ء تا ۹۲۵ھ/۱۵۱۹ء)۔ بابر نے شاہ منصور کی بیٹی سے شادی کی تھی]۔

تیموریانِ ہند، نیز ارغونیوں، ازبکوں اور صفویوں کا نفوذ (۹۰۰ تا ۱۱۵۰ھ): ہرات میں تیموریوں کا آخری دور تھا کہ ظہیر الدین محمّد بابر بن عمر شیخ میرزا بن ابوسعید گورگان [رکّ بآن] فرغانہ میں تخت نشین ہوا (۸۹۹ھ/۱۴۹۳ء)، لیکن اپنے اعزاہ کی ریشہ دوانیوں کے باعث اسے وہاں سے نکلنا پڑا۔ انہیں دنوں جوجی بن چنگیز کی نسل سے ایک شخص شیبانی خان بن ابراہیم (۹۰۵ھ/۱۴۹۹-۱۵۰۰ء تا ۹۱۶ھ/۱۵۱۰-۱۵۱۱ء) سمرقند پر قابض ہو گیا تھا۔ ۹۰۹ھ/۱۵۰۳ء میں اس سے بابر کی جنگ ہوئی، لیکن جب اس نے حریف کو قوی دیکھا تو افغانستان کا رخ کر لیا، جہاں اس زمانے میں خاندانِ ارغون (ایلخانی) [رکّ بآن] بر سرِ عروج آ گیا تھا۔ اس کے بانی ذوالنون بیگ کو، جو غور اور سیستان کا والی تھا، ہزارہ اور نیکودری قبائل کو شکست دینے کے بعد زابلستان اور گرم سیر کے صوبے بھی مل گئے، چنانچہ وہ قندھار کو دارالحکومت بنا کر خود مختار بن بیٹھا اور اس نے اپنے بیٹے شاہ بیگ کی مدد سے سلطنت کو جنوب کی طرف درۂ بولان اور سیوستان تک وسعت دے دی۔ ۹۰۴ھ/۱۴۹۸ء میں اس نے غور، زمین داور اور قندھار کی آبادیوں سے لشکر بھرتی کر کے، جو غالباً تاجیکوں اور افغانوں پر مشتمل تھا، ہرات پر بھی چڑھائی کی۔ اس کے بیٹے مقیم نے کابل پر حملہ کر کے [امیر عبد الرزاق بن الغ بیگ کو لغمان کی طرف بھگا دیا (۹۰۸ھ/۱۵۰۲ء)]، لیکن کابل پر اس کا قبضہ بہت مختصر وقت کے لیے تھا۔ [۹۱۰ھ/۱۵۰۴ء میں بابر کی آمد کی اطلاع پا کر وہ قندھار چلا گیا اور یوں بابر کابل پر قابض ہو گیا۔ ادھر ذوالنون بیگ پر شیبانی خان نے حملہ کیا۔] ذوالنون بیگ ازبکوں کے خلاف پہلی ہی لڑائی میں مارا گیا اور ۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء میں شیبانی نے ہرات پر قبضہ کر لیا۔

شاہ بیگ اور مقیم اب بابر اور شیبانی کے بیچ میں تھے۔ بابر ایک حد تک بجا طور پر سلطنت تیموریہ کا وارث ہونے کا مدعی تھا۔ اس نے قندھار پر چڑھائی کی۔ ارغونی امیروں نے شیبانی سے اتحاد کر لیا، لیکن بابر نے انہیں شکست دے کر قندھار لے لیا اور [اپنے بھائی] ناصر میرزا کو وہاں کا والی مقرر کر دیا، جس پر شیبانی فوراً حملہ آور ہوا۔ بابر اس وقت ہرات جا رہا تھا تاکہ سلطان حسین سے مل کر ازبکوں کے مقابلے میں دفاعی تدبیریں اختیار کرے۔ ابھی وہ راستے ہی میں تھا کہ اسے سلطان حسین کے فوت ہو جانے کی خبر ملی، تاہم وہ مرغاب پر اس کے بیٹوں کی معرکہ آرائی میں شریک رہا۔ وہاں سے وہ ہرات گیا اور موسم سرما میں کوہستان کی راہ سے کابل لوٹا۔ اس سفر میں اسے اور اس کی فوج کو سخت مصائب برداشت کرنا پڑے۔ وہ ۹۱۲ھ/آغاز ۱۵۰۷ء میں عین اس وقت کابل پہنچا جب اس کے اپنے خویش و اقارب ایک خطرناک سازش کر رہے تھے۔ بابر نے کابل پہنچتے ہی سازش کا قلع قمع کیا۔ اس کے بعد گرمی کے موسم میں وہ قندھار کی مہم پر گیا اور جمادی الاولی ۹۱۳ھ/ستمبر ۱۵۰۷ء میں کابل لوٹ آیا۔ وہ ہندوستان پر مہم کی تیاری کر رہا تھا، بلکہ کوچ کر چکا تھا، کہ اسے اطلاع ملی، شیبانی نے قندھار فتح کر کے وہاں ارغونیوں کا اقتدار بحال کر دیا ہے۔ یہ خبر اس وقت ملی جب بابر جگدلک اور ننگرہار کے افغان قبائل کے خلاف برسرِ پیکار تھا، جو تھوڑی ہی مدت پہلے وادی کابل پر قابض ہو گئے تھے۔ اس زمانے میں بابر کابل کو بھی مشکل سے اپنے قبضے میں رکھ سکا، جہاں

بغاوت اور فوج کی سرکشی سے اس کے اقتدار کو زبردست خطرہ لاحق ہو رہا تھا۔ اب شیبانی خراسان کا مالک اور قندھار کا بالادست حکمران بن چکا تھا؛ لیکن اس کی طاقت رو بہ زوال تھی۔ اس کے عساکر نے کوہستانِ غور کی ایک مہم میں شدید نقصانات اٹھائے۔ مزید براں ایک اور جنگجو بادشاہ، یعنی ایران کی سلطنتِ صفویہ کا بانی شاہ اسمٰعیل، مغرب کی طرف سے دباؤ ڈال رہا تھا۔ ۹۱۶ھ / ۱۵۱۰ء میں اسمٰعیل نے خراسان پر چڑھائی کی۔ شیبانی نے مرو کے قریب صفویوں سے شکست کھائی اور مارا گیا۔ ہرات شاہ اسمٰعیل کے قبضے میں چلا گیا، جہاں شیعی عقاید انتہائی جبر و تشدد سے رائج کیے گئے۔ اب بابر نے شاہ اسمٰعیل سے اتحاد کر لیا اور کچھ عرصے کے لیے وسط ایشیا میں اپنی موروثی مملکت پر بھی قابض ہو گیا۔ کابل کی مملکت اس نے اپنے بھائی ناصر میرزا کے لیے چھوڑ دی، لیکن شاہ اسمٰعیل سے اتحاد قائم کرنا عوام النّاس کو سخت ناپسند تھا۔ ازبک دوبارہ مجتمع ہوے۔ بابر نے ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء میں بخارا کے قریب غجدوان کے مقام پر شکست کھائی اور بڑی مشکل سے جان بچا کر کابل کی طرف پسپا ہوا، جہاں سخت بدنظمی پھیلی ہوئی تھی۔ یہاں اسے اپنی مغل فوج، نیز افغان قبائل کی شورشیں فرو کرنا پڑیں۔ یوسف زئی قبائل نقل مکان کر کے پشاور کی وادی میں آ گئے تھے اور انھوں نے اپنے پیش رو دلازاکوں کو باجوڑ اور سوات کے پہاڑوں سے باہر نکال دیا تھا۔ بابر نے بڑی سختی سے ان کی سرکوبی کی اور قتلِ عظیم کے بعد باجوڑ پر قبضہ کر لیا۔ اسے ہزارہ قبائل کی بغاوتوں کو بھی کچلنا پڑا۔ اس کے بعد اس نے قندھار کی طرف اپنی توجہ مبذول کی، جہاں ابھی تک شاہ بیگ ارغون متمکن تھا اور اس نے شاہ اسمٰعیل کے ساتھ سمجھوتا کرنے کی لاحاصل کوشش کی تھی۔ اسے ہرات میں قید کر لیا گیا تھا، جہاں سے وہ بھاگ نکلا۔ اس وقت سے وہ سندھ میں اپنی بادشاہت قائم کرنے کے لیے تگ و دو کر رہا تھا۔ ۹۱۷ھ / ۱۵۱۱ء میں بعض بلوچ قبائل کی مدد سے اس نے سندھ پر چڑھائی کی۔ بابر قندھار کو سر کرنے میں دو بار ناکام رہا، تا آنکہ ۹۲۸ھ / ۱۵۲۲ء میں وہ کامیاب ہو گیا۔ اب شاہ بیگ نے شال (کوئٹہ) کو اپنا گرمائی اور سبی کو سرمائی صدر مقام بنا لیا اور سندھ کے لیے اپنی تگ و کاوش جاری رکھی، قندھار کا پورا صوبہ بابر کے قبضے میں آ گیا تھا۔ اب بابر اپنے آپ کو اتنا طاقتور محسوس کرنے لگا تھا کہ طالع آزمائی کی وہ مہمیں اختیار کرے جن کا سلسلہ ہندوستان کے لودھی افغانوں کی سلطنت کا تختہ الٹنے پر ختم ہوا۔ [اس وقت سے بابر نے اپنا مستقر ہندوستان میں قائم کر لیا، جہاں سے افغانستان، کابل، بدخشان اور قندھار تک حکومت ہوتی تھی۔] بابر ہمیشہ کابل کو ہندوستان کے میدانوں پر ترجیح دیتا تھا [چنانچہ اس کی وفات (یکم جمادی الاولٰی ۹۳۷ھ / ۲۱ دسمبر ۱۵۳۰ء) کے بعد اس کی میّت حسبِ وصیت کابل کے حوالی میں دفن کی گئی].

اس وقت افغانستان، ہندوستان اور ایران کی دو بڑی سلطنتوں کے زیرِ اثر ایک نسبۃً منظم اور پُر امن دور میں داخل ہو چکا تھا۔ وہ ان دونوں سلطنتوں کے درمیان اس طرح بٹ گیا تھا کہ ہرات اور سیستان کی ولایتیں ایران کے پاس رہیں، گرچہ ان پر ازبکوں کے حملے کچھ عرصے تک پریشانی کا موجب بنتے رہے؛ کابل سلطنتِ مغلیہ کا جزو بنا رہا اور قندھار پر کبھی مغل اور کبھی ایرانی قابض ہو جاتے تھے۔ مغل شہنشاہوں کا اقتدار بتدریج ہندوکش کے جنوب تک محدود ہو کر رہ گیا۔ کوہستان کے شمال میں [بابر کے چچیرے

بھائی] سلیمان میرزا نے، جسے بابر نے بدخشان کا والی بنایا تھا، ایک نیم آزاد سے شاہی خاندان کی بنیاد قائم کر لی اور ملک کے باقی ماندہ اقطاع شیبانیوں کے زیر نگیں رہے۔

بابر کا بیٹا ہمایوں اس کا جانشین ہوا۔ اس کے بھائی کامران، ہندال اور عسکری مختلف ولایتوں کے والی تھے۔ کابل اور قندھار کی ولایتوں کو پنجاب کے ساتھ ملا کر کامران کے ماتحت کر دیا گیا۔ ادھر شاہ اسمٰعیل [م ۹۳۰ھ / ۱۵۲۴ء] کے جانشین طہماسپ نے اپنے بھائی سام مرزا کو ہرات کا والی مقرر کر دیا۔ صفوی بادشاہ قندھار کو مملکت خراسان کا (جو اب ان کے قبضے میں تھی) باج گزار علاقہ خیال کرتے تھے، اس لیے وہ قندھار پر مغلوں کے قبضے کو غاصبانہ سمجھتے تھے۔ ۹۴۱ھ / ۱۵۳۵ء میں سام میرزا نے اچانک قندھار پر حملہ کر دیا۔ اہلِ قندھار نے اس کی مزاحمت کامیابی سے کی اور آٹھ ماہ بعد کامران نے [لاھور سے آ کر سام میرزا کو شکست دی اور قندھار خواجۂ کلاں کے سپرد کر کے واپس چلا گیا]۔ سام میرزا کی غیر حاضری میں ازبکوں نے عبداللہ کے زیر سرکردگی خراسان پر چڑھائی کی اور ہرات کا بدقسمت شہر پھر مسخّر اور تاراج ہوا۔ طہماسپ نے یہ شہر از سر نو فتح کیا، سام میرزا کو معزول کر دیا، قندھار پر چڑھائی کی اور اسے بھی سَر کر لیا؛ [تاہم ۹۴۳ھ / ۱۵۳۶ء میں] کامران نے پھر قندھار پر قبضہ کر لیا۔ اندریں اثنا [فرید خان، المعروف بہ] شیر شاہ [سوری] کے زیرِ قیادت افغانوں نے ہمایوں کے خلاف بغاوت کر دی، جس کے نتیجے میں ہمایوں سے ہندوستان کا تخت چھن گیا۔ [رجب ۹۴۷ھ / نومبر ۱۵۴۰ء میں وہ سندھ پہنچا اور وہاں سے] قندھار کے جنوبی صحرا میں سے ہوتا ہوا سیستان اور ایران گیا (۹۵۰ھ / ۱۵۴۳ء)، جہاں شاہ طہماسپ نے اس کے ساتھ مہمان نوازی کا برتاؤ کیا۔ [اس دوران میں کامران بدخشان سے قندھار تک اور کابل سے وادی سندھ تک، پورے علاقے پر حکمرانی کرنے لگا تھا اور اس کا دارالحکومت کابل تھا۔ ۹۵۱ھ / ۱۵۴۴ء میں ہمایوں دوبارِ صفوی سے امداد حاصل کر کے ہرات کی راہ دریائے ہلمند کے کنارے آ پہنچا اور شاہم علی اور میر خلیج کو، جو بست میں کامران کی طرف سے حکومت کرتے تھے، محصور کر لیا۔ پھر چھے ماہ کے محاصرے کے بعد ۹۵۲ھ / ۱۵۴۵ء میں عسکری مرزا سے قندھار بھی چھین لیا اور طہماسپ سے معاہدے کے مطابق یہ شہر ایرانی شہزادے مراد صفوی کے سپرد کر دیا۔ اس کم عمر شہزادے کی وفات کے بعد ہمایوں نے اسے اپنے قبضے میں لے لیا اور اسے بیرم خان کے سپرد کر کے کابل پر حملہ آور ہوا، جسے اس نے رمضان ۹۵۳ھ / ۱۵۴۶ء میں سر کر لیا۔] بعد کے چند سال بھائیوں کے درمیان لڑائی میں بسر ہوئے۔ کبھی ایک فریق جیت جاتا اور کبھی دوسرا۔ کامران نے دو مرتبہ کابل پر قبضہ کیا، لیکن بہت تھوڑے عرصے کے لیے ... بعد ازآں اس نے کچھ وقت افغانوں کے قبیلوں مہمند اور خلیل میں گزارا اور انہیں وادی کابل کو تاراج کرنے پر ابھارا۔ بالآخر ۹۶۱ھ / ۱۵۵۳ء میں اس نے ہمایوں کے سامنے ہتھیار ڈال دیے اور اس کی آنکھوں میں سلائی پھروا دی گئی۔ اب ہمایوں قندھار اور کابل کا مالک بن گیا اور اپنے آپ کو اتنا طاقتور سمجھنے لگا کہ ہندوستان کو دوبارہ فتح کرنے کی کوشش کرے؛ چنانچہ اس نے سُور بادشاہوں پر فتح حاصل کی [اور یکم رمضان ۹۶۲ھ / ۲۰ جولائی ۱۵۵۵ء کو پھر تختِ دہلی پر متمکن ہو گیا۔ ۱۴ ربیع الاول ۹۶۳ھ / ۲۶-۲۷ جنوری ۱۵۵۶ء کو ایک حادثے کا شکار ہو کر اس نے دہلی میں وفات پائی اور

اس کا فرزند جلال الدین اکبر تیرہ سال کی عمر میں بروز جمعہ بتاریخ ۲ ربیع الثانی ۹۶۳ھ/۱۴ فروری ۱۵۵۶ء بمقامِ کلانور (پنجاب) بادشاہ بنا] ۔ نوجوان شہزادہ ابھی ہندوستان کی از سرِ نو تسخیر کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں مصروف تھا کہ طہماسپ نے موقع کو غنیمت جان کر قندھار پر قبضہ کر لیا (۹۶۵ھ/۱۵۵۸ء) ۔ یہ شہر ایرانیوں کے قبضے میں رہا، تا آنکہ ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں شہزادہ مظفرحسین نے اسے اکبر کے حوالے کر دیا اور شاہ بیگ کابلی قندھار کا حاکم مقرر ہوا ۔ عہدِ اکبری میں جو اہم واقعات افغانستان میں رونما ہوئے وہ حسب ذیل ہیں : اکبر کی تخت نشینی کی خبر سنتے ہی سلیمان میرزا نے محمد حکیم میرزا بن ہمایوں کو کابل میں محصور کر لیا، مگر اکبر کی فوجیں کابل پہنچیں تو سلیمان بدخشان کو لوٹ گیا (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) ۔ ۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء میں ابوالمعالی ترمذی دربارِ اکبری سے فرار ہو کر کابل پہنچا اور شہزادہ محمد حکیم کی والدہ اور چند اور امراء کو قتل کر دیا ۔ شہزادے نے سلیمان میرزا سے مدد طلب کی، جس نے پل غوربند پر ابوالمعالی کو قتل کر کے کابل پر قبضہ کر لیا (۷ رمضان ۹۷۱ھ/ [۱۹ اپریل ۱۵۶۴ء])، پھر کابل کی حکومت شہزادے کے سپرد کر کے واپس بدخشان چلا گیا ۔ دربارِ اکبری سے مدد ملنے پر محمد حکیم کو کابل سے دریاے سندھ اور قندھار سے سلسلۂ ہندوکش تک کی مستقل حکمرانی نصیب ہوئی اور سلیمان میرزا کا اثر زائل ہو گیا ۔ اس سے کچھ عرصے بعد محمد حکیم نے لاہور پر حملہ کر دیا، لیکن اکبر نے اسے پشاور کی طرف پسپا کر دیا (۹۷۴ھ/۱۵۶۶ء) ۔ بعد ازآں سلیمان میرزا کو اپنے نواسے شاہرخ میرزا کے ہاتھوں ہندوستان کی طرف بھاگنا پڑا (۹۸۳ھ/۱۵۷۵ء) ۔ ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء میں اس نے محمد حکیم کی مدد سے بدخشان پر حملہ کیا، جس پر شاہرخ نے صلح کر لی اور طالقان سے ہندوکش تک کا علاقہ سلیمان کو دے کر خود بدخشان پر اکتفا کیا (۹۸۸ھ/۱۵۸۰ء) ۔ محرم ۹۸۹ھ/[فروری] ۱۵۸۱ء میں اکبر نے پھر ایک بار محمد حکیم کو شکست دے کر پسپا کیا اور اس کا تعاقب کرتا ہوا کابل جا پہنچا ؛ لیکن صفر ۹۸۹ھ میں وہ کابل و زابلستان کا علاقہ پھر محمد حکیم کے سپرد کر کے ہندوستان چلا آیا ۔ ادھر سلیمان میرزا اور شاہرخ کے باہمی اختلاف سے فائدہ اٹھا کر عبداللہ خان ازبک، حاکم بلخ، نے دونوں کو کابل کی طرف بھگا دیا ۔ جب شہزادہ محمد حکیم نے وفات پائی (۱۲ شعبان ۹۹۳ھ/ ۹ اگست ۱۵۸۵ء) تو اکبر نے مان سنگھ کو تازہ دم فوجیں دے کر کابل کی حفاظت کے لیے بھیجا اور زین خان کوکہ کو وہاں کا حاکم بنا دیا ؛ اس طرح کابل کا علاقہ اکبر کی سلطنت کا مستقل جزء بن گیا (۹۹۵ھ/۱۵۸۶ - ۱۵۸۷ء) ۔ اس کے بعد اکبر کی فوجیں سوات اور باجوڑ کے علاقوں میں جنگجو پشتون قبائل سے نبرد آزما ہوئیں ۔ ۹۹۷ء میں اکبر نے بھی ایک ماہ تک کابل میں قیام کیا اور قاسم خان کابلی کو وہاں کی حکومت سپرد کی ۔ ان جنگوں میں روشانی جلال الدین بن بایزید کے مقابلے میں شاہی افواج کو بہت زیادہ نقصان پہنچا اور اکبر کے نورتنوں میں سے ایک یعنی بیربل بھی مارا گیا (۹۹۴ھ/۱۵۸۶ء) ۔ اس طرح غزنہ کی حکومت روشانیوں کے ہاتھ آ گئی۔

۲ جمادی الآخرہ ۱۰۱۴ھ/۱۶ اکتوبر ۱۶۰۵ء کو اکبر نے وفات پائی اور اس کا بیٹا نورالدین جہانگیر تخت نشین ہوا ۔ ہرات کے صفوی حکمران حسین خان شاملو نے قندھار پر حملہ کیا، شاہ بیگ نے ڈٹ کر مقابلہ کیا اور ایرانی

فوجیں بے نیلِ مرام واپس ہو گئیں ۔ اب جہان گیر نے قندھار، سندھ اور ملتان کی حکومت غازی خان کے سپرد کی ۔ ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶ء میں اس نے سفرِ کابل کے دوران میں شاہ بیگ کو افغانستان کا حاکم مقرر کیا، لیکن جب ۱۰۲۰ھ/۱۶۱۱ء میں احمد داد روشانی نے کابل پر حملہ کیا تو قلیج خان کو کابل کی حکومت پر بھیج دیا گیا ۔ ۱۰۳۱ھ [/۱۶۲۲ء] میں شاہ عباس [صفوی] نے قندھار دوبارہ فتح کر لیا ۔ اس کے بعد جہان گیر کو اس پر فوج کشی کرنے کی مہلت نصیب نہ ہوئی ۔

۲۸ صفر ۱۰۳۷ھ/۸ نومبر ۱۶۲۷ء کو جہان گیر کی وفات ہوئی اور شاہ جہان کو ہندوستان کا تخت ملا ۔ تیراہ، پشاور، کابل، غزنہ اور بنگش کے علاقوں میں لڑائیاں شاہ جہان کی تخت نشینی تک جاری تھیں ۔ اس جنگ کو غنیمت جان کر بلخ کے حاکم نذر محمد خان نے شمالی افغانستان کا علاقہ سر کر کے کابل کا محاصرہ کر لیا؛ تین ماہ تک معرکہ جاری رہا، تا آنکہ شاہی افواج نے کابل پہنچ کر اسے پسپا کر دیا (۱۰۳۸ھ/۱۶۲۸ء) ۔ اسی سال افغانی قبائل نے متحد ہو کر شورش بپا کردی اور پشاور کا محاصرہ کر لیا، لیکن سعید خان، حاکم کابل، نے انہیں مار بھگایا ۔ عہدِ اکبری کے آخری دور میں پشین(بلوچستان) کا ایک رئیس حسن خان ترین تھا، جس کے بیٹے شیر خان ترین نے صفوی اور مغلیہ حکومتوں کے درمیان ایک مستقل حکومت قائم کر لی تھی ۔ اس نے ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۱ء میں سیوستان فتح کرنے کی ٹھانی، لیکن قندھار کے صفوی حاکم علی مردان خان سے شکست کھائی ۔ ۱۰۴۷ھ/۱۶۳۷ء میں شاہ جہان نے قندھار پر چڑھائی کے لیے لشکر بھیجا اور علی مردان خان نے شہر شاہ جہان کے حوالے کر دیا ۔ اس کے بعد گرشک بھی لے لیا گیا اور زمین داور پر بھی مغلوں کا قبضہ ہو گیا ۔ [۱۰۴۹ھ میں شاہ جہان نے کابل کا سفر کیا، جہاں یوسف زئیوں نے شورش برپا کر رکھی تھی ۔ اسے فرو کرنے کے بعد ہندوکش سے قندھار تک کا علاقہ سلطنت دہلی کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ۔ ۱۰۵۶ھ میں شاہ جہان نے افغانستان کے شمالی علاقوں پر بھی حملہ کیا اور بدخشان سے بلخ تک کی سر زمین زیر کر کے اپنی سرحد دریاے آمو تک پہنچا دی ۔] ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء میں ایران کے جوان سال بادشاہ عباس ثانی نے، جو اس وقت سولہ سال کا تھا، قندھار پر لشکر کشی کر کے اسے فتح کر لیا ۔ بعد ازآن یہ شہر پھر کبھی سلطنت مغلیہ کا جزو نہیں بنا ۔ شاہ جہان کی افواج نے اسے دوبارہ فتح کرنے کی [بار بار] کوشش کی ۔ باہم حریف شہزادے اورنگ زیب اور دارا شکوہ اس شہر کے خلاف مہمیں لے کر گئے [۱۰۵۹ھ، ۱۰۶۱ھ، ۱۰۶۲ھ]، لیکن دونوں ناکام رہے ۔ [یوں شاہ جہان کے ہاتھ میں صرف کابل و غزنہ کا علاقہ رہ گیا ۔ شمالی ولایات (میمنہ، اندخود، بلخ، طخارستان اور ہندوکش) پر ۱۰۵۷ھ/۱۶۴۷ء سے تورانی حکمران قابض ہو چکے تھے ۔ قندھار، سیستان اور ہرات صفویوں کے زیرتسلط آ چکے تھے ۔

۱۰۶۸ھ/۱۶۵۸ء میں اورنگ زیب عالم گیر تخت نشین ہوا ۔ اس کا عہد افغانستان کی تاریخ کا سب سے زیادہ پُر شورش زمانہ ہے ۔ ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶-۱۶۶۷ء میں اورنگ زیب کو یوسف زئیوں کی سرکوبی کرنا پڑی، جنھوں نے پشاور کے شمال میں ملاّ چالاک اور سلطان محمود جدون وغیرہ کے زیر قیادت پکھلی پر حملہ کیا تھا ۔ ۱۰۷۹ھ/۱۶۶۸ء میں ایمل خان مہمند نے مشہور جنگجو شاعر خوش حال خان خٹک کی معیت میں خیبر سے نبرد آزمائی کا آغاز کیا ۔ ۱۰۸۱ھ/۱۶۷۰-

۱۷٦۷ء تک افغانوں کے خلاف کئی لڑائیاں لڑی گئیں۔

۱۱۱۸ھ/۱۷۰٦ء میں عالمگیر نے وفات پائی اور شہزادہ معظم نے کابل سے آکر علمِ شاہی نصب کر دیا۔ دہلی کی تیموری حکومت کے آخری دور میں کابل و پشاور کی حکمرانی ناصر خان کے سپرد تھی اور غزنہ کی باقر خان کے۔ قندھار پر ھوتکی بادشاہوں کا قبضہ تھا، جن کی حکومت پشین، مستونگ اور ڈیرہ جات تک تھی۔ بالآخر ۱۱۵۰ھ/۱۷۳۸ء میں نادر شاہ افشار کے ہاتھوں آلِ بابر کی دو سو چالیس سال کی حکومت افغانستان سے اٹھ گئی۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ یہ اڑھائی صدیاں افغانوں سے جنگ اور باہمی خونریزی میں ضائع ہوئیں اور تیموریۂ ہند کی تہذیب کا اثر افغانستان پر کچھ زیادہ نہیں ہوا۔

اس دور میں افغانستان پر تین عظیم حکومتوں، یعنی مغلوں (کابل، غزنہ، قندھار)، صفویوں (ہرات و قندھار) اور تورانیوں (بلخ و بدخشان)، کی سرحدیں ملتی تھیں۔ اس سہ طرفہ دباؤ سے پشتونوں میں دفاع اور داخلی خود مختاری کا جذبہ تیز ہو گیا، پشتو ادب میں پختگی پیدا ہوئی اور یہ زبان اپنے شباب کو پہنچی۔

افغانستان میں تیموریوں نے ملکی و عسکری نظام وہی رکھا جو لودھیوں اور سوریوں نے ہندوستان میں جاری کیا تھا۔ بقولِ سمتھ Vincent Smith دُولاقُوز شیر شاہی نظام ہی تھا۔ افغانستان چار حصوں میں منقسم تھا: (۱) صوبۂ کابل، عہدِ بابری سے نادرشاہ کی فتح تک برابر دہلی کے تحت رہا؛ (۲) صوبۂ قندھار، کبھی دہلی سے اور کبھی دربار صفوی سے وابستہ ہوتا رہا؛ (۳) بدخشان، تیموریۂ دہلی اور ان کے ہم جدّوں کے درمیان باعثِ نزاع رہا؛ (۴) بلخ، جو کبھی تیموریۂ دہلی کے تحت آیا اور کبھی شاہانِ توران کے۔ عہدِ شاہ جہانی میں عبدالحمید نے آمدنی کی یہ تفصیل دی ہے:- (۱) کابل = سولہ کروڑ دام؛ (۲) قندھار = چھے کروڑ دام؛ بلخ = آٹھ کروڑ دام؛ (۴) بدخشان = چار کروڑ دام؛ (۵ دام = ۲ آنے)۔ ابو الفضل کی تصریح کے مطابق ہر صوبہ چند سرکاروں، شہروں، قلعوں اور تھانوں میں منقسم تھا۔ ملکی اور انتظامی امور کا حاکمِ اعلیٰ صوبے دار کہلاتا تھا۔ اس کے ماتحت فوجی مددگار اور فوج دار ہوتے تھے۔ سرکاری قلعوں اور شاہراہوں کی اہم چوکیوں کی نگہداشت کوتوالوں اور تھانے داروں کے ذمے تھی۔ بعض اوقات صوبہ کسی امیر یا شہزادے کو بطورِ جاگیر (تیول یا اقطاع) بھی عطا کر دیا جاتا تھا۔ اس صورت میں اسے تیولدار کہتے تھے۔ ہر صوبے اور شہر میں محاسبے اور مالی امور کی نگرانی دیوان کرتے تھے۔ امورِ عدلیہ اور شرعی مقدمات قاضیوں کے روبرو پیش ہوتے تھے۔ فوجی عدالتیں قاضیِ عسکر کے سپرد تھیں۔ لشکر کی تنخواہ اور ضروریات کا بندوبست بخشی کا کام تھا۔ واقعہ نویس جاسوسی اور خبر رسانی کرتے تھے۔

افغانستان میں تیموریۂ دہلی کے حسبِ ذیل آثار قابلِ ذکر ہیں: (۱) طاقِ چہل زینہ، کوہ سرپوزۂ قندھار پر، ۹۳۰ تا ۹۵۳ھ؛ (۲) چار باغ، قندھار؛ (۳) کابل میں باغِ شہرآرا، چار باغ، باغِ جلوخانہ، اورتہ باغ وغیرہ؛ ان میں طاقِ چہل زینہ شہزادگان کامران، ہندال و عسکری نے تعمیر کرایا تھا اور باغات بابر نے۔ ان کے علاوہ (۴) چہار چھتہ، کابل (علی مردان خان)؛ (۵) مسجدِ شور بازار (اورنگ زیب)؛ (٦) باغِ صفا، بہسود جلال آباد (بابر)؛ (۷) قلعۂ شہباز (اکبر، ۹۹۸ھ)؛ (۸) باغِ استالف، مسجد سنگ مرمر، قبرِ بابر، باغ نملہ (شاہ جہان، ۱۰۵٦ھ)؛ (۹) بالاحصار (جہان گیر، ۱۰۱۵ھ)؛ (۱۰) قلعۂ پروان شمال، موجودہ جبل السراج (ہمایوں، ۹۵۵ھ)۔ کابل، قندھار، بلخ اور بدخشان میں ٹکسالیں بھی تھیں،

جہاں طلائی، نقرئی اور مسی سکّے ڈھالے جاتے تھے۔

اس زمانے میں اسلامی حکومتوں کی حدود خلیج بنگالہ سے جبل الطارق تک پھیلی ہوئی تھیں۔ ایشیا، افریقہ اور یورپ میں وسیع ممالک ان کے تحت آ چکے تھے۔ بڑی بڑی غیر مسلم یورپی طاقتوں، مثلاً انگلستان، روس، ہالینڈ، فرانس اور ہسپانیہ سے ہندوستان، ایران اور خلافت عثمانیہ کے سیاسی اور تجارتی تعلقات قائم ہو چکے تھے۔ ہندوستان کی تجارت بیرونی ممالک سے خشکی کے راستے یا تو پشاور، کابل اور بخارا کی راہ سے ہوتی تھی یا قندھار اور مشہد کی راہ سے۔ صنعت، تجارت اور علوم و فنون کو ان عظیم شہنشاہیوں نے بڑی ترقی دی۔ مال و دولت سے لدے ہوئے قافلے برابر کابل، قندھار اور ہرات سے گزرتے رہتے تھے۔ افغانوں کے قبائل تعداد اور رسوخ کے لحاظ سے مستقل ترقی کرتے رہے اور غالباً یہی وہ زمانہ ہے جس میں ابدالی اور غلزئی اپنے پہاڑوں سے نکل کر قندھار، زمین داور، ترنگ اور ارغنداب کی زیادہ زرخیز وادیوں میں پھیلے۔ جب تاجیک قوم پر زوال آیا، جنھیں مغلوں کے حملوں کی سختیاں برداشت کرنا پڑی تھیں اور کوہستانِ غور میں ان کے پہاڑی قلعوں پر نیم مغل نسل (قب ہزارہ) کی آبادی قابض ہوگئی تو افغان قوم کے لوگوں کو ابھرنے کا موقع ملا۔ وہ اپنے مشرقی کوہستانوں پر حملہ آوروں کی ترکتاز سے بہت کم متأثر ہوئے تھے، کیونکہ حملہ آوروں کو زیادہ حرص یہی ہوتی تھی کہ دروں میں سے گزر کر ہندوستان کو لوٹیں۔ ادھر افغانی قبائل کی بڑھتی ہوئی آبادی کو پھیلنے کی جو ضرورت مشرق کی طرف ہندوستان کے میدانی علاقوں میں لے جاتی تھی وہی ضرورت ان کے گلہ بان اور دہقان قبائل کو مغرب کی طرف پھیلنے کی محرک ہوئی۔ کوہستانی قبائل نے عملی طور پر تمام حکومتوں کے مقابلے میں اپنی آزادی برقرار رکھی۔ ان آزاد قبائل میں توخی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

توخیوں کا دور (۹۶۰ھ تا ۱۲۰۰ھ): غلزئیوں کی ایک شاخ توخی نے، جو ترنگ اور ارغنداب کی وادیوں میں بسی ہوئی تھی، تیموریانِ دہلی اور صفویانِ ایران کے درمیانی علاقے میں اپنی خود مختاری برقرار رکھی۔ اسی خاندان میں سے شاہ محمد قلانی ۹۶۲ھ / ۱۵۵۴ء میں ہمایوں کی طرف سے قندھار کا حاکم تھا، جس کی نسل سے ایک فرد ملخی ہوا۔ اسے اورنگ زیب نے سلطان ملخی کا لقب دے کر تمام غلزئیوں کا ملک تسلیم کیا (۱۰۹۲ھ / ۱۶۵۱ء)۔ اس کے عہد میں صفویوں، ہزارویوں اور غلزئیوں کے درمیان خونریز لڑائیاں ہوئیں۔ ملخی نے ابدالیوں کے رئیس سلطان خداداد سے ایک عہد نامہ کیا، جس کی رو سے وادی گرماب حدفاصل قرار پائی۔ اس کی ہلاکت (۱۱۰۰ھ / ۱۶۸۸ء) کے بعد مدت تک اس کے بیٹے حاجی عادل (نواح ۱۱۰۰ھ) بعد میں عادل کے فرزند بائی خان (نواح ۱۱۱۵ھ) نے قلات اور اس کے ملحقات پر حکومت کی، پھر کچھ عرصہ ملخی کے بھتیجے شاہ عالم ولد علی خان (نواح ۱۱۵۰ھ) بعد ازآں اس کے فرزند خوشحال خان نے۔ مؤخرالذکر کے بیٹے اشرف خان کو احمد شاہ ابدالی نے قلات سے غزنی تک کی حکومت سپرد کی تھی (نواح ۱۱۶۰ھ)۔ تیمور شاہ ابدالی کے عہد میں اشرف خان کے بیٹے امو خان کو غلزئیوں کی حکومت مل گئی (نواح ۱۲۰۰ھ)۔ اس خاندان کے لوگ امیر عبدالرحمٰن خان کے عہد تک برسرِ اقتدار تھے۔

عہدِ ابدالیان (۴۰۰ تا ۱۱۴۴ھ): ابدالی خاندان کا شجرۂ نسب اَبْتَل یا ہَپْتَل (= اَوْدَل = اَبْدَل = ہَبْطَل = یَفْتَل) تک پہنچتا ہے۔ سفید فام آریاؤں کے

اس قبیلے نے باختر اور طخارستان میں اپنا اقتدار قائم کیا تھا۔ تاریخ اسلام میں ابدالی یا اودل کے نام سے جو شخص معروف ہوا (نواح ۳۳۰ھ) وہ ترین بن شرخبون بن سڑبن کا بیٹا تھا (سڑبن کا ذکر مقالے کے ابتدائی حصے میں آچکا ہے)۔ اس کی نسل سے ملک سلیمان زیرک بن عیسی (نواح ۷۵۰ھ) نے افغانی قبائل کو کوہ سلیمان سے قندھار تک پھیلا دیا۔ پھر اس کا بیٹا ملک بارک (۷٦۰ھ) اور دوسرا بیٹا ملک پوپل جانشین ہوا (۷۸۳ھ)۔ اس نے اپنا اقتدار شال و ژوب (بلوچستان) تک وسیع کر لیا۔ اس کے پوتے ملک بامی ولد ملک حبیب (۸۵۰ھ) کے حصے میں قندھاری قبائل کی سرداری آئی، جسے سلطان سکندر لودھی (۸۵۵ تا ۹۰۰ھ) نے تسلیم کیا۔ اس کے بعد ملک بہلول ولد کامی ولد بامی (۸۹۰ھ) اور ملک صالح ولد معروف ولد بہلول (۹۵۰ھ) بھی لائق سردار گزرے ہیں۔ صالح کے بعد اس کا بھائی ملک سدو ایک قومی جرگے کے سامنے قندھار کی مسندِ ریاست پر بیٹھا۔ یہی شخص سدو زئی قبیلے کا جدِ اعلیٰ ہے۔ محمد زئی قبیلے کا جدِ اعلیٰ محمد رئیس بارک زئی، ملک سدو کا ہم عصر اور تابع تھا۔ سدو کی حکومت کو شاہ عباس صفوی نے بھی رسمی طور پر تسلیم کر لیا تھا (نواح ۱۰۳۱ھ/ ۱٦۲۱ء)۔ پچھتر سال تک با اختیار حاکم رہنے کے بعد اس نے اپنے بیٹے خضر خان کو جانشین مقرر کیا۔ ۱۰۳۷ھ/ ۱٦۲۷ء میں شاہ جہان نے خضر خان اور اس کے بھائیوں مودود (مغدود) خان، زعفران خان، کامران خان اور بہادر خان کی مدد سے قندھار پر قبضہ کیا تھا اور اسی بناء پر انہیں قندھار کا سردار تسلیم کیا تھا۔ ملک مغدود اور ملک کامران ۱۰۵۰ھ/ ۱٦۴۰ء میں دہلی گئے اور موردِ عنایاتِ شاہی ہوئے۔ ان میں سے اوّل الذکر ۱۰۵۳ھ/ ۱٦۴۳ء میں ملک یحیی، حاکم کابل، سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ ۱۰۷۰ھ کے قریب خضر خان کے بیٹے سلطان خداداد (المعروف بہ خوڈکی) اور شیر خان قندھار کے سردار ہوئے۔ خداداد اور سلطان ملخی غلزئی نے معاہدہ کر کے اپنی اپنی حکومتوں کی سرحدیں پل‌سنگین اور گرماب جلدک مقرر کیں اور کوہ سلیمان کی ترائیوں تک ژوب اور بوری کے علاقوں پر بھی قبضہ کر لیا۔ ۱۱۰۵ھ/ ۱٦۹۳ء میں شیر خان نے قندھار کے حاکم کے خلاف جنگ کر کے بند کوژک میں صفوی افواج کا صفایا کر دیا۔ شیر خان کے بعد اس کا بیٹا سرمست خان اور اس کے بعد دولت خان ولد سرمست خان کو قندھار کی سرداری ملی۔ سلطان خداداد کا بیٹا حیات سلطان بھی سرداری دولت خان کے سپرد کر کے اپنے بھائی لشکر خان کو لے کر چھے ہزار ابدالیوں کے ساتھ ملتان چلا گیا۔ دولت خان ایک مردِ آہن تھا، جس نے شاہ جہان اور عالمگیر کے متعدد حملوں کا مقابلہ بڑی کامیابی سے کیا۔ اسے پچاس برس تک قندھار میں کامل اقتدار حاصل رہا، حتّی کہ صفوی حکومت کے بیگلربیگی زمان خان کا اثر صرف قلعے تک محدود ہو کر رہ گیا۔ ۱۱۰٦ھ/ ۱٦۹۴ء میں شاہ حسین صفوی نے گرگین خان گرجستانی نام ایک ظالم نصرانی کو شاہ نواز خان کا لقب دے کر قندھار کا بیگلر بیگی مقرّر کیا۔ وہ ایک رات اپنے خوں‌خوار سواروں سمیت دولت خان کے مرکزِ حکومت شہر صفا میں داخل ہوا اور اسے ہلاک کر دیا (نواح ۱۱۱۵ھ/ ۱۷۰۳ء)۔ دولت خان کے بعد اس کا بیٹا رستم خان مسندِ ریاست پر بیٹھا۔ اگرچہ اس کا بھائی زمان خان بطور یرغمال حکومت صفوی کے قبضے میں تھا، تاہم اس نے بلوچوں کی مدد سے جنوبی قندھار میں صفوی لشکر کو تباہ کر دیا۔ چار سال بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ اب ابدالی قبائل بے سرے رہ گئے۔ ان میں انتشار

پھیل گیا ۔ اس طرح قندھاری قبائل کی امارت حاجی میر ویس خان کے ہاتھ آئی، جو ہوتکی خاندان کا مؤسس ہے ۔ ابدالی زعماء ہرات چلے گئے اور وہاں انھوں نے اپنی حکومت قائم کر لی (قواح ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء)۔

۲۶ رمضان ۱۱۲۹ھ کو حیات سلطان کے بیٹے عبداللہ خان نے ہرات پر قبضہ کر کے اس کے تمام ملحقات اپنی حکومت میں شامل کر لیے۔ ۱۱۳۲ھ/ ۱۷۱۹ء میں اس کا بیٹا اسداللہ خان شاہ محمود ہوتکی کا مقابلہ کرتا ہوا مارا گیا تو حیات سلطان نے ہرات کی حکومت دولت خان کے بیٹے زمان خان کے سپرد کر دی ۔ زمان خان کی سرکردگی میں ابدالیوں نے صفویوں کے حملے کا مقابلہ کامیابی سے کیا ۔ اس کی وفات (۱۱۳۵ھ/ ۱۷۲۲ء) کے بعد محمّد خان ولد عبداللہ خان نے ہرات کی حکومت سنبھالی اور مشہد تک پیش قدمی کر کے چار مہینے اس کا محاصرہ جاری رکھا ۔ کچھ عرصے بعد ابدالیوں نے اس کی جگہ زمان خان کے بیٹے ذوالفقار خان کو امیر بنا لیا (۱۱۳۶ھ)، لیکن ۱۱۳۸ھ / ۱۷۲۵ء میں قومی جرگے نے ذوالفقار خان کے تحت صرف باخرز اور بادغیس کی حکمرانی رہنے دی؛ فراہ کی حکمداری عبداللہ خان کے ایک بیٹے رحمن خان اور ہرات کی مرکزی حکومت اس کے دوسرے بیٹے اللہ یار خان کے سپرد ہوئی ۔ اللہ یار خان اور ذوالفقار خان نے نادرشاہ افشار سے سخت لڑائیاں لڑیں ۔ ۱۱۴۱ھ/ ۱۷۲۸ء میں انھوں نے نادرشاہ کی پیش قدمی روک دی اور وہ دو ماہ کی لڑائی کے بعد ہرات پر ان کی حکمرانی تسلیم کر کے واپس ہو گیا ۔ ۱۱۴۳ھ میں نادرشاہ نے ہرات فتح کرنے کا دوبارہ عزم کیا ۔ اب کے شاہ حسین ہوتک نے بھی ذوالفقار خان کی مدد کی اور نادرشاہ ناکام رہا ۔ صفر ۱۱۴۴ھ میں ہرات کی مدافعت اللہ یار خان کے سپرد ہوئی اور اس نے مردانہوار جنگ جاری رکھی، لیکن بالآخر ایک سال کے محاصرے کے بعد وہ ہرات چھوڑ کر ملتان پہنچ گیا اور شہر پر نادرشاہ کا قبضہ ہو گیا (رمضان ۱۱۴۴ھ/ ۱۷۳۱ء [کذا، فروری ۱۷۳۲ء])۔ ۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء میں ذوالفقار خان کے بھائی احمد خان نے قندھار سے آ کر دوبارہ وہاں اپنی حکومت قائم کر لی۔

ہوتکیوں کا دور (۱۱۱۹ تا ۱۱۵۰ھ): دولتِ ہوتکی کے بانی میر ویس خان کا جدِّ اعلٰی ہوتک بن بارو بن تولر بن غلجی تھا ۔ بھی غلجی (— غرزی (کوہ زادہ) ے خلجی ۔ غلزی) غلزئی قبائل کا مورثِ اعلٰی تھا ۔ میر ویس سلطان ملخی کا نواسا تھا اور اس کی بیوی کمران خان ابدالی کی پوتی تھی ۔ وہ خود ایک خوش گفتار، خوش کردار اور عقل‌مند انسان تھا، چنانچہ اسے اپنے ذاتی محاسن اور خاندانی روابط کے باعث افغانوں کے تینوں بڑے قبیلوں، یعنی ہوتکیوں، غلزئیوں اور ابدالیوں کی حمایت حاصل ہوگئی، تاآنکہ اس نے قندھار میں اپنی مستقل حکومت کی بنیاد ڈالی ۔ جب صفویوں کی طرف سے گرگین خان قندھار کا حاکم ہو کر آیا تو میر ویس بار بار اصفہان جا کر حسین صفوی سے داد خواہ ہوا ۔ جب وہاں سے لفظی ہمدردی کے سوا کچھ حاصل نہ ہوا تو بیت اللہ میں جا کر عرب علماء سے گرگین کو قتل کر دینے کے جواز میں فتوٰی حاصل کیا ۔ پھر وہ قندھار لوٹا اور ایک بہت بڑے جرگے میں اعلانِ استقلال کی توثیق کرائی ۔ اس کے بعد اس نے تمام اہلِ قندھار کی مدد سے گرگین خان اور صفویوں کے پورے لشکر کو تہِ تیغ کر کے شہر (قندھار) پر قبضہ کر لیا ۔ اس واقعے کے ایک عینی شاہد، مؤلّف پٹہ خزانہ (پشتو)، کا بیان ہے کہ گرگین کا قتل ۲۹ ذوالقعدۃ ۱۱۱۹ھ / ۱۷۰۷ء [کذا، ۳ فروری ۱۷۰۸ء] کو ہوا۔

صفویوں نے اپنی طاقت سے مرعوب کر کے میر ویس کو اطاعت اختیار کرنے پر کئی بار مجبور کیا، لیکن اس نے غلامی کا طوق گردن میں ڈالنے سے انکار کر دیا اور ان کا ھر حملہ پسپا کر دیا۔ بالآخر ۱۱۲۳ھ / ۱۷۱۲ء [کذا، ۱۷۱۱ء] میں گرگین کے بھتیجے کیخسرو کے زیرِ کمان ایک بڑا لشکر بھیجا گیا، لیکن اس میں سے صرف پانسو آدمی جان بچا کر نکل سکے اور کیخسرو اپنی فوج سمیت مارا گیا (۲۸ رمضان)۔ اس کے بعد میر ویس نے اپنے بھائی کو تحائف دے کر فرّخ سِیَر، شاہ دھلی، کے پاس بطور سفیر بھیجا، جس کے جواب میں دربارِ دھلی نے اسے قندھار کی حکمرانی کی سند، خطاب ”حاجی امیر خانی“، خلعت و شمشیر اور ھاتھی ارسال کیے۔ میر ویس کے قبضے میں قندھار کا پورا علاقہ مغرب میں فراہ و سیستان تک اور مشرق میں پشین و غزنہ تک تھا۔ اس کی وفات (۱۱۲۷ھ/۱۷۱۵ء) کے بعد اس کے کم ھمّت بھائی عبدالعزیز نے ایران کی اطاعت قبول کر لی، جس پر ۱۱۲۹ھ / ۱۷۱۶ء میں میر ویس کے بیٹے محمود نے اسے قتل کر دیا اور خود مسندِ حکومت سنبھال لی۔ ۱۱۳۴ھ / ۱۷۲۱ء میں اس نے ایران کے پایۂ تخت اصفہان پر لشکرکشی کی اور آٹھ ماہ کے محاصرے کے بعد اس پر قبضہ کر لیا (۱۱ محرم ۱۱۳۵ھ / [۲۲ اکتوبر] ۱۷۲۲ء)؛ یوں صفویوں کے آخری بادشاہ حسین کا اقتدار ختم ھوا۔ فاتح اصفہان کی وفات (۱۲ شعبان ۱۱۳۷ھ / [۲۵ اپریل] ۱۷۲۵ء) کے بعد اصفہان میں تختِ سلطنت پر شاہ اشرف ابن عبدالعزیز متمکّن ھوا۔ اس کے عہد میں احمد پاشا والیِ بغداد نے کئی بار ایران پر حملے کیے، لیکن ھر بار اسے پسپا کر دیا گیا۔ بالآخر صلح ھو گئی، افغانوں اور عثمانیوں کے درمیان سفارتی تعلّقات استوار ھو گئے۔ اسی طرح اشرف نے روسی فوجوں کی بڑی مقاومت کی، جن کا اجتماع ایران کی شمالی سرحدوں پر ھوا تھا۔ پانچ سال حکومت کرنے کے بعد اس کی فوجیں نادر شاہ کے مقابلے میں تتر بتر ھوگئیں اور اسے افغانستان کی طرف فرار کے سوا چارہ نہ رہا۔ اواخر ۱۱۴۲ھ / ۱۷۲۹ء [کذا، ۱۷۳۰ء] میں ابراھیم بن عبداللہ خان بلوچ نے اسے قتل کر دیا۔

۱۱۳۵ھ میں شاہ محمود نے اصفہان فتح کرنے کے بعد اپنے چھوٹے بھائی شاہ حسین کو قندھار کا حاکم بنا دیا تھا۔ اس کے عہد میں حدود سلطنت فراہ، ھرات، سبزوار، غزنہ اور گومل سے آگے شال، پشین اور ڈیرہ جات تک پھیل گئیں، حتی کہ اس کی فوجیں ملتان کی حدود میں بھی داخل ھو گئیں۔ اس کی حکومت ۱۱۴۹ھ / ۱۷۳۶ء تک رھی اور اسی سال نادرشاہ افغانستان کو فتح کرنے کے لیے ھرات میں ابدالیوں کا تختہ الٹنے کے بعد قندھار کے درپے ھوا۔ شاہ حسین نے تقریباً ایک سال تک ڈٹ کر مقابلہ کیا، لیکن بالآخر اسے ۱۱۵۰ھ / ۱۷۳۷ء میں قندھار نادر کے حوالے کرنا پڑا، جس نے شہر کو تاراج کیا اور ۱۱۵۱ھ / ۱۷۳۸ء میں شاہ حسین کو زھر دے کر مروا ڈالا۔

تحریکِ آزادی کے اعتبار سے ھوتکیوں کا مختصر سا عہد بڑا اھم ہے۔ ایک طرف تو اس زمانے میں داخلی طور پر ایک آزاد حکومت قائم ھوئی اور افغان قوم نے اپنی دلاوری کا سکّہ بٹھایا، دوسری طرف علمی ماحول پیدا ھوا، بالخصوص پشتو ادب کو بڑی ترقی نصیب ھوئی۔

نادر شاہ افشار (۱۱۴۸ھ / ۱۷۳۵ء تا ۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء): نادر شاہ نے ایران میں ھوتکیوں، ھرات میں ابدالیوں اور قندھار میں غلزئیوں کی بساط حکومت الٹ دی، لیکن اس کے بعد اس نے افغان قبائل کے بارے میں بالعموم اور ابدالیوں کے ساتھ بالخصوص مصالحت کی حکمت عملی اختیار کی اور

ان کی بڑی بڑی جمعیتیں اپنی فوج میں بھرتی کر لیں۔ بہت سے غلزئیوں نے سلطنتِ ہند کے صوبۂ کابل میں پناہ لی تھی۔ نادر شاہ نے یہ کہہ کر کہ اس کے احتجاجات کا کوئی جواب دربار دہلی سے نہیں دیا گیا کابل پر چڑھائی کر دی، جو فوراً مسخر ہو گیا (۱۱۵۱ھ / ۱۷۳۸ء)۔ کابل میں شہنشاہِ دہلی محمّد شاہ کے مضروبہ سکّوں کی آخری معلومہ تاریخ ۱۱۳۸ھ / ۱۷۲۵ء ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ نادر شاہ نے اپنے سکّے بنوانے کے لیے کابل کی ٹکسال استعمال نہیں کی، بلکہ فتحِ قندھار کے سال (۱۱۵۰ھ / ۱۷۳۷ء) میں اپنا سکّہ قندھار میں ضرب کرایا؛ دوسرے سکّے، جو نادرآباد (جسے نادر شاہ نے محاصرۂ قندھار کے دوران میں قندھار سے باہر بنایا تھا) کے ضرب شدہ ہیں، بلاشبہ محاصرے کے زمانے کے ہیں.

اب افغانستان نادر شاہ کے قبضے میں تھا اور اس طرح ۱۱۵۲ھ / ۱۷۳۹ء میں ہندوستان پر فوج کشی کے لیے اسے ضروری مرکز مل گیا۔ محمّد شاہ پر اسے جو فتح حاصل ہوئی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنتِ مغلیہ کے وہ سارے علاقے جو دریاے سندھ کے مغرب میں تھے اور جن میں پشاور اور ڈیرہ جات کے اضلاع بھی شامل ہیں، اس کے حوالے کر دیے گئے، کابل پر اس کا اقتدار مان لیا گیا اور سندھ کے کلہوڑا یا عبّاسی حکمران اس کے باج گزار قرار پائے۔ دہلی سے واپس آ کر اس نے دریاے سندھ کو اٹک کے مقام پر عبور کیا اور یوسفزئیوں پر، جنہوں نے شورش برپا کر رکھی تھی، حملہ کیا۔ پھر وہ کابل چلا گیا۔ بعد ازآں وادی کرم اور علاقۂ بنگش کے راستے ڈیرہ جات سے گزرتا ہوا سندھ جا پہنچا۔ وہاں سے درّۂ بولان کے راستے قندھار، پھر ہرات چلا گیا۔ عمر کے باقی ماندہ ایّام میں وہ اپنے افغانی عساکر پر زیادہ اور ایرانی فوج پر کم اعتماد کرتا تھا۔ اہل ایران سنّی عقاید کے باعث اس سے برگشتہ تھے۔ ابدالیوں پر اس کی خاص نظرِ عنایت تھی اور ان کا نوجوان سردار احمد خان عساکرِ نادری میں بہت اونچے منصب پر پہنچ گیا تھا۔ روایت ہے، نادر شاہ نے خود ہی پیشین گوئی کر دی تھی کہ اس کے بعد احمد بادشاہ ہو جائے گا۔ جب نادر شاہ ایرانیوں اور قزلباشوں کے ہاتھوں مارا گیا [یکشنبہ ۱۱ جمادی الآخرہ ۱۱۶۰ھ / جون ۱۷۴۷ء] تو احمد شاہ نے، جو ابدالیوں کی ایک کثیر جمعیت کے ساتھ قریب ہی فروکش تھا، ایک خزانہ بردار فوجی دستے کو گرفتار کر لیا اور قندھار جا پہنچا، [جہاں ایک بڑے قومی جرگے نے اسے افغانستان کی بادشاہی کے لیے منتخب کر لیا (شوال ۱۱۶۰ھ / اکتوبر ۱۷۴۷ء)].

افغانوں کی قومی مملکت

(الف) سدوزئی خاندان [۱۱۶۰ھ تا ۱۲۵۰ھ]: احمد شاہ کے بادشاہ بن جانے پر سلطنتِ نادری کے تمام مشرقی اضلاع دریاے سندھ تک اس کے قبضے میں آ گئے۔ جلد ہی ہرات بھی افغانی مملکت میں شامل ہو گیا۔ ایرانی بادشاہت کے عام انتشار کے وقت احمد شاہ نے نادر شاہ کے پوتے شاہ رُخ کے محافظ کا کام انجام دیا، جسے اس کے دشمنوں نے اندھا کر دیا تھا اور اس کے لیے خراسان میں ایک ریاست قائم رکھی۔ یہ صوبہ فی الواقع احمد شاہ اور اس کے بیٹے تیمور شاہ کے مقبوضات کا ایک حصّہ تھا اور کبھی کبھی مشہد میں ان دونوں کے نام کے سکّے بھی مضروب ہوئے؛ لیکن رسماً شاہ رُخ وہاں کا حکمران رہا، تا آں کہ تیمور شاہ کی وفات کے بعد آغا محمّد قاچار نے اسے گرفتار کر کے مروا ڈالا؛ تاہم ہرات سلطنتِ درّانیہ کا جزوِ لاینفک سمجھا جاتا تھا اور خراسان کی قدیم مملکت ایران و افغانستان کے درمیان بدستور منقسم رہی.

احمد شاہ نے قندھار کو اپنا دارالحکومت

بنایا اور اسے احمد شاہی کا نام دیا۔ یہ نام اس کے اور جانشینوں کے سکّوں پر کندہ ہے۔ اس نے ”دُرِّ دُرّان“ کا لقب اختیار کیا اور اس کی قوم، یعنی ابدالی، اس وقت سے دُرّانی [رک بآن] کہلانے لگی۔ اس کا خاندان بہت پہلے سے افغانوں میں احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ اس کی اپنی سرگرمی اور موقع شناسی نے اسے اس قابل بنا دیا کہ اپنی حیثیت کو برقرار رکھے۔ قبائل کے ساتھ وہ نرمی اور ملاطفت کا برتاؤ کرتا تھا۔ خزانۂ شاہی کے لیے محاصل عائد کرنے کے بجائے اس کا زیادہ انحصار خارجی مہمّات پر تھا۔ دُرّانی اس پر نازاں تھے اور بہ طیب خاطر اس کی پیروی کرتے تھے، لیکن وہ ایسی نسل کے لوگ نہ تھے جن پر آسانی سے حکومت کی جا سکے۔ یہی سبب تھا کہ اس کا بیٹا تیمور شاہ اپنا دارالحکومت قندھار سے تبدیل کر کے کابل لے گیا، جہاں آبادی کی اکثریت تاجیک تھی۔ ہندوستانی فتوحات میں احمد شاہ صرف نادر شاہ کا ہم پایہ ہی ثابت نہیں ہوا بلکہ اس پر سبقت لے گیا۔ اس نے اپنے مقبوضات کو دریاے سندھ سے بھی آگے بہت دور تک وسعت دی، اور ان میں کشمیر، لاہور اور ملتان کی ولایات، یعنی پنجاب کے بیشتر حصّے، کا اضافہ کر لیا اور بہاول پور کے حکمران داؤد پوتروں سے بھی اپنی بالادستی تسلیم کرا لی۔

احمد شاہ نے متعدّد بار ہندوستان پر چڑھائی کی اور دہلی پر ایک سے زیادہ مرتبہ قبضہ کیا۔ اس نے ۱۱۷۴ھ / ۱۷۶۱ء میں پانی پت کے مقام پر مرہٹوں کو جو شکست دی وہ ہندوستان کی تاریخ میں ایک انقلاب‌انگیز واقعہ ہے، لیکن اس نے پنجاب سے آگے ہندوستان کے کسی صوبے کو اپنی سلطنت میں شامل نہیں کیا۔ سکّھوں کے خلاف اس نے مسلسل معرکہ آرائی کی، جو بالآخر [اس کے جانشینوں کے عہد میں] صوبۂ پنجاب کے ہاتھ سے نکل جانے کا موجب ہوئی۔ قلات کے خان برھوئی [بروھی] نصیر خان نے بھی، جو نادر شاہ کا باج گزار تھا، ۱۱۷۱ھ / ۱۷۵۸ء میں آزادی و خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ احمد شاہ نے قلات کا محاصرہ کیا، لیکن کامیابی نہ ہوئی اور واپس ہندوستان روانہ ہونے کے باعث اس نے خانِ قلات کی براے‌نام اطاعت پر اکتفا کر لیا؛ تاہم نصیر خان نے خراسانی مہمّات میں احمد شاہ کی مدد کی اور اس نے ۱۱۸۲ھ / ۱۷۶۸ء میں [ایران کے] کریم خان زند پر جو فتح حاصل کی اس میں نصیر خان کا بڑا حصّہ تھا۔ اس موقع پر نابینا افشاری شہزادے نے کریم خان کا ساتھ دیا اور اسے مشہد میں پناہ دی۔ احمد شاہ نے شہر کی ناکہ بندی کر کے اسے سر کر لیا۔

احمد شاہ کے متعلق مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّۂ احمد شاہ دُرّانی۔ اس نے قندھار کے قریب پہاڑی علاقے میں مرغاب کے مقام پر [بتاریخ ۲۰ رجب ۱۱۸۶ھ / ۱۶ اکتوبر ۱۷۷۲ء] وفات پائی اور اپنے جانشین کے لیے ایک بہت وسیع، لیکن غیر محفوظ، سلطنت چھوڑی۔

[احمد شاہ ایک عالم، پشتو کا صاحبِ دیوان شاعر، دین‌دار اور بہادر شخص تھا۔ رعایا کے ساتھ مہربانی اور عدل سے پیش آتا اور اپنی مملکت سے باہر کے مسلمانوں کے ساتھ اخوّتِ اسلامی کا مظاہرہ کرتا تھا۔ اس نے افغانستان کی اتنی شان‌دار خدمات انجام دیں کہ وہاں کے لوگ اسے ”بابا“ کے لقب سے یاد کرنے لگے۔ مملکتِ افغانستان میں ملکی، فوجی، مالی اور مدنی محکمے قائم کر کے وزیر مقرّر کیے۔ قندھار کا موجودہ شہر، تاشقرغان اور بعض دوسرے شہر آباد کیے۔ ۱۱۶۶ھ / ۱۷۵۲ء میں کابل کا جنگی قلعہ تعمیر کرایا۔ اس کی افواج تقریباً ایک لاکھ نفوس پر مشتمل تھیں اور سالانہ

آمدنی تین کروڑ دس لاکھ روپے تھی۔]

تیمور شاہ اپنے باپ کے عہد میں سلطنت کے اہم عہدوں، مثلاً ولایاتِ لاہور و ملتان کی نظامت پر فائز رہا تھا۔ یہ امر اس کے نام کے سکّوں کے ایک جداگانہ سلسلے سے ظاہر ہوتا ہے۔ احمد شاہ کی وفات کے وقت وہ ہرات میں تھا اور اپنے بھائی سلیمان کو، جسے بعض امرا نے اس کا حریف بنا کر کھڑا کر دیا تھا، گرفتار اور قتل کرنے کے بعد ہی قندھار پر قبضہ حاصل کر سکا۔ وہ اپنے دارالسّلطنت کو جلد ہی کابل لے گیا اور امن و امان سے بیس سال حکومت کی؛ مگر اس عرصے میں سلطنت کی قوّت اور استحکام میں بتدریج کمی آتی گئی اگرچہ بہ ظاہر اس میں کوئی خلل واقع نہیں ہوا۔ بیرونی صوبوں میں مرکزی حکومت کا اقتدار مخدوش حالت میں تھا۔ سکّھوں نے زور پکڑا اور ۱۱۹۶ھ / ۱۷۸۱ء میں انہوں نے ملتان فتح کر لیا، لیکن تیمور شاہ نے اسی سال یہ شہر واپس لے لیا۔ سندھ میں باج گزار کلھوڑا سرداروں کا تختہ الٹ گیا اور ان کی جگہ تالپر (جنھیں عام طور پر تالپور یا تال پور کہا جاتا ہے) قبیلے کے بلوچ امیر برسراقتدار آ گئے اور تیمور شاہ کے سپہ سالاروں کے خلاف ۱۱۹۷ھ / ۱۷۸۲ء سے ۱۲۰۱ھ / ۱۷۸۶ء تک کامیابی سے لڑتے رہے۔ انہوں نے تیمور شاہ کی برائے نام سیادت قبول کر کے اپنی آزادی برقرار رکھی۔ بخارا کی منگت قوم کا امیر معصوم صوبۂ ترکستان، خصوصاً مرو، پر دست درازی کر رہا تھا۔ اس کے خلاف تیمور شاہ نے لشکر کشی کی اور معصوم نے بھی برائے نام اطاعت قبول کر لی، لیکن اپنے مفتوحہ علاقوں پر بدستور قابض رہا۔ کشمیر میں بھی بغاوت پھوٹی، جسے دبا دیا گیا۔ اندرون ملک میں درّانیوں کے قبیلۂ بارکزئی کی طاقت بتدریج بڑھتی گئی۔ تیمور شاہ نے [۷ شوال] ۱۲۰۷ھ / [۱۸ مئی] ۱۷۹۳ء کو وفات پائی۔

تیمور شاہ کا جانشین اس کا بیٹا زمان شاہ ہوا، جس نے اپنے بعض بھائیوں کو کابل کے بالاحصار میں قید کر دیا۔ اس کے ایک بھائی ہمایوں نے قندھار میں نکل کر مقابلہ کیا، مگر شکست کھائی اور بلوچستان کی طرف بھاگ گیا۔ ایک طرف تو زمان شاہ اس خانہ جنگی میں الجھا ہوا تھا اور دوسری طرف شمال میں بخارا کے (منگتی) بادشاہ، جنوب میں سندھ کے میر، مغرب میں ایران کے قاجار اور مشرق میں پنجاب کے سکھ خطرات کا سامان بن رہے تھے۔ ۱۲۰۸ھ / ۱۷۹۳ء میں زمان شاہ نے پنجاب کا رخ کیا، لیکن ابھی پشاور ہی پہنچا تھا کہ ہمایوں نے میرانِ سندھ کی مدد سے قندھار سر کر لیا؛ چنانچہ زمان شاہ نے قندھار پر چڑھائی کی، ہمایوں کو گرفتار کر کے اندھا کرا دیا، پھر درّۂ بولان کی راہ سے سندھ کے تالپر میروں کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوا، جنھوں نے تین لاکھ طلائی سکّے دے کر صلح کر لی۔ اس اثنا میں زمان شاہ کے دوسرے بھائی محمود نے ہرات سے لشکر کشی کر دی۔ زمان شاہ نے محمود کو شکست دی اور اس کی والدہ کی سفارش پر اسے ہرات کا حکمران رہنے دیا۔ اس کے بعد اس نے بخارا کے ازبکوں سے بلخ چھین لیا۔ ۱۲۱۰ھ / ۱۷۹۵ء میں اس نے اٹک پار کیا۔ حسن ابدال میں سکّھوں کو شکست دے کر آگے بڑھا اور لاہور فتح کر لیا۔ اس دوران میں محمود نے پھر شورش برپا کر دی، چنانچہ زمان شاہ مجبوراً واپس ہوا اور محمود کو شکست دے کر اپنے بیٹے قیصر مرزا کو اس کا حاکم بنا دیا (۱۲۱۲ھ / ۱۷۹۷ء)۔

[زمان شاہ عالی ہمت اور جلیل القدر بادشاہ تھا۔ زبدہ تدبیر اور اہتمام سے کام لیتا تو اس وقت تک افغانستان میں حکومت کی استواری کے

علاوہ ہندوستان میں مسلمانوں کی متزلزل حکمرانی کو تقویت پہنچانے کا سامان موجود تھا۔ اس وسیع سر زمین کو، جہاں مسلمان بارھویں صدی کے اواخر میں سب سے بڑی قوت بن چکے تھے، ان اجنبیوں کے تسلط سے بچانا بہت آسان تھا جو تاجروں کی حیثیت میں یہاں آئے تھے، مگر انھوں نے سلطنت کی داغ بیل ڈال دی تھی اور ملکی حاکموں کی تباہی خیز رقابتوں سے فائدہ اٹھا کر رفتہ رفتہ دائرۂ اقتدار بڑھاتے جا رہے تھے۔ دکن میں حیدر علی خان اور اس سے بدرجہا بڑھ کر ٹیپو سلطان نے اس اجنبی قوت کو ختم کر دینے کے لیے جان کی بازی لگا دی تھی۔ ٹیپو سلطان نے جہاں بعض ملکی فرماں رواؤں کے علاوہ سلطنت عثمانیہ (جو منصب خلافت کی بھی حامل تھی) اور حکومت فرانس سے امداد و تعاون کی اپیل کی تھی وہاں زمان شاہ سے بھی نہایت اچھے روابط پیدا کر لیے تھے۔ اگر زمان شاہ شمالی ہند میں فوج لے کر آ جاتا اور انگریزوں کے لیے ہمہ گیر ہراس پیدا کر دیتا تو ٹیپو سلطان کے لیے دکن کی فضا سازگار ہو جاتی اور وہ قدم آگے بڑھا کر بیشتر ملکی حاکموں کو ساتھ ملا لیتا۔ یوں انگریزی اقتدار کا کانٹا ہمیشہ کے لیے نکل جاتا۔ زمان شاہ سے ٹیپو سلطان کے روابط کی مستند دستاویزیں خود انگریزوں نے محفوظ کر دی ہیں (مثلاً ایم وڈ M. Wood، ایم، بی کی کتاب *A Review of the Origin, Progress and Result of the last Decisive War in Mysore*، ضمیمۂ الف مکاتیب ۲۱ - ۳۰)۔ زمان شاہ اس منصوبے پر کاربندی کے لیے تیار تھا اور غالباً اسی لیے ہندوستان آیا تھا، مگر لاہور پہنچا تو پیچھے شاہ محمود نے ہنگامہ برپا کر دیا۔ زمان شاہ کو تیزی سے لوٹنا پڑا، محمود سے جنگ میں شکست کھائی، گرفتار ہوا اور اس کی آنکھوں میں سلائی پھرا دی گئی (۱۲۱۵ھ / ۱۸۰۰ء)۔ انگریزوں نے اس مہلت سے فائدہ اٹھا کر نظام اور مرہٹوں کی امداد سے ٹیپو سلطان پر چڑھائی کر دی۔ سلطان شہید ہو گیا اور اس کی "سلطنت خدا داد" باہم بانٹ لی گئی (مئی ۱۷۹۹ء)].

ادھر کابل میں محمود کی تخت نشینی کے اعلان کے ساتھ ہی پشاور میں [اس کے بھائی] شجاع الملک نے اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔ غلزئیوں نے محمود کے خلاف بغاوت کر کے شجاع الملک کی مدد کی، جس نے ۱۲۱۸ھ / ۱۸۰۳ء میں کابل لے لیا، محمود کو زندان میں ڈالا اور اپنے سگے بھائی زمان شاہ کو قید سے نکالا۔ کچھ عرصے کے لیے محمود کے بیٹے کامران نے فتح خان کی مدد سے قندھار پر قبضہ قائم رکھا، مگر فتح خان نے اپنے لیے شرطیں طے کر کے پہلے تو شجاع الملک کی اطاعت قبول کر لی، پھر اپنی حالت سے غیر مطمئن ہو کر جلد ہی زمان شاہ کے بیٹے قیصر شاہ کو نیا مدعی حکومت بنا کر کھڑا کر دیا۔ بعد کے چند سال پیہم سازشوں میں گزرے۔ فتح خان کبھی ایک مدعی تخت سے مل جاتا تھا اور کبھی دوسرے کا ممد و مددگار بن جاتا تھا۔ کبھی وہ محمود اور کامران کی حمایت کا دم بھرتا تھا اور کبھی اپنے آپ کو قیصر کا حامی ظاہر کرتا تھا۔ ادھر شجاع الملک نے اپنی طاقت سندھ اور کشمیر کی مہموں میں ضائع کر دی۔ بالآخر فتح خان نے، جو اب محمود کا حامی تھا، نمله کے مقام پر شجاع الملک کو شکست دی، جو ہندوستان بھاگ آیا، [پہلے رنجیت سنگھ کے پاس رہا، "کوہ نور" دے کر جان چھڑائی، بھیس بدل کر بھاگا اور لدھیانے پہنچ گیا۔ جہاں انگریزوں نے اس کے لیے قیام کا انتظام کر دیا۔ ۱۲۲۶ھ / ۱۸۱۱ء].

اب محمود کی حکمرانی کا دوسرا دَور شروع ہوا، لیکن وہ بالکل فتح خان کا دست نگر تھا، جس کی طاقت بہت بڑھ گئی تھی۔ اس کا ایک بھائی دوست محمّد خان اعلیٰ منصب پر فائز ہوا، دوسرا بھائی محمّد اعظم خان کشمیر کا اور تیسرا بھائی کہن دل قندھار کا والی مقرّر ہوا۔ ہرات کا صوبہ ایک اَور شہزادے کے زیر اقتدار خود مختار ہو گیا تھا، اسے فتح خان اور دوست محمّد خان نے ۱۲۳۲ھ / ۱۸۱۶ء میں از سرِ نو فتح کیا۔ [محمود کے بیٹے کامران کو فتح خان کا اقتدار پسند نہ تھا۔ اس نے موقع پا کر پہلے اسے اندھا کیا، پھر قتل کرا دیا۔] فتح خان کو افغان قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے؛ چنانچہ اس کے بھائی دوست محمّد کو بھاری لشکر جمع کرنے اور ۱۲۳۵ھ / ۱۸۱۸ء [کذا؟ ۱۸۱۹ء] میں کابل کے قریب شاہ محمود کو شکست دینے میں کوئی دقّت پیش نہیں آئی۔ کابل محمود کے ہاتھ سے نکل گیا، جسے وہ دوبارہ حاصل نہ کر سکا۔ ہرات پر وہ اپنی وفات (۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۹ء) تک قابض رہا۔ اس کا جانشین کامران ۱۲۵۸ھ / ۱۸۴۲ء تک وہاں حکومت کرتا رہا، تا آنکہ اسے قتل کر دیا گیا۔

(ڈیمز M. LONGWORTH DAMES [و عبدالحی حبیبی، بہ تلخیص از سید امجد الطاف])

(ب) بارکزئی (یا محمّد زئی) خاندان [از ۱۲۴۶ھ]: محمّد زئی قبیلہ قندھار کے بارک زئی درّانیوں کی ایک چھوٹی سی شاخ ہے۔ یہ محمّد نامی ایک شخص سے منسوب ہے، جو ابدالی قبائل کے سردار ملک سدّو کا ہم عصر تھا اور ۱۰۰۰ھ / ۱۵۹۱ء کے قریب اپنے چھوٹے سے قبیلے کے درمیان قندھار کے جنوب مشرق میں ارغسان کے مقام پر بود و باش رکھتا تھا۔ اس کے اَخلاف قندھار کے بارک زئی قبائل میں سردار کے لقب سے ملقّب تھے اور حاجی جمال الدین خان بن حاجی یوسف بن یارو بن محمّد کی وجہ سے ممتاز ہوئے، جو احمد شاہ ابدالی کے ماتحت کام کرتا تھا اور ۱۱۸۳ھ / ۱۷۷۰-۱۷۷۱ء میں فوت ہوا۔ اس کے بیٹے پایندہ خان نے بغاوتوں کو فرو کرنے میں تیمور شاہ کی گراں قدر خدمات انجام دیں، لیکن زمان شاہ نے محمود کے ساتھ سازش کی افواہیں سن کر پایندہ کو ۱۲۱۴ھ / ۱۸۰۰ء میں بمقام قندھار قتل کرا دیا۔ اس کے متعدّد بیٹے تھے، جن میں سب سے بڑا فتح خان تھا۔ جب محمود نے کابل پر قبضہ کیا (۱۲۱۵ھ / ۱۸۰۰ء) تو فتح خان شاہ دوست کے لقب سے منصب وزارت پر فائز ہوا۔ محمّد زئیوں کی طاقت میں اضافہ ہو جانے کے باعث ان کی امنگیں حکمران خاندان سدّوزئی سے متصادم ہو گئیں۔ اس تصادم نے افغانستان کو جنگ و جدل اور خون ریزی کا شکار بنا دیا، تا آنکہ آخرکار ۱۲۳۴ھ / ۱۸۱۸-۱۸۱۹ء میں فتح خان کے قتل کے بعد اس کے بھائی دوست محمّد خان نے شاہ محمود کو کابل سے نکال دیا۔ اس کی حکمرانی کے ابتدائی برسوں میں سلطنت کے بیرونی صوبے تیزی کے ساتھ اس کے ہاتھ سے نکل گئے۔ سکّھوں نے ۱۲۳۳ھ / ۱۸۱۸ء میں ملتان، ۱۲۳۵ھ / ۱۸۱۹ء میں کشمیر اور ڈیرہ اسمٰعیل خان اور ۱۲۳۶ھ / ۱۸۲۱ء میں ڈیرہ غازی خان فتح کر لیا۔ [پشاور امیر دوست محمّد کے بھائی سلطان محمّد نے رنجیت سنگھ کے حوالے کر دیا۔ امیر دوست محمّد نے لشکر کشی کی، مگر سلطان محمّد کی غدّاری سے اس کا لشکر پراگندہ ہو گیا۔ امیر جلال آباد کو لَوٹ گیا اور رنجیت سنگھ نے غدّاری کے صلے میں سلطان محمّد کو ہشت نگر سے کوہاٹ اور ٹل تک کا علاقہ بطور جاگیر دے دیا (۱۲۵۴ھ / ۱۸۳۸ء)۔] ادھر امیرانِ سندھ نے شکارپور فتح کر کے [سندھ میں] افغانی

اقتدار کی آخری علامت مٹا دی ۔ هندو کش کے شمال میں بلخ کی ولایت بھی ھاتھ سے جاتی رھی ۔ اس طرح دوست محمد ایک مختصر، مگر مضبوط، افغان مملکت کا حاکم رہ گیا، کیونکہ دور افتادہ صوبوں کے ضائع ھو جانے سے، جو سدوزئیوں کے ضعف کا باعث بنے تھے، اس کی طاقت مجتمع ھو گئی ۔ وہ منصف مزاج مشہور تھا اور افغانوں میں ھر دل عزیز تھا ۔ اس کی ترقی میں اس کے بھائیوں کی ناگزیر رقابتوں سے بڑی رکاوٹ پیدا ھوئی ۔ جب اس نے کابل کو اپنا دارالحکومت بنایا تو اس کا بھائی کہن دل قندھار پر قابض تھا ۔ ۱۲۵۰ھ / ۱۸۳۴ء میں قندھار واپس لینے کے لیے شجاع الملک نے جو پیش قدمی کی اسے کہن دل نے ناکام بنا دیا ۔ وزیر یار محمد خان کے هاتھوں کامران کے قتل (۱۲۵۸ھ / ۱۸۴۲ء) کے بعد ایرانی پھر هرات پر قابض ھو گئے ۔ اس شہر کو دوست محمد نے اپنی وفات سے کچھ ھی پہلے ۱۲۸۰ھ / ۱۸۶۳ء میں دوبارہ حاصل کیا ۔

[امیر دوست محمد نے پشاور میں اپنے بھائی کو شکست دینے اور رنجیت سنگھ سے مقابلہ کرنے کے لیے انگریزوں، ایرانیوں اور روسیوں سے مدد مانگی ۔ انگریزوں نے الیگزانڈر برنس Sir Alexaader Burds کے زیر قیادت ایک مشن کابل بھیجا ۔ انھیں ایام میں روس کا نمایندہ ویکووچ Vikovich بھی کابل پہنچ گیا اور دربار کابل کو پنجاب میں انگریزوں کے خلاف پیش قدمی پر اکسانے لگا ۔ امیر دوست محمد نے برنس سے کہا کہ اگر دولت انگلشیه دو هزار بندوقیں اسے دے دے اور پشاور نیز دریاے سندھ کے مغرب کے تمام علاقے اس کے لیے واگزار کر دے تو وہ انگریزوں کا دوست بن جائے گا، لیکن انگریزوں نے هندوستان کی حفاظت اور روس کے احتمالی حملوں کی پیش بندی کے لیے شاہ شجاع سے اس مضمون کا معاهدہ کر لیا کہ انگریز اس کے لیے کابل فتح کریں گے اور وہ ان کا سفیر کابل میں رکھے گا، دول خارجه سے انگریزوں کے مشورے کے بغیر تعلقات پیدا نہیں کرے گا اور کشمیر، نیز دریاے سندھ کے دونوں کناروں کے علاقے سے درۂ خیبر تک اور ڈیرہ جات سے دست بردار ھو جائے گا ۔ انگریزی فوج نے کین Sir John Keane کی سرکردگی میں شجاع کو ساتھ لے کر ۱۲۵۴ھ / ۱۸۳۸ - ۱۸۳۹ء میں درۂ بولان کے راستے قندھار پر چڑھائی کی اور اسے فتح کر کے شاہ شجاع کو تخت شاھی پر متمکن کر دیا (۲۳ صفر ۱۲۵۵ھ / ۸ مئی ۱۸۳۹ء) ۔ یہیں شاہ شجاع نے برطانوی نمایندے میکناٹن سے وعدہ کیا کہ وہ افغانستان میں مستقلاً انگریزی فوج رکھے گا ۔ یکم جمادی الآخرۃ ۱۲۵۵ھ / ۱۲ اگست ۱۸۳۹ء کو کابل بھی فتح ھو گیا اور شاہ شجاع افغانستان کا بادشاہ بن گیا ۔ امیر دوست محمد اپنے بیٹوں سمیت بخارا کی طرف بھاگ گیا، جہاں کے امیر نے اسے زندان میں ڈال دیا ۔]

شاہ شجاع کا عہد بڑا پر آشوب ثابت ھوا ۔ [افغانوں نے انگریزوں کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا اور ان پر حملے کرنے لگے ۔ ایک سال بعد امیر دوست محمد اپنے بیٹے افضل خان کے همراہ بخارا سے بھاگ کر مجاهدین سے آ ملا، لیکن ایبک کے مقام پر شکست کھائی اور تاشقرغان چلا گیا (شعبان ۱۲۵۶ھ / ستمبر ۱۸۴۰ء) ۔ چند روز بعد اپنی مساعی سے مایوس ھو کر اس نے اپنے آپ کو انگریزوں کے حوالے کر دیا اور اسے کلکتے بھیج دیا گیا ۔ لیکن اس سے مجاهدین کی سرگرمیوں میں کمی نہ آئی اور انھوں نے امیر دوست محمد کے بیٹے محمد اکبر خان کے زیر قیادت انگریزوں کے لیے مشکلات پیدا کر دیں ۔ میکناٹن کابل میں اکبر خان کے هاتھوں مارا گیا، الیگزانڈر برنس ۲ نومبر ۱۸۴۱ء کو

قتل ہوا۔ برطانوی افواج ۱۸۴۱ء میں کابل سے روانہ ہو گئیں اور انہیں درۂ خرد کابل میں تقریباً ختم کر دیا گیا؛ خود شاہ شجاع کو بھی افغانی مجاہدین نے ٹھکانے لگا دیا (۲۱ صفر ۱۲۵۸ھ / ۳ اپریل ۱۸۴۲ء) ۔ انگریز جلال آباد اور قندھار پر قابض رہے ۔ انہوں نے ۱۸۴۲ء کے موسم خزاں میں دوبارہ کابل پر قبضہ جما لیا، جہاں شاہ شجاع کے قتل کے بعد اس کے بیٹے فتح جنگ کو پوپل زئیوں نے بادشاہ تسلیم کر لیا تھا، لیکن بارک زئی اس کے مخالف تھے ۔ افغانستان کی اس جنگ میں انگریزی افواج کے تیس ہزار آدمی مارے گئے اور اکیس کروڑ روپیہ صرف ہوا، لیکن وہ اپنی حفاظت سے عاجز رہے؛ چنانچہ انہوں نے امیر دوست محمد سے مصالحت کر لی اور افغانستان کی سر زمین خالی کر گئے (شوال ۱۲۵۸ھ / نومبر ۱۸۴۲ء) ۔ فتح جنگ بھی ان کے ہم راہ چلا گیا اور یوں امیر دوست محمد ملّتِ افغان اور اپنے بیٹے اکبر خان کی ہمت کے صدقے ایک بار پھر کابل کے تخت پر بیٹھا ۔ امیر نے اپنی حکم رانی کے دوسرے دور میں ان افغان زعماء پر جنہوں نے آزادی کی راہ میں سب کچھ قربان کر دیا تھا نہ تو اعتماد کیا اور نہ امورِ مملکت میں انہیں دخل دینے دیا ۔ اس کے برعکس اس نے تمام مناصب اپنے بیٹوں اور بھائیوں کی تحویل میں دے دیے، لیکن ان کی باہمی رقابتیں خاندان کے اتّحاد و استحکام میں وقتاً فوقتاً رخنہ اندازی کرتی رہیں ۔ خود اکبر خان، جو منصب وزارت پر فائز ہو گیا تھا، اپنی وفات (۱۲۶۳ھ / ۱۸۴۶ ۔ ۱۸۴۷ء) تک باپ سے کشیدہ خاطر رہا ۔ سکھوں اور انگریزوں کی دوسری جنگ (۱۸۴۹ء) کا دور مستثنیٰ کرتے ہوئے دوست محمد نے انگریزوں سے دوستانہ تعلقات قائم رکھے ۔ ۱۸۵۷ء میں ہندوستانی فوج اور دوسرے طبقے انگریزوں کے خلاف اٹھے، مگر اس موقع پر دوست محمد کے لیے ان کی کوئی مدد ممکن نہ تھی ۔ وہ اپنے ملک کے استحکام میں لگا رہا ۔ اس نے ۱۲۶۷ھ / ۱۸۵۰ء سے ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۵ء تک کے عرصے میں بلخ، خُلم، قُندُز اور بدخشان کو ازسرِ نو فتح کیا ۔ ۱۲۸۰ھ / ۱۸۶۳ء میں وہ ہرات سے ایرانیوں کو نکال دینے میں کامیاب ہوا ۔ اس فتح کے چند روز بعد وہ وہیں [بعارضۂ دمہ] فوت ہو گیا [۲۱ ذوالحجة ۱۲۷۸ھ / ۹ جون ۱۸۶۲ء] ۔ وہ اپنی نمایاں کوتاہیوں کے باوجود عمومی حیثیت سے ایک اچھا حکم ران تھا ۔ [وہ افغانستان کے موجودہ حکم ران خاندان کی امارت کا بانی اور امیر کبیر کے لقب سے مشہور ہے ۔ اس کی سلطنت کی سالانہ آمدنی ۲۳,۲۳,۵۱۹ روپے تک پہنچ گئی تھی ۔]

دوست محمد کا پانچواں بیٹا شیر علی، جسے اس نے اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا، تخت پر بیٹھتے ہی اپنے بڑے بھائیوں محمد افضل اور محمد اعظم، نیز اپنے بھتیجے (عبدالرحمٰن بن محمد افضل) سے خانہ جنگی میں مبتلا ہو گیا (ان جنگوں کے لیے دیکھیے مادۂ عبدالرحمٰن خان) ۔ ۱۲۸۳ھ / ۱۸۶۶ء میں شیر علی نے (عبدالرحمٰن سے) شکست کھائی ۔ اس کے ہاتھ سے پہلے کابل، پھر قندھار نکل گیا ۔ افضل خان اور اعظم خان نے یکے بعد دیگرے ۱۲۸۵ھ / ۱۸۶۸ء تک حکومت کی، لیکن وہ ہرات پر قابض نہ ہو سکے، جہاں سے شیر علی کے بیٹے محمد یعقوب نے پیش قدمی کر کے اگلے سال قندھار اور کابل کو اپنے باپ کے لیے ازسرِ نو فتح کر لیا ۔ [امیر اعظم خان اور عبدالرحمٰن خان بھاگ کر ایران پہنچے، جہاں اعظم خان فوت ہو گیا اور عبدالرحمٰن کو ترکستان کے روسی حاکم نے اپنے ہاں بلا لیا ۔] اب شیر علی پورے افغانستان کا مالک تھا اور ہندوستان کی برطانوی حکومت نے اس کی امارت تسلیم کر لی ۔ اس نے ۱۲۸۶ھ / ۱۸۶۹ء میں انبالے کے مقام پر ہندوستان کے وائسرائے

لارڈ میو Mayo سے ملاقات کی، لیکن امیر اس سے چنداں مطمئن نہ ہوا، کیونکہ اسے وائسرائے سے دوسری طاقتوں کے مقابلے میں امداد کا پکّا وعدہ حاصل کرنے میں ناکامی ہوئی۔ انھیں ایام میں اس نے اپنے دلیر بیٹے محمّد یعقوب کو زندان میں ڈال دیا اور جب اس کے لیے وائسرائے نے شفاعت کی تو سخت برہم ہوا۔ وہ سیستان کی سرحد کے بارے میں انگریز افسروں کی ثالثی پر رضامند ہو گیا، لیکن جب ثالثی کے نتیجے کے طور پر زرخیز ترین اراضی کا ایک خاصا بڑا حصّہ ایران کو دے دیا گیا تو انگریزوں کے خلاف شیر علی کی برہمی میں اَور بھی اضافہ ہو گیا اور اس نے روس سے تعلقات قائم کرنے کے لیے بات چیت شروع کر دی۔ یہ واقعات ۱۸۷۸ - ۱۸۸۰ء کی جنگِ افغانستان کا موجب بنے۔ برطانوی فوج نے کابل فتح کر لیا اور شیر علی مزار شریف کی طرف بھاگ گیا، جہاں وہ [۲۹ صفر ۱۲۹۶ھ / ۲۲ فروری ۱۸۷۸ء کو] فوت ہو گیا (نیز دیکھیے مادّۂ شیر علی)۔

باپ کے فرار ہو جانے کے بعد محمّد یعقوب کو [آٹھ سال بعد] قید سے نکالا اور اس کے امیر بننے کا اعلان کیا گیا (ربیع الاوّل ۱۲۹۶ھ / فروری - مارچ ۱۸۷۹ء)۔ گندمک کے مقام پر [کابل کی طرف] پیش قدمی کرتی ہوئی برطانوی افواج سے امیر کا سامنا ہوا۔ یہاں ایک معاہدہ طے کیا گیا (۴ جمادی الآخرۃ / ۲۶ مئی)، جس کی رُو سے وہ درّۂ بولان اور وادی کُرم کے قریب کے کچھ علاقے برطانوی ہند کے حوالے کر کے کابل میں انگریزی سفارت رکھنے کا فیصلہ ہو گیا۔ چند ماہ بعد کابل میں بغاوت برپا ہو گئی اور انگریزی سفارت کے ارکان، جن کا قائد کیوَگنری Sir Louis Cavagnari تھا، تہ تیغ کر دیے گئے۔ اس حادثے کی وجہ سے جنگ دوبارہ چھڑ گئی۔ رابرٹس Roberts نے دوسری مرتبہ کابل فتح کیا، لیکن وہاں اس کی فوج کو قبائلی لشکر نے، جس کی قیادت محمّد جان اور ملّا مشک عالم کر رہے تھے، گھیر لیا۔ قبائلی لشکر کی شکست کے بعد یعقوب خان کو معزول کر کے ہندوستان بھیج دیا گیا اور حکومت عبدالرحمن کو پیش کر دی گئی۔ قندھار میں ایک الگ ریاست قائم کی گئی۔ اس جگہ جو انگریزی فوج مقیم تھی اس کا کچھ حصہ سٹیورٹ Stewart کی کمان میں کابل کو روانہ ہوا۔ یہ در اصل ملک کے تخلیے کی ابتدا تھی؛ لیکن جب یہ فوج غلزئیوں کے علاقے سے گزری تو احمد خیل کے مقام پر اس قبیلے کے ایک بھاری لشکر نے اس پر حملہ کر دیا، جسے بڑی شدید جنگ کے بعد شکست دی گئی۔

ابھی عبدالرحمٰن کے بادشاہ بننے کا اعلان ہوا ہی تھا کہ شیر علی کا دوسرا بیٹا، محمّد ایّوب ہرات میں لشکر جمع کر کے قندھار کی طرف بڑھا، میوند کے مقام پر انگریزی افواج کو شکست فاش دی [۷ شعبان ۱۲۹۷ھ/۲۰ جولائی ۱۸۸۰ء] اور قندھار کا محاصرہ کر لیا۔ [عبدالرحمٰن کابل میں امن قائم کرنے کے بعد عازم قندھار ہوا۔ جنرل رابرٹس دس ہزار فوج کے ساتھ اس کی حمایت پر تھا؛ چنانچہ سردار محمّد ایوب کو ایران کی طرف بھگا دیا گیا اور قندھار بھی امیر عبدالرحمٰن کے حوالے کر دیا گیا۔] اس کے بعد ساری برطانوی فوج افغانستان خالی کر کے واپس چلی آئی اور پورا ملک، بشمول قندھار، عبدالرحمٰن کے سپرد کر دیا گیا (۱۲۹۷ھ / ۱۸۸۰ء)۔ اس نے داخلی مشکلات اور خارجی مسائل کے باوجود اپنے ملک کی آزادی اور وحدت برقرار رکھی (دیکھیے مادّۂ عبدالرحمٰن)۔ [اس سلسلے میں ہندوستان کی برطانوی حکومت نے اسے بڑی تقویت پہنچائی۔ ۱۸۸۰ء میں اسے پانچ لاکھ روپے، کئی سو توپیں اور کئی ہزار بندوقیں دی گئیں۔ اس کے

علاوہ اسے اٹھارہ ہزار پونڈ سالانہ کی مالی امداد بھی ملنے لگی ۔ اس نے "خطِ ڈیورنڈ"، کو باہمی سرحد بنانے پر موافقت کر لی (۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء) ۔ اس کے دورِ حکومت میں تمام داخلی شورشوں کو انتہائی جبر و استبداد سے کچل کر رکھ دیا گیا ۔ عبدالرحمن نے ھندو کش سے شمال کی ولایات پر قبضہ کیا اور کافرستان فتح کر کے اس کا نام نورستان رکھا (۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء) ۔ ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء میں روس اور افغانستان کی سرحدات کا تعین ہوا اور پنج دہ کا علاقہ افغانستان سے الگ ہو گیا ۔ امیر عبدالرحمن نے اپنی وفات (۱۰ جمادی الآخرۃ ۱۳۱۹ھ / یکم اکتوبر ۱۹۰۱ء) پر ایک غیر متنازع فیہ حکومت اپنے بیٹے امیر حبیب اللہ کے لیے چھوڑی ۔ [افغانستان کے لوگوں کے لیے امیر ایک مستبد حکمران تھا، لیکن انگریزوں کے ساتھ اس کی روش بہت نرم اور دوستانہ تھی، چنانچہ اس نے سوات، چترال، وزیرستان، خیبر، چاغی، چمن، پشین، پارا چنار اور کرم کے علاقے ایک معاہدہ طے کر کے برطانوی حکومت کے لیے چھوڑ دیے ۔]

امیر حبیب اللہ کی تخت نشینی کے تھوڑے عرصے بعد روسی ۔ برطانوی معاہدہ طے ہو گیا اور اس بات کا احتمال جاتا رہا کہ ان میں سے کوئی طاقت افغانستان کے کسی حصے کا الحاق کر لے گی یا اس کے معاملات میں مداخلت کرے گی ۔ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء میں امیر حبیب اللہ نے اس معاہدے کی توثیق کر دی جو اس کے والد نے ھندوستان کی برطانوی حکومت سے کر رکھا تھا اور جس کی رو سے امیر نے اٹھارہ لاکھ روپیہ (ایک لاکھ ساٹھ ہزار پونڈ) کے عوض معاملاتِ خارجہ برطانوی حکومت کی تحویل میں دے دیے ۔ امیر حبیب اللہ کے عہد میں ملک کے اندر امن و امان فی الجملہ قائم رہا اور تعلیم میں بھی کچھ ترقی ہوئی ۔ پہلی عالمی جنگ کے دوران میں افغانستان نے غیر جانب داری کی حکمت عملی اختیار کی ۔ ۸ جمادی الاولی ۱۳۳۷ھ/۲۰ فروری ۱۹۱۹ء کو امیر نے لغمان کے قلعۂ گوش میں پڑاؤ ڈال رکھا تھا کہ اسے گولی کا نشانہ بنا دیا گیا ۔ [اس کے بھائی نصراللہ خان نے جلال آباد میں اپنی بادشاھی کا اعلان کر دیا، لیکن امیر کے تیسرے بیٹے امان اللہ خان نے، جسے فوج کی امداد حاصل تھی، مسندِ امارت حاصل کر لی اور نصر اللہ خان نے قید میں انتقال کیا ۔]

امان اللہ خان نے [یکم مارچ ۱۹۱۹ء کو] تخت نشین ہوتے ھی [افغانستان کے استقلال کا اعلان کر کے برطانوی حکومت سے جنگ شروع کر دی ۔ انگریزی افواج نے درۂ خیبر کے شمالی دہانے کے پاس ڈکہ کے مقام پر اور چمن کے سامنے سپین بولدک کے افغانی قلعے پر قبضہ کر لیا اور کابل پر طیارے کے ذریعے سے بم باری کی؛ لیکن افغانستان کے عوام نے قندھار میں سردار عبدالقدوس، صدرِ اعظم، جنوبی سرحدات پر سپہ سالار محمد نادر خان اور سمت مشرقی میں اپنے قومی سرداروں کی راہ بری میں اعلانِ جنگ کر دیا ۔ جولائی ۱۹۱۹ء میں سوویٹ روس نے افغانستان کا استقلال تسلیم کر لیا ۔ بالآخر حکومتِ افغانستان اور برطانوی ھند کے درمیان صلح کی گفت و شنید شروع ہوئی اور معاہدۂ راولپنڈی (۲ ذوالقعدۃ ۱۳۳۷ھ / ۸ اگست ۱۹۱۹ء) کی رو سے برطانوی حکومت نے افغانستان کی آزادی باضابطہ تسلیم کر لی ۔ شاہ امان اللہ خان نے سفیروں کے ذریعے ساری دنیا سے روابط قائم کر لیے اور مملکت عصری ترقیات کی طرف قدم بڑھانے لگی ۔] ۱۹۲۱ء میں روس کی سوویٹ حکومت اور برطانیہ سے نئے معاہدے کیے گئے، کر کشیدگی شمالی سرحدوں پر ۱۹۲۲ء تک اور جنوبی و مشرقی سرحدوں پر ۱۹۲۳ء تک جاری رہی ۔ ۱۹۲۲ء میں لوئی جرگے

نے ایک دستور اساسی مرتب و نافذ کیا۔ ۱۹۲۳ء میں انتظامی دستور العمل مرتب ہوا۔ [عساکر کی تنظیم و اصلاح جدید ترین اصول پر ہوئی اور دنیا بھر کے ممالک سے تجارتی تعلقات کا قیام عمل میں آیا۔ داخلی اصلاحات کا اجراء ہوا، مثلاً غلامی کی تنسیخ، مطابع کا قیام، اخبارات کا اجراء، بلدیات کا قیام، سڑکوں اور پلوں کی تعمیر، تار برقی اور ٹیلی فون کی توسیع، نہروں اور کانوں کی کھدائی، کابل میں مجلس شوری اور صوبوں میں مجالس شورہ کا قیام، سیاسی احزاب کی آزادی، جہالت اور تعصّب کے خلاف جدو جہد، اعلیٰ تعلیم کے انتظامات، حمل و نقل کے جدید وسائل کی در آمد اور ان کا اجراء۔ ۱۹۲۴ء میں عورتوں کے لیے بھی اعلیٰ تعلیم کی تدابیر اختیار کی گئیں، جس پر انگریزوں کے اشارے سے ایک مفرور افغانی سردار عبدالکریم کے زیر سرکردگی خوست میں بغاوت ہو گئی۔ کابل کے عساکر نے باغیوں کو گرفتار کر کے گولی سے اڑا دیا اور عبدالکریم ہندوستان کی طرف بھاگ آیا۔ یہ پہلی رجعت پسندانہ تحریک تھی جو انگریزوں کی انگیخت پر امان اللہ کے خلاف پیدا ہوئی۔] ۱۹۲۴ء میں دوسرے لوئی جرگے نے تعلیمِ نسواں سے متعلّق قوانین منسوخ کر دیے نیز جبری بھرتی کے قوانین میں ترمیم کر دی۔ [جب امن قائم ہو گیا تو امان اللہ خان نے ۱۹۲۶ء میں بادشاہ کا لقب اختیار کیا اور ۱۹۲۸ء میں یورپی ملکوں کی سیاحت کی، ان سے سیاسی، علمی، ثقافتی اور اقتصادی معاہدات طے کیے اور کاغذ سازی، شکرسازی، پشمینہ بافی اور نسّاجی (کپڑا بننے) کے کارخانے خرید کر ملک میں لایا۔] اس دورے سے واپس آ کر بادشاہ نے نئے دستور اساسی کے نفاذ اور معاشری و تعلیمی اصلاحات کی ترتیب کے لیے تیسرا لوئی جرگہ طلب کیا۔ [چونکہ امان اللہ کا ماسکو جانا دولتِ انگلشیہ کے سیاسی مقاصد کے موافق نہ تھا اور اسے ہندوستان کے لیے خطرے کی علامت سمجھا گیا، اس لیے انگریزی حکومت نے ہندوستان کے سرحدی قبائل میں شورش برپا کر دی۔ اس کے علاوہ اسی حکومت کی شہ پر] ایک تاجیک ڈاکو بچۂ سقّا نے کوہ دامن سے پیش قدمی کر کے کابل پر قبضہ کر لیا (جنوری ۱۹۲۹ء)۔ امان اللہ خان قندھار کی طرف نکل گیا۔ وہاں سے اس نے کابل کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے جو کوشش کی اسے حبیب اللہ [بچۂ سقّا] کے حامیوں نے ناکام بنا دیا (اپریل۔ مئی ۱۹۲۹ء)۔ اندریں اثنا ہرات پر ایک اور تاجیک عبدالرحیم کا قبضہ ہو گیا۔ امان اللہ چمن کے راستے افغانستان سے رخصت ہو گیا اور اٹلی جا کر سکونت اختیار کر لی۔

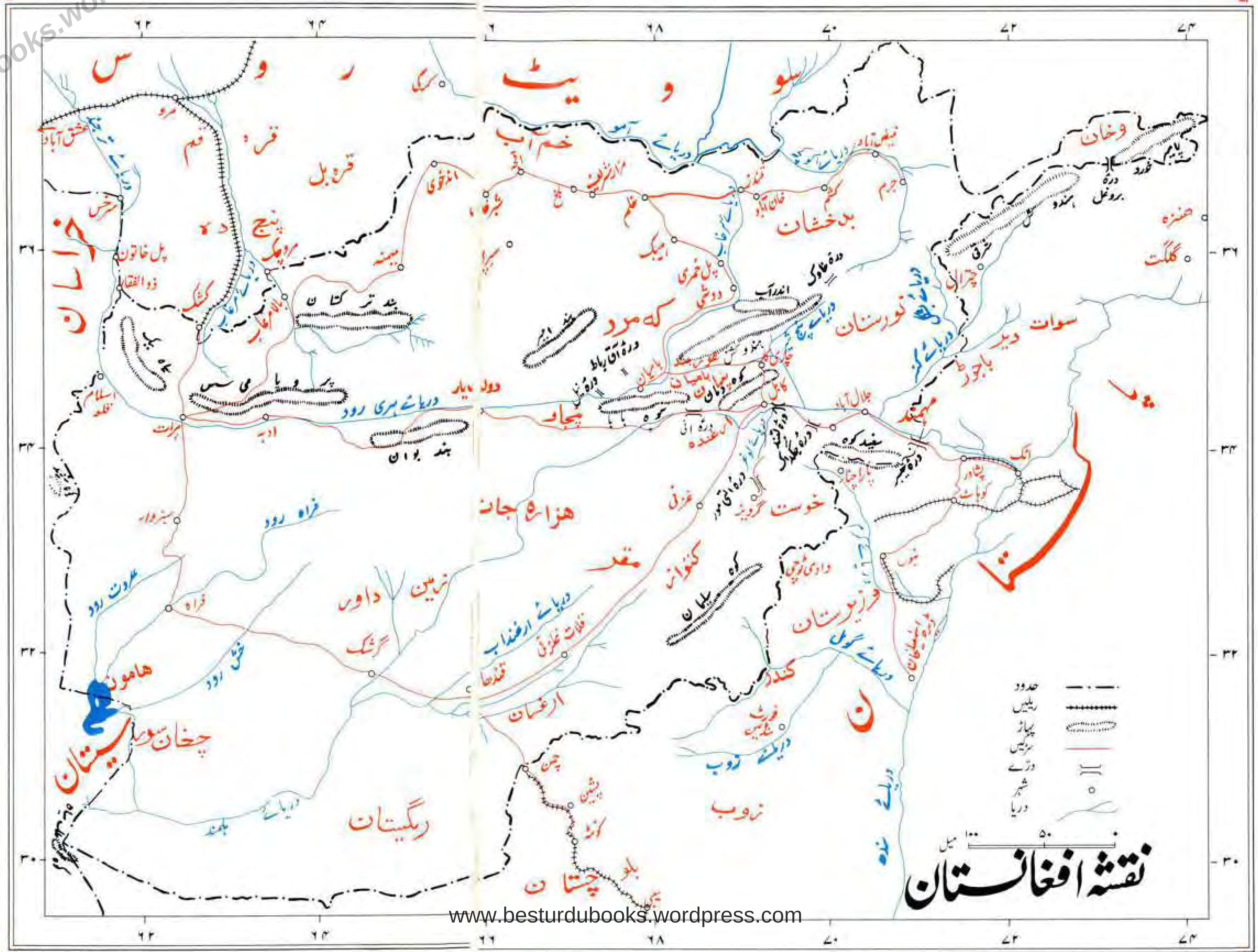
[ملک میں ابتری پیدا ہو گئی تو سپہ سالار محمّد نادر خان (بن محمد یوسف خان بن یحییٰ خان بن سلطان محمد خان برادر دوست محمد خان) فرانس میں بیمار پڑا تھا۔ جنگ استقلال میں کامیابی کا سہرا اسی کے سر رہا تھا، لیکن وہ ملکی پالیسی سے شدید اختلافات کی بناء پر، نیز علاج کے لیے ملک سے باہر چلا گیا تھا۔ انتہائی کمزوری کی حالت میں واپس آیا۔ قوم کو امن و اتحاد کی دعوت دی اور اعلان کیا کہ حکومت کا آخری فیصلہ قومی نمایندوں پر چھوڑا جائے۔ بچۂ سقّا سے بھی یہی کہا کہ اپنا معاملہ قوم کے حوالے کر دے۔ کئی مہینے کی ناکامیوں اور پریشانیوں کے بعد سپہ سالار نے وزیریوں اور محسودوں کا ایک لشکر فراہم کیا، جس نے سپہ سالار کے بھائیوں شاہ ولی خان اور شاہ محمود خان کی سرکردگی میں کابل پر قبضہ کر لیا، جہاں قومی نمایندوں نے ۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۴۸ھ/۱۲ اکتوبر ۱۹۲۹ء کو محمّد نادر خان کی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔]

حبیب اللہ نے ہتھیار ڈال دیے اور اسے موت کی سزا دی گئی۔ ملک میں امن و امان قائم ہونے میں مزید دو سال لگے۔ امان اللہ خان کے عہد میں جو اضطراب اور بے چینی کی آگ سلگتی رہی، اس میں سب سے زیادہ سرگرم لیڈر چرخی خاندان تھا۔ اس خاندان کے سرکردہ رکن کو سزائے موت دینے کے باعث ایک خونین عداوت کی صورت پیدا ہو گئی۔ ۱۹۳۰ء میں ابراہیم لقی نے روس کی انگیخت پر قطغن میں شورش برپا کی، جسے وزیر حربیہ نے فرو کر دیا۔ ۱۹۳۰ء میں گردیز میں دری خیل اور ۱۹۳۲ء میں غزنہ میں سلیمان خیل قبائل اٹھ کھڑے ہوئے۔ انھیں بھی عسکری طاقت سے دبا دیا گیا۔ نادر شاہ نے وہ مکتب اور مدرسے از سر نو کھلوائے جو سقوی شورش اور بد امنی کے دوران میں بند ہو گئے تھے؛ ان کے علاوہ دار الفنون کے نام سے ایک درسگاہ جاری کی۔ اس نے عساکر کو منظم کیا، [ہر شعبے میں اصلاحات کیں] اور دور ابتری کی بربادیوں سے ملک کو نجات دلا کر ترقی کے راستے پر لگانے کی انتہائی کوشش کی۔ طلبہ میں شوق علم بڑھانے اور قوم کو تعلیم کی اہمیت پر متوجہ کرنے کے لیے نادر شاہ خود سندیں اور انعامات تقسیم کیا کرتا تھا۔ ایسی ہی ایک تقریب پر، جو قصر دلکشا میں منعقد ہوئی تھی، عبد الخالق نام ایک طالب علم نے، جو چرخی خاندان کا پروردہ تھا، اس وقت نادر شاہ کو گولی مار دی جب وہ طلبہ کی پہلی قطار کے ایک ایک فرد سے مصافحہ کر رہا تھا (۲۰ رجب ۱۳۵۲ھ / ۸ نومبر ۱۹۳۳ء)۔

نادر شاہ کا ایک بھائی (ہاشم خان، صدر اعظم) ایک نئی سڑک کے افتتاح کے لیے کابل سے باہر تھا۔ دوسرا بھائی (شاہ ولی خان) یورپ میں سفیر تھا۔ صرف تیسرا بھائی شاہ محمود خان وزیر حربیہ کابل میں موجود تھا۔ اس نے نادر شاہ کے بیٹے محمد ظاہر شاہ کی، جس کی عمر انیس سال تھی، بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا [عملاً ہاشم خان، صدر اعظم، ہی ۱۹۴۶ء تک امور سلطنت کا مختار تھا]۔ آئندہ برسوں میں جو مسائل رونما ہوئے [۱۹۳۸ء میں علی زئی قبائل، ۱۹۴۴ء میں جدران اور مہمند قبائل اور ۱۹۴۷ء میں صافی و مہمند قبائل] پورے اہتمام سے حل کیے گئے اور عسکری، تعلیمی اور اقتصادی ترقیات کی مؤثر تدبیروں پر عمل درآمد ہونے لگا۔ ۱۹۳۴ء میں افغانستان جمعیۃ الاقوام (League of Nations) کا رکن بن گیا۔ ۱۹۳۶ء میں سوویت روس سے تجارتی معاہدہ طے ہوا۔ ۱۹۳۷ء میں اس نے ترکی، عراق اور ایران کے ساتھ میثاق سعد آباد پر دستخط کیے۔ دوسری عالمی جنگ کے دوران میں بھی افغانستان مکمل غیر جانب داری پر قائم رہا۔ رہے سہے سرحدی تنازعات ۱۹۴۷ء میں طے کر لیے گئے، یعنی شمال کے قضیے کا روس سے معاہدہ طے کر کے اور دریائے ہلمند کے پانی کے متعلق ایران سے نزاع کا تصفیہ امریکی ثالثی کے ذریعے ہو گیا۔ اسی سال پاکستان کی نئی مملکت قائم ہوئی۔ اس وقت سے سابق شمالی و مغربی سرحدی صوبے اور آزاد قبائل کا مسئلہ، جس نے سو سال تک افغانستان اور برطانوی ہند کے باہمی تعلقات کو ابتر بنائے رکھا تھا، ان دو مسلمان مملکتوں کے باہمی تعلقات میں بھی خلل انداز ہوتا رہا۔ [نام نہاد مسئلہ پختونستان کی بنا پر ۱۹۶۰ء میں کچھ عرصے کے لیے سفارتی تعلقات بھی منقطع ہو گئے، تاہم وزارت عظمی سے سردار داؤد خان کی سبکدوشی کے بعد سے دونوں ملکوں کے تعلقات بہت خوشگوار ہو رہے ہیں]۔

(ڈیمز M. LONGWORTH DAMES و گبّ H.A.R. GIBB [و عبدالحی حبیبی، بہ تلخیص از سیّد امجد الطاف])

آئین: افغانستان کا رسمی نام آج کل دولت



نقشہ افغانستان

روس
سوویٹ
ایران
ترکستان
بلوچستان
ہند
حدود
ریلیں
پہاڑ
سڑکیں
درّے
شہر
دریا
۱۰۰ ۵۰ ۰ میل
مرو
قرہ قم
قرہ بل
پنج دہ
مروچک
کشک
بالا مرغاب
بند ترکستان
میمنہ
اندخوی
خم آب
شبرغان
مزار شریف
بلخ
تاشقرغان
خلم
ایبک
پل خمری
دوشی
اندراب
درہ خاواک
بدخشان
فیض آباد
جرم
کشم
خان آباد
قندز
وخان
پامیر
درہ بروغل
ہندو کش
شمالی
چترال
گلگت
ہنزہ
نورستان
دریائے کنر
سوات
دیر
باجوڑ
مہمند
جلال آباد
کابل
پغمان
کوہ بابا
بامیان
درہ آق رباط
بند امیر
کہ مرد
دولت یار
دریائے ہری رود
ہرات
ادرہ
بند بوان
پیروپامیسس
درہ خیبر
سفید کوہ
پشاور
کوہاٹ
اٹک
پاراچنار
خوست
گردیز
غزنی
ہزارہ جات
مقر
کتواز
کوہ سلیمان
وزیرستان
بنوں
دریائے گومل
ڈیرہ اسمٰعیل خان
فورٹ سنڈیمن
ژوب
قندھار
ارغنداب
ارغسان
قلات غلزئی
گرشک
زمین داور
فراہ
فراہ رود
سبزوار
ادرسکن
خاش رود
ہامون
چخانسور
سیستان
دریائے ہلمند
ریگستان
چمن
پشین
کوئٹہ
سبی
دریائے سندھ
اسلام قلعہ
کوہ کوپ
پل خاتون
ذوالفقار
سرخس
عشق آباد
دریائے تجن
دریائے آمو
کرکی

بادشاہیۂ افغانستان ہے۔ حکومت کی شکل دستوری بادشاہت ہے۔ قانون سازی کا اختیارِ اعلیٰ پارلیمنٹ (شورائے ملّت) کے ہاتھ میں ہے، جس میں بادشاہ، کابینہ وزراء اور مجلسِ ملّی شامل ہیں۔ سینیٹ پچاس ارکان پر مشتمل ہے، جنھیں بادشاہ عمر بھر کے لیے نامزد کر دیتا ہے اور مجلسِ ملّی کے لیے ۱۷۱ ارکان چنے جاتے ہیں۔ اس کا اجلاس سال میں دو مرتبہ (مئی اور اکتوبر میں) ہوتا ہے، لیکن بہ شرطِ ضرورت کسی اور وقت بھی طلب کیا جا سکتا ہے۔ ان کے علاوہ ایک مجلسِ اعلیٰ بھی ہے، جو لوئی جرگہ کہلاتی ہے۔ اس کا اجلاس غیر معیّنہ اوقات میں ہوتا رہتا ہے، خصوصاً عام حکمتِ عملی کے بارے میں جب کبھی بادشاہ کو مشورے کی ضرورت ہو۔ ۱۹۶۳ء میں ایک نئے آئین کی تشکیل کے لیے ایک کمیشن مقرر ہوا تھا۔ اس کی سفارشات بھی لوئی جرگے کے سامنے پیش کی گئیں [اب ایک جدید آئین اس کی روشنی میں مرتب ہوا ہے]۔

نظم و نسقِ حکومت: [اس آئین کے نافذ ہونے سے پہلے] افغانستان میں چودہ وزارتیں تھیں، یعنی (۱) وزارتِ دفاع؛ (۲) وزارتِ امورِ خارجہ؛ (۳) وزارتِ امورِ داخلہ؛ (۴) وزارتِ تعلیم؛ (۵) وزارتِ اقتصادیات؛ (۶) وزارتِ عدل؛ (۷) وزارتِ تعمیراتِ عامّہ؛ (۸) وزارتِ مال؛ (۹) وزارتِ صحت؛ (۱۰) وزارتِ معادن و صنعت و حرفت؛ (۱۱) وزارتِ مراسلات؛ (۱۲) وزارتِ زراعت؛ (۱۳) وزارتِ منصوبہ بندی اور (۱۴) وزارتِ صحافت و اطلاعات۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک وزیر ہے اور ان کے علاوہ قبائلی معاملات کا ایک الگ محکمہ ہے، جو ایک صدر کے ماتحت ہے۔ وزراء اور یہ صدر سب کابینہ کے رکن ہیں۔ پورا ملک سات بڑے صوبوں: کابل، مزار شریف، قندھار، ہرات، قطغن، ننگرہار (سابق صوبۂ مشرقی) اور پاکتیا (سابق صوبۂ جنوبی) اور گیارہ چھوٹے صوبوں: بدخشان، فراہ، غزنی، پروان، گرشک، میمنہ، شبرغان، غورات، طالقان، بامیان اور ارزگان میں منقسم ہے۔ ہر صوبے کا ایک گورنر ہے، جو بڑے صوبوں میں نائبِ حکومت اور چھوٹے صوبوں میں حاکمِ اعلیٰ کہلاتا ہے۔

قومی پرچم: قومی جھنڈے میں سیاہ، سرخ اور سبز رنگ کی عمودی پٹیاں ہیں، جن کے درمیان ایک سفید طغریٰ بنا ہوا ہے۔

رقبہ اور آبادی: کل رقبہ دو لاکھ پچاس ہزار مربع میل اور جدید ترین افغانی اندازے کے مطابق کل آبادی [ایک کروڑ چھیالیس لاکھ چوراسی ہزار] ہے، یعنی آبادی کی گنجانی ایران کی آبادی کی گنجانی سے دگنی اور ریاست ہائے متحدۂ امریکہ کی گنجان آبادی کے مساوی ہو جاتی ہے۔ [آبادی کی بہت بڑی اکثریت (ننانوے فی صد) مسلمان ہے۔ تھوڑی سی تعداد سکھوں، ہندوؤں اور یہودیوں کی بھی ہے۔] افغانستان کے بیشتر باشندے مذہباً سنّی ہیں، لیکن ایک قلیل تعداد (تقریباً دس لاکھ) شیعوں کی بھی موجود ہے۔

تعلیم: ابتدائی مکاتب جگہ جگہ موجود ہیں۔ ثانوی مدارس صرف بڑے شہروں میں ہیں۔ ابتدائی اور ثانوی تعلیم مفت دی جاتی ہے۔ کابل یونیورسٹی میں، جو ۱۹۳۳ء میں قائم کی گئی تھی، حسبِ ذیل نو شعبے (faculties) ہیں: طب، سائنس، زراعت، انجینئرنگ، قانون و سیاست، ادب، اقتصادیات، دینیات اور علم الادویہ۔

نظم و نسقِ عدالت: قانونِ عدالت زیادہ تر شریعتِ اسلامیہ پر مبنی ہے۔ ہر ضلع میں محاکمِ ابتدائیہ اور ہر صوبائی مرکزِ حکومت میں محاکمِ مرافعہ موجود ہیں۔ ان کے علاوہ ایک عدالتِ عالیہ (محکمۂ عالی تمیز) وزارتِ عدل سے وابستہ ہے اور ایک سپریم کورٹ (ریاستِ تمیزِ اعیان)

ہے ۔ [آئین کی ترمیم کے ساتھ ساتھ نظم و نسق عدالت میں بھی تبدیلیاں کی گئی ہیں]۔

پیداوار: اگرچہ افغانستان کا زیادہ‌تر علاقہ پہاڑی اور بنجر ہے، تاہم بیچ بیچ میں وادیاں اور سرسبز زرخیز میدان آجاتے ہیں، جہاں نہروں اور کنووں سے آب‌پاشی کے ذریعے اتنا اناج پیدا ہو جاتا ہے کہ وہاں کے باشندوں کے لیے کافی ہو ۔ ایسا قابل زراعت علاقہ کوئی ساڑھے تین کروڑ ایکڑ ہے، جس میں تقریبًا دو کروڑ ایکڑ عملًا زیر کاشت ہے ۔ یہاں کئی قسم کے پھل بھی بہت اچھے اور افراط سے پیدا ہوتے ہیں ۔ تازہ اور خشک پھل بڑی مقدار میں باہر بھیجے جاتے ہیں ۔ دنبوں کی کثرت ہے اور ان کی کھالوں اور اون کی برآمد ملک کی آمدنی کا ایک اہم ذریعہ ہے ۔ ایرانی نسل کی قرہ‌قلی بھیڑیں بھی پالی جاتی ہیں اور ان کی کھالیں بھی بیرونی ممالک میں بھیجی جاتی ہیں ۔ روئی بھی خاصی مقدار میں پیدا ہوتی ہے (۱۹۶۰-۱۹۶۱ء میں تقریبًا چون ہزار ٹن) ۔ ارنڈ، مجیٹھ اور ہینگ کے پیڑ بڑی تعداد میں موجود ہیں۔

معدنیات: افغانستان کی کانوں سے ابھی پوری طرح کام نہیں لیا گیا، لیکن یہاں تانبے کی افراط ہے ۔ سیسا اور لوہا بھی خاصی مقدار میں موجود ہے ۔ کوئلے کی کانیں بھی دریافت ہوئی ہیں اور ابھی حال میں ہرات اور شمالی علاقے میں پٹرول بھی دستیاب ہوا ہے ۔ سونا قندھار میں اور کئی شمالی دریاؤں کی ریت میں پایا جاتا ہے ۔ پنج شیر کی وادی میں چاندی کی کانیں ہیں اور بدخشاں میں دنیا کا بہترین لاجورد (lapis lazuli) ملتا ہے ۔ پنج شیر میں ابرق کی کان دریافت ہوئی ہے اور میمنہ کے علاقے میں گندھک کے ذخیرے پائے جاتے ہیں۔

صنعت و حرفت: زمانۂ حال میں صنعت و حرفت میں نمایاں ترقی ہوئی ہے اور ملک میں متعدد کارخانے قائم ہو چکے ہیں، جن میں سے کابل میں دیاسلائی، بٹن، چمڑے کی چیزوں، سنگ مرمر کے ظروف، فرنیچر، شیشے، سائیکلوں اور پلاسٹک کے کارخانے ہیں ۔ ایک اور کارخانہ موٹروں کے فالتو پرزوں کی ساخت کے لیے بھی قائم ہو گیا ہے ۔ اون کا ایک کارخانہ قندھار میں ہے اور ایک کابل میں؛ روئی دھننے کے کارخانے قندز اور لشکر گاہ میں ہیں؛ سوتی کپڑوں کا ایک کارخانہ جبل سراج میں اور ایک پل خمری میں ہے ۔ جرمنوں نے گل بہار میں ایک جدید وضع کا کپڑے کا کارخانہ قائم کیا ہے ۔ فوج کے لیے اسلحہ اور بارود سازی کا ایک الگ کارخانہ ہے ۔ بغلان میں چقندر سے شکر بنانے کا اور قندھار میں پھلوں کو ڈبوں میں محفوظ کرنے (canning) کا کارخانہ ہے ۔ دریاے کابل پر سروبی میں ایک برقابی کارخانہ بن چکا ہے اور ایک اور نغلو میں ۱۹۶۷ء تک تیار ہو جائے گا ۔ جبل سراج اور پل خمری میں سیمنٹ کے بڑے بڑے کارخانے بن گئے ہیں۔

مواصلات: افغانستان اپنے ہمسایہ ملکوں سے سڑکوں کے ذریعے مربوط ہے، جن میں سے کئی ایک سرحد کے مختلف دروں میں سے گذر کر اسے پاکستان سے ملاتی ہیں ۔ ان دروں میں سب سے اہم درۂ خیبر ہے ۔ قندھار سے چمن تک کی سڑک پختہ بن گئی ہے [اور وہاں ایک ریلوے لائن بنانے کا معاہدہ بھی پاکستان سے ہو چکا ہے]۔ امریکی سرمایہ‌دار تورخم سے کابل تک کی دو سو میل لمبی سڑک کو پختہ بنا رہے ہیں اور اسی طرح کابل سے قندھار جانے والی سڑک پختہ بن گئی ہے ۔ ہرات سے ایران جانے والی سڑک کو پختہ بنانے کا منصوبہ زیر غور ہے ۔ روسیوں نے اپنی سرحد پر کشک سے قندھار تک کی سڑک کو پختہ

بنانے کا معاہدہ کر لیا ہے اور ہندو کش میں سے سالنگ salang کی زمین دوز سڑک بھی بنا رہے ہیں، جس سے شمال کا پرانا راستہ ایک سو بیس میل کم ہو جائے گا۔ صوبائی مرکز سب کے سب کابل کے ساتھ موٹر کی سڑکوں کے ذریعے وابستہ ہیں، لیکن سامان تجارت ابھی تک زیادہ تر اونٹوں یا ٹٹوؤں وغیرہ کے ذریعے لایا لے جایا جاتا ہے۔ افغانستان میں ہنوز ریلیں نہیں بنیں، لیکن اس سلسلے میں ۱۹۶۳ء میں پاکستان سے جو معاہدہ ہوا تھا اس کی رو سے تورخم اور چمن سے ریلوے لائنیں افغانستان کے اندر تک بنائی جا سکیں گی۔

سکہ: افغانستان کا روپیہ (افغانی) چاندی کا سکہ ہے، جس میں دس گرام چاندی ہوتی ہے (۹۰۰ خالص) اور یہ سو پیسوں (پول) میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

([ادارہ، ماخوذ از *The Statesman's Year-Book*، ۱۹۶۴ - ۱۹۶۵ء]).

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البلدان، قاہرۃ ۱۹۰۱ء؛ (۲) ابن خرداذبہ: المسالک والممالک، لائڈن ۱۳۰۶ھ؛ (۳) قدامۃ بن جعفر: کتاب الخراج، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۴) ابن الأثیر: الکامل، مصر ۱۲۹۰ھ؛ (۵) الاصطخری: المسالک والممالک، لائڈن ۱۳۰۶ھ؛ (۶) المقدسی: احسن التقاسیم، لائڈن ۱۸۷۷ء؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، مصر ۱۳۲۳ھ؛ (۸) الیعقوبی: کتاب البلدان، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۹) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بولاق ۱۲۹۹ھ؛ (۱۰) المسعودی: مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱ء بعد؛ (۱۱) ابن مسکویہ: تجارب الامم، لائڈن ۱۹۰۹ء؛ (۱۲) الذہبی: دول الاسلام، حیدرآباد دکن ۱۳۳۳ھ؛ (۱۳) حدود العالم، تہران ۱۹۳۲ء (حواشی از منورسکی Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء)؛ (۱۴) ابن الندیم: الفہرست، قاہرۃ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۵) سید جمال الدین الافغانی: تتمۃ البیان، قاہرۃ ۱۹۰۱ء؛ (۱۶) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرۃ ۱۹۰۲ء؛ (۱۷) وہی مصنف: مشاہیر الشرق، قاہرۃ ۱۹۱۰ء؛ (۱۸) حسن ابراہیم: تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی، ۳ جلد، مصر ۱۹۴۸ء؛ (۱۹) صدرالدین علی: اخبار الدولۃ السلجوقیۃ، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۲۰) محمد حسن: مرآۃ الاشباہ، مطبوعۂ اودھ؛ (۲۱) شمس الدین سامی: قاموس الاعلام، استانبول ۱۳۰۸ھ؛ (۲۲) خلیل ادہم: دول اسلامیہ، استانبول ۱۹۲۷ء؛ (۲۳) بیہقی: تاریخ مسعودی، ۳ جلد، تہران ۱۹۴۷ء؛ (۲۴) ابونصر العتبی: تاریخ یمینی، مصر ۱۲۹۰ھ؛ (۲۵) تاریخ سیستان، طبع بہار، تہران ۱۹۳۴ء؛ (۲۶) تاریخ طبری [فارسی]، ترجمۂ بلعمی، لکھنؤ ۱۹۱۶ء؛ (۲۷) جوینی: تاریخ جہانکشای، تہران ۱۳۱۵ھ ش؛ (۲۸) حافظ ابرو: ذیل جامع التواریخ رشیدی، تہران ۱۹۳۷ء؛ (۲۹) تزک تیموری، بمبئی ۱۳۲۶ھ؛ (۳۰) تزک بابر، ترجمۂ عبدالرحیم خانخاناں، طبع ہند ۱۳۰۸ھ؛ (۳۱) بابر نامہ، تعلیقات از بیورج، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۳۲) غیاث الدین احمد خواندامیر: قانون ہمایونی، طبع بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۹۴۰ء؛ (۳۳) بایزید بیات: تذکرۂ ہمایوں و اکبر، کلکتہ ۱۹۴۱ء؛ (۳۴) ابوالفضل: آئین اکبری، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۳۵) وہی مصنف: اکبر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۶ء؛ (۳۶) تزک جہانگیری، طبع میرزا ہادی، لکھنؤ ۱۳۲۷ھ؛ (۳۷) محمد خان بخشی: اقبال نامۂ جہانگیری، کلکتہ ۱۸۸۵ء؛ (۳۸) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۹ء؛ (۳۹) محمد صالح لاہوری: عمل صالح، کلکتہ ۱۹۳۹ء؛ (۴۰) عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۵ء؛ (۴۱) نظام الدین احمد ہروی: طبقات اکبری، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۴۲) منشی محمد کاظم: عالمگیرنامہ، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۴۳) خافی خان: منتخب اللباب، طبع بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۸۹۶ء؛ (۴۴) رقعات عالمگیر، طبع دارالمصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۳۰ء؛ (۴۵) نواب صمصام الدولہ: مآثر الامراء، کلکتہ

۱۳۰۹ھ؛ (۴۶) سید غلام علی بلگرامی : سبحة المرجان فی آثار هندوستان، ۱۳۰۳ھ؛ (۴۷) مرتضی حسین بلگرامی : حدیقة الاقالیم، لکھنؤ ۱۲۹۶ھ؛ (۴۸) مفتی غلام سرور لاہوری : خزینة الاصفیاء، لکھنؤ ۱۹۴۴ء؛ (۴۹) غلام علی آزاد : خزانۂ عامرہ، مطبوعۂ ہند؛ (۵۰) میر شیر علی نوائی : مجالس النفائس، تہران ۱۹۴۴ء؛ (۵۱) آتشکدۂ آذر، بمبئی ۱۳۰۹ھ؛ (۵۲) یحیی بن احمد سرہندی : تاریخ مبارک شاہی، طبع بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۵۳) خواند امیر : حبیب السیر، بمبئی ۱۲۷۳ھ؛ (۵۴) منہاج سراج : طبقات ناصری، طبع حبیبی، کوئٹہ ۱۹۴۹ء؛ (۵۵) عبدالرزّاق سمرقندی : مطلع سعدین، طبع ڈاکٹر محمّد شفیع، لاہور ۱۳۶۰ھ؛ (۵۶) قابوس نامہ، تہران ۱۹۴۰ء؛ (۵۷) عروضی : چہار مقالہ، مع تعلیقات قزوینی، لائڈن ۱۹۰۹ء؛ (۵۸) عوفی : لباب الالباب، لائڈن ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۴ھ؛ (۵۹) علی بن حامد کوفی سندی : چچ نامہ، نشریۂ عمر بن محمّد داؤد پوتہ، دہلی ۱۹۳۹ء؛ (۶۰) تاریخ فرشتہ، لکھنؤ ۱۳۲۱ھ؛ (۶۱) میر خواند : روضة الصفاء، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۶۲) سید معصوم بکری : تاریخ سندھ، بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۶۳) حمد اللہ مستوفی : تاریخ گزیدہ، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۶۴) عبدالحی گردیزی : زین الاخبار، تہران ۱۹۳۵ء؛ (۶۵) یحیی قزوینی : لب التواریخ، تہران ۱۹۳۵ء؛ (۶۶) مجمل التواریخ و القصص، طبع بہار، تہران ۱۹۳۸ء؛ (۶۷) نوراللہ لاوردی : زندگانی نادرشاہ، تہران ۱۹۳۹ء؛ (۶۸) رضا قلی ہدایت : روضة الصفا ناصری، ج ۸، تہران ۱۳۰۲ھ؛ (۶۹) تاریخ نظامی ایران ...، تہران ۱۳۱۵ھ ش؛ (۷۰) میرزا محمّد خلیل صفوی : مجمع التواریخ، تہران ۱۹۴۹ء؛ (۷۱) محمّد طاہر قزوینی : عبّاس نامہ، تہران ۱۹۵۰ء؛ (۷۲) نجف قلی معزّی : تاریخ روابط سیاسی ایران، تہران ۱۹۴۷ء؛ (۷۳) عبداللہ رازی : تاریخ ایران، تہران ۱۹۳۶ء؛ (۷۴) عبّاس اقبال : تاریخ مفصل ایران در عہد مغول، تہران ۱۹۲۲ء؛ (۷۵) وہی مصنّف : تاریخ عمومی، تہران ۱۹۲۵ء؛ (۷۶) حسین فروغی : تاریخ ایران، تہران ۱۳۱۸ھ؛ (۷۷) ابن محمّد امین : مجمل التواریخ بعہد نادریہ، تہران ۱۹۴۰ء؛ (۷۸) سلطان محمّد خان قندہاری : تاریخ سلطانی، بمبئی ۱۲۹۸ھ؛ (۷۹) شیر محمّد گنداپور : خورشید جہان، لاہور ۱۸۹۴ء؛ (۸۰) عبد الرؤف بینوا : میرویس خان، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۸۱) محمّد زردار خان ناغر افغان : صولت افغانی، لکھنؤ ۱۸۷۶ء؛ (۸۲) رہنمای افغانستان، نشریۂ اکادمی افغان، کابل ۱۹۴۹ء؛ (۸۳) احمد علی کہزاد : تاریخ افغانستان، ج ۲، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۸۴) وہی مصنّف : در زوایای تاریخ افغانستان، کابل ۱۹۵۲ء؛ (۸۵) وہی مصنّف : مسکوکات افغانستان در عصر اسلام، کابل ۱۹۳۹ء؛ (۸۶) سید قاسم رشتیا : افغانستان در قرن نوزدہم، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۸۷) عبدالشکور : کتیبہ ہای موزیم پشاور، پشاور ۱۹۳۸ء؛ (۸۸) ملک الکتّاب شیرازی : زینت الزمان فی تاریخ ہندوستان، بمبئی ۱۳۱۰ھ؛ (۸۹) نوّاب محمّد غوث خان افغان : مجمع السلاطین، بمبئی ۱۲۷۹ھ؛ (۹۰) حمید کشمیری : اکبر نامہ (منظوم)، کابل ۱۹۵۱ء؛ (۹۱) مفتاح التواریخ، طبع ولیم بیل، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۹۲) فخر مدبر : منتخبات آداب الحرب، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۹۳) دکتور شفق : تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۹۴۲ء؛ (۹۴) سیفی ہروی : تاریخ ہرات، کلکتہ ۱۹۴۳ء؛ (۹۵) مکتوبات محمود گاوان، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۹۶) محمّد عبد السّلام خان عمر خیل : نسب نامۂ افاغنہ، مطبوعۂ ہند ۱۹۱۳ء؛ (۹۷) یعقوب علی کابلی : پادشاہان متأخر افغانستان، کابل ۱۹۵۳ء؛ (۹۸) محمّد عبّاس رفعت : تزک افغانی، مطبوعۂ ہند ۱۲۹۹ھ؛ (۹۹) فرہنگ اوستا، مطبوعۂ بمبئی؛ (۱۰۰) علی قلی میرزا : تاریخ افغانستان، مطبوعۂ تہران؛ (۱۰۱) میر غلام محمّد غبار : احمد شاہ بابا، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۱۰۲) وہی مصنّف : افغانستان و نگاہی بتاریخ افغان، در مجلۂ کابل، ج ۱ و ۲، کابل ۱۹۳۱ - ۱۹۳۲ء؛ (۱۰۳)

شاہ ولی اللہ دہلوی : مکتوبات سیاسی، نشریۂ خلیق نظامی، علی گڑھ ۱۹۵۰ء؛ (۱۰۴) مکتوبات شاہ فقیر اللہ علوی، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۰۵) حسامی : فتوح السلاطین، آگرہ ۱۹۳۸ء؛ (۱۰۶) عطا محمد : نوای معارک، کابل ۱۹۵۳ء؛ (۱۰۷) امیر عبدالرحمن : تاج التواریخ، بمبئی ۱۳۲۲ھ؛ (۱۰۸) محمد سعادت خان ترین افغان : خصائل السعادۃ، لکھنؤ ۱۸۵۵ء؛ (۱۰۹) شاہ شجاع سدوزئی : واقعات شاہ شجاع، کابل ۱۹۵۳ء؛ (۱۱۰) محمد عبدالحکیم لودی : شوکت افغانی، آگرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۱۱۱) تذکرۂ نصرآبادی، تہران ۱۳۱۵ھ ش؛ (۱۱۲) عبدالحکیم استاقی : مکینۃ الفضلاء، دہلی ۱۳۵۰ھ؛ (۱۱۳) وہی مصنف : چراغ انجمن، دہلی ۱۹۲۲ء؛ (۱۱۴) میر احمد شاہ بخاری : شکرستان افغانی، لاہور ۱۳۰۵ھ؛ (۱۱۵) علی اصغر حکمت : جامی، تہران ۱۹۴۰ء؛ (۱۱۶) امیر شیر علی لودی : مرآۃ الخیال، مطبوعۂ ہند؛ (۱۱۷) گلشن روہ، طبع راورٹی Raverty، ہرٹفورڈ ۱۸۶۰ء؛ (۱۱۸) کلید افغانی، طبع ہیوز Rev. Hughes، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۱۹) مجلۂ کاوہ، سال ۲، برلن ۱۳۰۲ھ ش؛ (۱۲۰) جریدۂ امان افغان، کابل ۱۹۱۹ء؛ (۱۲۱) سالنامہ ہای کابل؛ ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۳ء، نشریات اکادمی افغان، کابل؛ (۱۲۲) میرزا مہدی : درۂ نادرہ، بمبئی ۱۳۰۹ھ؛ (۱۲۳) وہی مصنف : جہانکشای نادری، بمبئی ۱۳۰۹ھ؛ (۱۲۴) امرناتھ : ظفرنامۂ رنجیت، لاہور ۱۹۲۸ء؛ (۱۲۵) قاسم علی : محاربۂ کابل، آگرہ ۱۲۷۲ھ؛ (۱۲۶) میر احمد شاہ افغانی : بہارستان افغانی، لاہور ۱۳۰۵ھ؛ (۱۲۷) محمد حسین سنبھلی : تذکرۂ حسینی، لکھنؤ ۱۲۹۲ھ؛ (۱۲۸) سید صدیق حسن خان : شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۲ھ؛ (۱۲۹) منشی عبدالکریم : تاریخ احمدی، مطبع نولکشور ۱۲۶۶ھ؛ (۱۳۰) غلام حسین : سیر المتاخرین، مطبع نولکشور، لکھنؤ؛ (۱۳۱) سید ظہور الحسین موسوی : تاریخ افاغنہ، مطبوعۂ ہند ۱۳۳۰ھ؛ (۱۳۲) امین احمد رازی : ہفت اقلیم، کلکتہ ۱۹۱۸ء؛ (۱۳۳) محمد حیات خان : حیات افغانی، لاہور ۱۸۶۷ء و انگریزی ترجمہ : *Afghanistan*، لاہور ۱۸۷۴ء؛ (۱۳۴) سید ابو ظفر ندوی : تاریخ مختصر ہند، اعظم گڑھ ۱۳۵۵ھ؛ (۱۳۵) سید الطاف علی : حیات حافظ رحمت خان، بدایون ۱۹۳۳ء؛ (۱۳۶) رحمن علی خان : تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۲۹۲ھ؛ (۱۳۷) دوست محمد کامل : خوشحال خان خٹک، پشاور ۱۹۵۱ء؛ (۱۳۸) محمد حسین خان : افغان بادشاہ، لاہور ۱۳۴۴ھ؛ (۱۳۹) وہی مصنف : انقلاب افغانستان، مطبوعۂ جالندھر؛ (۱۴۰) برہان الدین کشککی : نادر افغان، کابل ۱۳۱۰ھ؛ (۱۴۱) اللہ بخش یوسفی : تاریخ آزاد پٹھان، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۱۴۲) وہی مصنف : یوسف زئی افغان، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۴۳) جمال الدین افغانی : تاریخ افغانستان، مترجمۂ محمود علی خان، منڈی بہاؤالدین ۱۳۴۳ھ؛ (۱۴۴) سلطان محمد خان : دبدبۂ امیری، مترجمۂ محمد حسن بلگرامی، حیدرآباد دکن ۱۹۰۱ء؛ (۱۴۵) سید شاہ بخاری : کابل میں چار بادشاہ، مطبوعۂ حمایت اسلام پریس، لاہور؛ (۱۴۶) عزیز ہندی : زوال غازی امان اللہ خان، امرتسر ۱۹۳۴ء؛ (۱۴۷) محمود الرحمن ندوی : دولت غزنویہ، لاہور ۱۹۳۲ء؛ (۱۴۸) حاجی محمد خان : ذکر شاہ اسلام، مطبوعۂ مطبع نظامی، دہلی؛ (۱۴۹) عبیداللہ سندھی : کابل میں سات سال، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۵۰) محمد علی قصوری : مشاہدات کابل و یاغستان، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو پاکستان؛ (۱۵۱) تردید شایعات باطلۂ شاہ مخلوع (مع فیصلہ لوی جرگہ، ۵)، ۱۳۰۹ھ، (۱۵۲) محمد ہوتک : پٹہ خزانہ، مع تعلیقات حبیبی، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۱۵۳) اخوند درویزہ : تذکرۃ الابرار و الاشرار، پشاور ۱۳۰۹ھ؛ (۱۵۴) قاضی عطاء اللہ : تاریخ پشتون، پشاور ۱۹۴۷ء؛ (۱۵۵) افضل خان : تاریخ مرصع، ہرٹفورڈ ۱۸۶۰ء؛ (۱۵۶) سلیمان ماکو : تذکرۃ الاولیاء، در پشتانۂ شعراء، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۱۵۷) اخوند قاسم پاپین خیل : فواید الشریعہ، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۵۸)

عبد الحی حبیبی : تاریخچۂ شعر پشتو، قندھار ۱۹۳۵ء؛ (۱۵۹) وہی مصنف : مقدمۂ دیوان عبدالقادر خان خٹک، قندھار ۱۹۳۷ء؛ (۱۶۰) وہی مصنف : مقدمۂ کلیات خوشحال خان، قندھار ۱۹۳۷ء؛ (۱۶۱) وہی مصنف : لوی احمد شاہ بابا، کابل ۱۹۳۹ء؛ (۱۶۲) وہی مصنف : پشتانۂ شعراء، ج ۱، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۱۶۳) وہی مصنف : مشاہیر ابدالیان، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۱۶۴) وہی مصنف : مؤرخین گمنام افغان، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۱۶۵) وہی مصنف : مقالۂ ”تعدیل“ (دربارۂ نسب نامۂ اہل کرت)، در مجلۂ آریانا، شمارہ ۶۸، کابل ۱۹۴۸ء؛ (۱۶۶) وہی مصنف : تاریخ ادبیات پشتو، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۱۶۷) وہی مصنف : افغانستان در عصر تیموریان ہند (غیر مطبوعہ)؛ (۱۶۸) نادر نامہ (منظوم)، مخطوطۂ حبیبی؛ (۱۶۹) خلاصۃ الانساب ابدالی، مخطوطہ؛ (۱۷۰) نعمت اللہ ہروی : مخزن افغانی، مخطوطہ؛ (۱۷۱) اخوند درویزہ : مخزن اسلام (پشتو)، مخطوطہ؛ (۱۷۲) ملاّ مست زمند : سلوک الغزاۃ (پشتو)، مخطوطہ؛ (۱۷۳) شیخ امام الدین پشاوری : تاریخ افغانی، مخطوطۂ کابل؛ (۱۷۴) عوفی : جوامع الحکایات، مخطوطۂ کابل؛ (۱۷۵) محمد نسوی : سیرۃ جلال الدین منکبرتی، مخطوطۂ کابل؛ (۱۷۶) فیض محمد ہزارہ : تحفۃ الحبیب، مخطوطۂ کابل؛ (۱۷۷) نواب محبت خان : ریاض المحبۃ، مخطوطہ؛ (۱۷۸) فیض اللہ بتیانی : تاریخ محمود شاہی، مخطوطۂ پشاور؛ (۱۷۹) حسن خواجہ بخاری : مذکر احباب، مخطوطۂ برلن؛ (۱۸۰) تاش محمد القندوزی : حجۃ الاورنگ شاہیہ، مخطوطۂ کابل؛ (۱۸۱) والہ داغستانی : ریاض الشعراء، مخطوطۂ کابل؛ (۱۸۲) ہلمفورڈ، آئزک : جنگ افغان و فارس (ترجمہ)، مطبوعۂ لنڈن؛ (۱۸۳) سرجان ملکم : تاریخ ایران (ترجمہ)، بمبئی ۱۸۶۷ء؛ (۱۸۴) کریستنسین : ایران بعہد ساسانیان (ترجمہ)، دہلی ۱۹۴۱ء؛ (۱۸۵) بارتولڈ : جغرافیای تاریخی ایران (ترجمہ)، تہران ۱۹۲۸ء؛ (۱۸۶) لین پول : طبقات سلاطین اسلام (ترجمہ)، تہران ۱۳۱۹ھش؛ (۱۸۷) پاول ہورن : تاریخ مختصر ایران، تہران ۱۹۴۲ء؛ (۱۸۸) M. Akram : *Bibliographie analytique de l'Afghanistan*، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۱۸۹) M. Elphinstone : *Caubul*، لنڈن ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۲ء؛ (۱۹۰) وہی مصنف : *Account of the Kingdom of Caboul*، لنڈن ۱۸۱۵ء؛ (۱۹۱) J. Bidulph : *Tribes of the Hindoo Koosh*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۱۹۲) J. P. Ferrier : *Caravan Journeys*، لنڈن ۱۸۵۷ء؛ (۱۹۳) وہی مصنف : *History of the Afghans*، لنڈن ۱۸۵۸ء؛ (۱۹۴) A. Burnes : *Cabool*، لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۱۹۵) وہی مصنف : *Bokhara*، ترجمۂ انگریزی از v. Bode، لنڈن ۱۸۴۵ء؛ (۱۹۶) H. W. Bellew : *Afghanistan and the Afghans*، لنڈن ۱۸۳۹ء؛ (۱۹۷) وہی مصنف : *Political Mission to Afghanistan*، لنڈن ۱۸۶۲ء؛ (۱۹۸) وہی مصنف : *From the Indus to the Tigris*، لنڈن ۱۸۷۵ء؛ (۱۹۹) وہی مصنف : *Races of Afghanistan*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۲۰۰) T. H. Holdich : *The Indian Borderland*، لنڈن ۱۹۰۱ء؛ (۲۰۱) وہی مصنف : *Geographical results of the Afghan Campaign*، در *Proc. of the Geogr. Soc.*، ۱۸۷۹ء؛ (۲۰۲) Evan Smith، در F. J. Goldsmid : *Eastern Persia*، ۱ : ۲۲۳ تا ۴۲۸؛ (۲۰۳) C. Masson : *Travels in Balochistan, Afghanistan, etc.*، لنڈن ۱۸۴۳ء؛ (۲۰۴) G. T. Vigne : *Ghazni, Kabul and Afghanistan*، لنڈن ۱۸۴۰ء؛ (۲۰۵) Mohan Lal : *Travels in Panjab, Afghanistan*، لنڈن ۱۸۷۶ء؛ (۲۰۶) وہی مصنف : *Life of Dost Mohamed*، ۲ جلد، کلکتہ ۱۸۴۶ء؛ (۲۰۷) C. E. Yate : *Northern Afghanistan*؛ (۲۰۸) G. S. Thorburn : *Bannu*، لنڈن ۱۸۷۹ء؛ (۲۰۹) Oliver : *Across the Border, Pathan and Baloch*، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۲۱۰) A. H. Mac-Mohan : *Southern Borderland of Afghanistan*، در *Geogr. Journal*، ۱۸۹۷ء؛ (۲۱۱) وہی مصنف : *Survey and*

Exploration in Seistan، در مجلّۂ مذکور، ۱۹۰۶ء؛ (۲۱۲) P. Molesworth Sykes : Fourth Journey in Persia، در مجلّۂ مذکور، ۱۹۰۲ء؛ (۲۱۳) وہی مصنّف : A History of Afghanistan، لندن ۱۹۴۰ء (مکمّل ماخذ)؛ (۲۱۴) A. and P. Griesbach : Field Notes, Geol. Survey of India، ۲۹ : ۱، ۱۴؛ (۲۱۵) A. Hamilton: Afghanistan، لندن ۱۹۰۶ء؛ (۲۱۶) F. A. G. Martin: Under the absolute Amir، لندن ۱۹۰۷ء؛ (۲۱۷) O. V. Niedermayer : Afghanistan، لائپزگ ۱۹۲۴ء؛ (۲۱۸) E. Trinkler : Afghanistan, eine landeskundliche Studie، گوتھا ۱۹۲۸ء؛ (۲۱۹) وہی مصنّف : Quer durch Afghanistan nach Indien، برلن ۱۹۲۵ء؛ (۲۲۰) R. Furon : L'Afghanistan، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۲۲۱) وہی مصنّف : L'Iran, Perse et l'Afghanistan، طبع ثانی، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۲۲۲) E. Dollot : L'Afghanistan، پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۲۲۳) Ikbal Ali Shah : Modern Afghanistan، لندن ۱۹۳۸ء؛ (۲۲۴) V. Červinka : Structure économique et social commerce extérieur، لوزان ۱۹۵۰ء؛ (۲۲۵) H. G. Raverty : Races of Afghanistan، کلکته ۱۸۸۰ء؛ (۲۲۶) وہی مصنّف : Grammar، طبع ثالث، لندن ۱۸۶۷ء؛ (۲۲۷) B. S. Guha : Racial Affinities of the People of India، در Census of India 1931، ۱/۳ : ببعد، شمله ۱۹۳۵ء؛ (۲۲۸) G.S. Robertson : Kafirs of the Hindu-Kush، لندن ۱۸۹۶ء؛ (۲۲۹) Herrlich : Beiträge zur Rassen-und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren، در Deutsche im Hindukusch، برلن ۱۹۳۷ء؛ (۲۳۰) Markowski : Die materielle Kultur des Kabulgebietes، لائپزگ ۱۹۳۲ء؛ (۲۳۱) Andreev : Po etnologiya Afghanistana، تاشکنت ۱۹۳۲ء؛ (۲۳۲) G. Tarring : On the distribution of Turkish Tribes in Afghanistan، Lund - لائپزگ ۱۹۳۹ء؛ (۲۳۳) وہی مصنّف : Uzbek Texts from Afghan Turkestan، Lund ۱۹۳۸ء؛ (۲۳۴) Bacon : Inquiry into the History of the Hazara Mongols، در S. W. Journal of Anthropology، ۱۹۵۱ء، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۲۳۵) G. A. Grierson : Linguistic Survey of India، ج ۸/۲ و ج ۱۰؛ (۲۳۶) وہی مصنّف : The Ormuri or Bargista Language، کلکته ۱۹۱۸ء؛ (۲۳۷) G. Morgenstierne : Report on a Linguistic Mission to Afghanistan، اوسلو ۱۹۲۶ء؛ (۲۳۸) وہی مصنّف : Report on a Linguistic Mission to N. W. India، اوسلو ۱۹۳۲ء؛ (۲۳۹) وہی مصنّف : Persian Texts from Afghanistan، در AO، ج ۶ : (۲۴۰) وہی مصنّف : Indo-Iranian Frontier Languages، ج ۱ و ۲، اوسلو ۱۹۲۹ء؛ (۲۴۱) وہی مصنّف : Supplementary Notes on Ormuri، در N(orsk) T(idskrift for) S(progwidenskap)، ج ۵ : (۲۴۲) وہی مصنّف : The Language of the Ashkun Kafirs، در NTS، ج ۲ : (۲۴۳) وہی مصنّف : The Language of the Prasun Kafirs، در NTS، ج ۱۵ : (۲۴۴) وہی مصنّف : Notes on Shughni، در NTS، ج ۱ : (۲۴۵) وہی مصنّف : Notes on Gawar Bati، اوسلو ۱۹۵۰ء؛ (۲۴۶) D. L. Lorimer : Phonology of Bakhtiari, Badakhshani, etc.، لندن ۱۹۲۲ء؛ (۲۴۷) W. Gieger : Pamir-Dialekte، در Grundr. d. iran Philgl.، ج ۱/۲ (مع ماخذ)؛ (۲۴۸) R. Ganthiot : Quelques observations sur le mindjânî، در MSL، ۱۹۱۰ء؛ (۲۴۹) W. Lentz : Materialien zur Kenntnis der Shugni-Gruppe، گوٹنگن ۱۹۳۳ء؛ (۲۵۰) H. Sköld : Materialien zu den iranischen Pamirsprachen، Lund ۱۹۳۶ء؛ (۲۵۱) I. I. Zarubin : Kharakteristike munḏzhanskogo yazika، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء؛ (۲۵۲) Klimčitsky : Vakhanskie teksti، ماسکو - لینن گراڈ

۱۹۲۶ء؛ (۲۵۳) Ramstedt : *Mogholica*، در *JSFO*،
ص ۲۲؛ (۲۵۴) Leech : *Vocabulary of Moghal*
Aimaks، در *Vocabularies of Some Languages, etc.*
بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۲۵۵) W. M. McGovern : *The*
Early Empires of Central Asia، ۱۹۳۹ء؛ (۲۵۶)
C. B. Melleson : *History of Afghanistan*، لاہور
۱۸۷۸ء لندن ۱۸۸۰ء؛ (۲۵۷) G. P. Tate : *The*
Kingdom of Afghanistan—a historical sketch، بمبئی ـ
کلکتہ ۱۹۱۱ء؛ (۲۵۸) W. K. Fraser-Tytler :
Afghanistan—a study of political developments،
طبع ثانی، لندن ۱۹۵۳ء؛ (۲۵۹) C. C. Davies : *The*
Problem of the North West Frontier, 1890-1908،
کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۲۶۰) W. Huberton : *Anglo-*
Russian Relations concerning Afghanistan,
1837-1907، لندن ۱۹۳۷ء؛ (۲۶۱) *Cambridge History*،
of India، ج ۵، باب ۲۸ (ص ۲۲۳ و ماخذ: ص ۲۳۲
بعد)؛ (۲۶۲) Durand : *Causes of the First Afghan*
War، لندن ۱۸۷۹ء؛ (۲۶۳) J. W. Kaye : *History of*
Afghan War، لندن ۱۸۷۳ء؛ (۲۶۴) *The Second*
Afghan War, 1878-1880, Abridged Official Account،
لندن ۱۹۰۸ء؛ (۲۶۵) Heusman : *Afghan war of*
1879-80، لندن ۱۸۸۱ء؛ (۲۶۶) *The Third Afghan*
War, 1919, Official Account، کلکتہ ۱۹۲۶ء؛ (۲۶۷)
White King : *History and Coinage of the*
Barakzais، در *Numismatic Chronicle*، ۱۸۹۶ء؛ (۲۶۸)
A. Conolly : *Journey to the North of India Overland*
from England، ۲ جلد، لندن ۱۸۳۴ء؛ (۲۶۹) Barr :
Journal of a march from Delhi to ..... Cabul with
the mission of Sir C. M. Wade، ۱۸۴۴ء؛ (۲۷۰)
Lady Sale : *Journal of the disasters in Afghanistan*
لندن ۱۸۴۳ء؛ (۲۷۱) Hough : *Narrative of the*
march and operations of the Army of the Indus....
1838-39، لندن ۱۸۷۰ء؛ (۲۷۲) Griffin : *The Rajas*
of the Punjab ....، ۱۸۷۳ء؛ (۲۷۳) Griffin و Massey :
Chiefs and families of note in the Panjab، ۲ جلد،
لاہور ۱۹۰۹ء؛ (۲۷۴) Pottinger : *Travels in*
Belouchistan and Scinde، لندن ۱۸۱۶ء؛ (۲۷۵)
Philip K. Hitti : *History of the Arabs*، لندن ۱۹۳۷ء؛
(۲۷۶) Muir : *The Caliphate*، لندن ۱۹۲۴ء؛ (۲۷۷)
Gibb : *Chinese Records of the Arabs in Central*
Asia، در *BSOAS*، ۲ (۱۹۲۳ء): ۶۱۳ تا ۶۲۲؛ (۲۷۸)
Marquart : *Irānšehir*، برلن ۱۹۰۱ء؛ (۲۷۹) Brown :
A Literary History of Persia، کیمبرج ۱۹۰۲ تا
۱۹۲۰ء؛ (۲۸۰) وہی مصنف : *A History of Persian*
Literature in Modern Times، کیمبرج ۱۹۲۴ء؛ (۲۸۱)
Erskine : *History of India*، لندن ۱۸۵۴ء؛ (۲۸۲)
The Statesman's Year-Book، ۱۹۶۴ - ۱۹۶۵ء؛
(۲۸۳) *World Muslim Gazetteer*، مرتبۂ مؤتمر العالم
الاسلامی، کراچی ۱۹۶۴ء؛ (۲۸۴) H. A. Ross :
A Glossary of Tribes and Castes of the Punjab and
the N.-W. Frontier Provinces، لاہور ۱۹۱۱ تا
۱۹۱۹ء؛ (۲۸۵) H. C. Willy : *From the Black*
Mountain to Waziristan، لندن ۱۹۱۲ء (پٹھانوں کے
سرحدی قبائل کے بارے میں)؛ (۲۸۶) W. Gieger :
Sprache der Afghānen، در *Grundriss der iran.*
Philologie، ۲/۱ (مع فہرست کتب ماخذ)؛ (۲۸۷)
H. G Raverty : *Dictionary*، ۱۸۶۷ء؛ (۲۸۸)
وہی مصنف : *Selections from the Poetry of the*
Afghans، لندن ۱۸۶۰ء؛ (۲۸۹) H. W. Bellew :
Grammar، لندن ۱۸۶۷ء؛ (۲۹۰) وہی مصنف :
Dictionary، لندن ۱۸۶۷ء؛ (۲۹۱) J. Darmesteter :
Chants populaires des Afghans، پیرس ۱۸۸۸ تا
۱۸۹۰ء؛ (۲۹۲) J.G. Lorimer : *Grammar and Voc.*
of Waziri Pashto، کلکتہ ۱۹۰۲ء؛ (۲۹۳) D. L. R.

Lorimer : *Syntax of Colloquial Pushtu*، اوکسفورڈ ۱۹۱۵ء؛ (۲۹۴) Maylon : *Some Current Pushtu Folk Stories*، کلکتہ ۱۹۰۲ء؛ (۲۹۵) Gilbertson : *The Pakhto Idiom, A Dictionary*، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ (۲۹۶) Cox : *Notes on Pushtu Grammar*، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۲۹۷) G. Morgenstierne : *Etymological Voc. of Pashto*، اوسلو ۱۹۲۷ء؛ (۲۹۸) وہی مصنف : *Archaisms and Innovations in Pashto Morphology*، در *NTS*، ج ۱۲؛ (۲۹۹) وہی مصنف : *The Wanetsi Dialect*، در مجلۂ مذکور، ج ۴؛ (۳۰۰) W. Lentz : *Sammlungen zur afghanischen Literatur-und Zeitgeschichte*، در *ZDMG*، ۱۹۳۷ء، ص ۷۱۱ ببعد؛ (۳۰۱) وہی مصنف : *Die Pašto Bewegung*، در *ZDMG*، ۱۹۴۱ء، ص ۱۱۷ ببعد؛ (۳۰۲) H. Penzl : *On the Cases of the Afghan Noun*، *Word*، ج ۶؛ (۳۰۳) وہی مصنف : *Afghan Descriptions of the Afghan Verb*، در *JAOS*، ۱۹۵۱ء؛ (۳۰۴) وہی مصنف : *Die Substantiva nach. Afgh. Grammatikern*، در *ZDMG*، ۱۹۵۲ء، مع فہرست کتب ماخذ؛ (۳۰۵) Elliot و Dowson : *History of India*، ج ۱ تا ۵؛ (۳۰۶) Mc Crindle : *Ancient India, Ivasions of Alexander*، لنڈن ۱۸۹۶ء؛ (۳۰۷) وہی مصنف : *Ptolemy's Geography*، بمبئی ۱۸۸۶ء؛ (۳۰۸) Cunningham : *Successors of Alexander*، لنڈن ۱۸۸۴ء؛ (۳۰۹) Gardner : *Greek and Scythian Kings*، در مقدمۂ فہرست کتب موزۂ بریطانیہ، ۱۸۸۶ء؛ (۳۱۰) V. A. Smith : *Early History of India*، اوکسفورڈ ۱۹۰۴ء؛ (۳۱۱) وہی مصنف : *Cat. of Coins in Indian Museums*، اوکسفورڈ ۱۹۰۶ء؛ (۳۱۲) Fleet : *Chronology of Kushāns*، در *JRAS*، ۱۹۰۳ء، ص ۳۲۵ و ۱۹۰۴ء، ص ۷۰۳ و ۱۹۰۵ء، ص ۲۲۳، ۲۵۷ و ۱۹۰۷ء، ص ۱۰۱۳؛ (۳۱۳) Stein : *Kalhana's Rajatarangini*، ویسٹ منسٹر ۱۹۰۰ء، ص ۳۳۶؛ (۳۱۴) وہی مصنف : *Afghanistan in Avestic Geogr.*، در *Ind. Antiquary*، بمبئی ج ۱۵؛ (۳۱۵) وہی مصنف : *Zorastrian deities on Indo-Scythian coins*، در مجلۂ مذکور، ج ۱۷؛ (۳۱۶) وہی مصنف : *White Huns and kindred tribes*، در مجلۂ مذکور، ج ۳۴؛ (۳۱۷) Wilson : *Ariana antiqua*، لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۳۱۸) E. Thomas : *Chronicles of the Pathān Kings of Delhi*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۳۱۹) Shahāmat 'Alī : *Sikhs and Afghans*، لنڈن ۱۸۴۶ء؛ (۳۲۰) Howorth : *Hist. of the Mongols*، لنڈن ۱۸۸۸ء؛ (۳۲۱) Hanway : *Travels*، لنڈن ۱۷۶۲ء؛ (۳۲۲) Irvine : *The Bangash Nawābs of Farukhābād*، در *JASB*، ۱۸۷۸ تا ۱۸۷۹ء؛ (۳۲۳) Huchinson : *The Tirah Campaign*، لنڈن ۱۸۹۸ء۔

(آ، لائڈن، طبع اول وثانی [و عبدالحی حبیبی و ادارہ])

الافغانی؛ جمال الدین : دیکھیے جمال الدین افغانی۔

الأفلاج : (أفلاج الدَّواسِر)، جنوبی نجد کا ایک ضلع، جو طُوَیق کی عظیم ڈھلان (cuesta) کے آرپار واقع اور تخمیناً شمال میں وادی بِرک، مشرق میں ابَاض کے میدان، جنوب میں وادی المُقرِن اور مغرب میں الدَّحی کے ریگ زار سے محدود ہے۔ اس ضلع کا آبادترین نخلستان اور صدر مقام لَیلٰی ہے (۴۶°، ۴۴′، ۳۰″ طول بلد مشرقی، ۲۲°، ۱۶′، ۳۰″ عرض بلد شمالی)۔

الأفلاج میں کئی قابلِ دید تالاب ہیں، جن میں چشموں سے پانی آتا ہے اور جو عُیُون السَّیح کہلاتے ہیں۔ ان کے علاوہ نہروں کے ایک وسیع نظام کے باقی ماندہ آثار بھی ہیں، جو کسی وقت ایک زیادہ خوش حال خطّے کو سیراب کرتی تھیں۔ تالاب، جن میں سب سے بڑا تقریباً ایک کلومیٹر لمبا ہے، جزیرہ نمائے عرب کے اندر

اپنی قسم کی مخصوص چیزوں میں سب سے زیادہ قابل توجہ ہیں ۔ اس ضلع کا نام، جو قدیم ایام میں اَلْفَلج بھی کہلاتا تھا، فلج (جمع : افلاج) سے ماخوذ ہے [قب ''وسمّی لانفلاجہ بالماء''۔ الہمدانی، ١ : ١٥٩] اور یہ اصطلاح عمان میں اب بھی ایسی کاریز (= زیر زمین نالی) کے معنی میں استعمال ہوتی ہے جس میں سطح زمین پر سوراخ ہوں تا کہ اسے آسانی سے صاف کیا جا سکے، اگرچہ یہ عجیب بات ہے کہ الأفلاج میں اب اس قسم کی کاریز کو، جو ممکن ہے ایرانی الاصل ہو، ساقی (تلفّظ : ساجی، جمع : سواجی) کہا جاتا ہے ۔ سَیحان، برابر اور الہَجاج کی کاریزیں اور تین چھوٹی آبی گزرگاہیں، جو سب کی سب السَّیح کے نخلستان کو سیراب کرتی ہیں، تا حال رواں ہیں، اگرچہ ان کی دیکھ بھال اچھی طرح سے نہیں کی جاتی.

الأفلاج کے منتہاے شمال کا گاؤں اُسَیلَۃ ہے ۔ لَیلیٰ موجودہ دارالامارۃ غُضَیبۃ، سابق دارالامارۃ المبرّز اور الجُفَیدریّۃ کی بستیوں پر مشتمل ہے ۔ زیادہ جنوب میں العمّار (اسے آل عمّار سے ملتبس نہ کیا جائے جو دَواسر کا ایک حصہ ہے)، السَّیح (جہاں سب سے زیادہ وسیع پیمانے پر کاشت کی جاتی ہے)، الخرُفۃ اور الروضۃ کے نخلستان ہیں ۔ تالاب السَّیح کے جنوب مشرق میں واقع ہیں ۔ ان کے جنوب میں سُویدان، الرُّقَیقۃ، الغُوطۃ اور مَروان کے چھوٹے چھوٹے نخلستان ہیں ۔ منتہاے جنوب کے نخلستان البدیع وادی حشرج میں، جو الہَدّار سے نیچے کو اترتی ہے، اور الشُّطبۃ ہیں، جو وادی المقرّن کے بالائی طاس میں واقع ہے ۔ طُوَیق کے پہاڑی علاقے میں انسَتارۃ (الہمدانی میں : الصَّدارۃ)، الحراضۃ اور الغَیل ہیں جو سب قدیم مقامات ہیں ۔ طُوَیق کی مغربی ڈھلان کے ساتھ شمال کی طرف الحَمَر (الأحمر) اور جنوب کی جانب الہَدّار ہیں.

ظہور اسلام کے وقت الأفلاج کا سرکردہ قبیلہ جَعْدۃ [رک بآن] تھا، جس کا مورث اعلیٰ کعب کے دو بیٹوں قُشَیر اور الحَرِیش کا بھائی تھا اور کعب خود شمالی عرب کے عامر بن صَعْصَعۃ کی نسل سے تھا۔ قبیلۂ جعدۃ نے ٩ھ/٦٣٠-٦٣١ء میں دین اسلام قبول کیا اور ایک وفد مدینے بھیجا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علاقے میں قبیلۂ مذکور کی حیثیت کی تصدیق کر دی (*Annali* : Caetani، ٢ : ١، ٢٩٧).

١٢٦ھ / ٧٤٤ء میں جعدۃ اور ان کے حلفاء بنو عامر نے یوم الفلج الاوّل (فلج کی پہلی جنگ) میں بنو حنیفہ کے ایک والی کو، جو ان پر مامور تھا، قتل کر دیا ۔ بنو حنیفۃ نے یوم الفلج الثانی (فلج کی دوسری جنگ) میں بنو عامر کو شکست دی اور جنگ نِشاش ١٢٦ھ [/ ٧٤٤ء] میں ان کی قوت توڑ کر رکھ دی (*Chronographia* : Caetani، ٥ : ١٦٠١).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین سو سال بعد تک بھی جعدۃ بدستور الأفلاج میں مقدم ترین قبیلہ تھی، اور ان کے بعد قُشَیر اور الحَرِیش کا مقام تھا ۔ (الہمدانی، ١ : ١٥٩) ۔ جعدۃ کا بڑا مرکز سوق الفلج کا شہر تھا، اس کے پھاٹک لوہے کے تھے اور فصیل، جو تیس ہاتھ چوڑی تھی، جس رقبے کو احاطہ کیے ہوے تھی کہا جاتا ہے کہ اس میں شیریں پانی کے دو سو ساٹھ کنویں تھے ۔ جعدۃ کے علاقے میں قصر العَدی بھی شامل تھا، جس کے متعلق مشہور تھا کہ وہ طَسم اور جَدِیس کے زمانے کا بنا ہوا ہے ۔ شاید وہ کھنڈر، جو السَّیح کے جنوب میں اب قصورات عاد کے نام سے معروف ہیں، اسی قصر کے ہیں ۔ قُشَیر شہر الہَیصَمِیّۃ پر قابض تھے، جس کی فصیل اتنی چوڑی تھی کہ اس کے اوپر چار گھوڑے پہلو بہ پہلو دوڑائے جا سکتے تھے ۔ جن قصبوں میں الحَرِیش آباد تھے ان میں الہَدّار بھی

شامل تھا؛ لیکن اس قبیلے کے بہت سے افراد اس وقت تک بمن جا چکے تھے۔

۴۴۳ھ / ۱۰۵۱ء میں ناصر خسرو نے الأفلاج کو داخلی جھگڑوں کے باعث عملاً تباہی کی حالت میں پایا، جن کی شدّت کا یہ عالم تھا کہ لوگ نماز پڑھتے وقت بھی ڈھالوں اور تلواروں سے مسلّح رہتے تھے۔ اس درمیانی دور میں قبیلۂ جمیلۃ نے، جسے عنزۃ کی ایک شاخ بتایا جاتا ہے، سرکردہ حیثیت اختیار کر لی۔ کُوَیت اور البحرَین کے موجودہ حکمران خاندان آل صَباح اور آل خَلیفۃ، اپنا نسب جُمیلۃ سے ملاتے ہیں۔ کوئی دو سو سال ہوے یہ لوگ جنوب کے دَواسِر [رکّ بآں] کا دباؤ پڑنے پر الہدّار سے نقل مکان کر کے چلے آئے تھے۔ بالآخر دَواسِر نے جُمیلۃ کو پورے ضلع سے نکال باہر کیا اور خود ان کی جگہ لے لی۔

۱۱۹۹ھ / ۱۷۸۵ء میں الأفلاج کے باشندوں نے اپنے ان اقربا کے تتبّع میں جو وادی الدّواسِر میں رہتے تھے وھّابی مسلک اختیار کر لیا اور اسی دن سے وہ اس مسلک کے پکے حامی و مددگار چلے آرہے ہیں، اگرچہ اس ضلع نے عصر حاضر کی تاریخ میں بالکل معمولی کردار ادا کیا۔ ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء میں عبدالعزیز آل سُعود نے الفَرَع کے قبیلۂ ھَزازِنۃ کے باغی رہنماؤں کو لیلٰی میں گھیر لیا اور قتل کرا دیا۔ یہ ضلع اب ایک امیر کے ماتحت ہے، جو الرّیاض کی حکومت العربیۃ السعودیۃ کے سامنے جواب دہ ہے۔

دُواسر کے علاوہ سُبَیع، سُہُول، اور قُضُول قبیلوں کے تھوڑے سے لوگ بھی الأفلاج میں بود و باش رکھتے ہیں۔ الہدّار میں جُمیلۃ کے کچھ بچے کھچے گھرانے آباد ہیں۔ اَشراف السَّیح کی آبادی کا اہم حصہ ہیں۔ شہروں میں اکثر حبشی خون بھی نظر آتا ہے اور بنو خضیر [رکّ بآں] کے بہت سے لوگ بھی یہاں آباد ہیں، جو بالعموم کاشت کار (کدّاد، جمع: کوادید) ہیں۔

الأفلاج کی کھجوریں مشہور ہیں۔ الہمدانی اور فلبی Philby دونوں نے صُفْری کھجور کا ذکر کیا ہے (الہمدانی نے اسے سیّد التمور [بہترین کھجور] لکھا ہے، اگرچہ عصر حاضر کے لوگ بَرْنی کھجور کو سید التمور سمجھتے ہیں) اور ناصر خسرو نے الأفلاج کی کھجوروں کو بصرے کی کھجوروں سے بہتر قرار دیا ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: اشاریہ، بذیل مادّۃ الفلج؛ (۲) ناصر خسرو: سفر نامہ (طبع شیفر Schefer)، ص ۸۰ تا ۸۱، ترجمہ، ص ۲۲۰ تا ۲۲۲؛ (۳) لوریمر J. G. Lorimer: *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*، کلکتہ ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۵ء؛ (۴) فلبی H.st.-J.B. Philby: *The Heart of Arabia*؛ (۵) وہی مصنف: *Two Notes from Central Arabia*، (مع نقشہ الأفلاج)، ۱۹۳۱ء، ص ۸۶ تا ۹۳؛ (۶) ابن بُلَیہِد: صحیح الاخبار۔

(W. E. MULLIGAN و G. RENTZ)

افلاطون: Plato کا معرّب، مشہور یونانی فلسفی، جسے ارسطو کے ساتھ مؤخّر یونانی فلسفے کا امام مانا جاتا ہے۔ (الف) تصانیف و تعلیم (ب) سوانح حیات (ج) اقوال۔

(الف) مشرقی بحیرۂ روم کے جو علاقے سلطنت رومہ کے اجزا تھے اور ان میں یونانی تہذیب و علوم کا رواج تھا، وہاں افلاطون کی تصنیف کردہ کتابیں، نیز وہ کتابیں جو غلطی سے اس کے ساتھ منسوب ہو گئی تھیں پڑھی پڑھائی جاتی تھیں۔ یہی خطے عربوں کے ہاتھوں تسخیر سے پیشتر کی صدیوں میں افلاطون سے عرب مصنفین کے لیے تعارف کا بھلا برا ذریعہ تھے۔ بیشتر عرب مفکرین افلاطون کو حکمت یونان کا بڑا نمایندہ نہیں مانتے تھے،

جیسا کہ مثلاً سینٹ اگسٹائن St. Augustine کی رائے تھی (Civ. Dei.، ۸: ۴، ۱۲)، بلکہ اسے ارسطو سے فروتر سمجھتے تھے؛ تاہم وہ مثلاً فرفوریوس (Porphyry)، امونیوس (Ammonious) اور سمبلیکیوس (Simplicius) کی طرح ان دو نامور فلسفیوں کی یک سانی مقصد اور بنیادی ہم آہنگی سے آگاہ تھے۔

جس طرح [فلسفۂ] ارسطو کی بعض ایسی شرحیں جو نو افلاطونی دبستانوں کے باہر لکھی گئیں عربی ترجموں، اور جزواً محض عربی ترجموں ہی میں محفوظ رہیں، مثلاً اسکندر الافرودیسی (Alexander of Aphrodisias) اور ثامسطیوس (Themistius) وغیرہ کی بعض تصانیف، اسی طرح افلاطون کی وہ شرحیں بھی جو نو فلاطونیت کے رنگ سے مبرا تھیں، عرب فلسفیوں کے ہاتھ لگ گئیں اور انھوں نے ان کا مطالعہ کیا۔ جالینوس (Galen) کی کتاب Πλατωνικῶν διαλόγων σύνοψις [رک بآں] آٹھ جلدوں میں تھی۔ اس کی یونانی اصل کھو گئی تھی (لیکن اس کے کچھ حصے تک حنین ابن اسحٰق (ما ترجمہ من کتب جالینوس (Bergstrsäser)، عدد ۱۲۴) اور اس کے دبستان کی رسائی ہو گئی تھی)۔ اب اس کا پتا چل گیا ہے اور حال ہی میں اسے طبع کر دیا گیا ہے، یعنی پوری طیماوس (Timaeus) [کتاب الطبیعۃ] کا خلاصہ، جس میں بہت سی عبارتوں کی لفظ بلفظ نقل بھی موجود ہے؛ الجمہوریۃ (Republic) کا کچھ حصہ شارح (یعنی جالینوس) کے الفاظ میں لکھا ہوا؛ نوامیس (Laws) کی تلخیص کا ایک ٹکڑا اور پارمنیڈیز کی تلخیص کا، جو اس نے کی تھی ایک حوالہ (Plato Arabus : R. Walzer و P. Kraus، ج ۱، ۱۹۵۱ء)۔ جالینوس کی طیماوس Timaeus کی طبی شرح (حنین، عدد ۱۲۲) کے کچھ ٹکڑے عرب کے طبی مصنفین سے حاصل کیے گئے ہیں (H. O. Schröder و P. Kahle، *Corpus Medicorum Graecorum*، *Supplementum*، ج ۱، ۱۹۳۴ء)۔

افلاطون کے بہت سے اقتباسات اور اس کے تذکرے اسلامی دنیا میں جالینوس کی دیگر تصانیف کے ترجموں کی وساطت سے پہنچے۔ جیسا کہ ارسطو کے معاملے میں ہوا تھا، متأخر فلاسفۂ یونان نے کوشش کی کہ افلاطون کے مکالمے منظم ترتیب سے جمع کیے جائیں۔ ایک اور تصنیف کا علم، (جو نوفلاطونیت کے اثر سے بالکل آزاد، لیکن افکار افلاطون کے سیاسی پہلوؤں سے پورے طور پر باخبر ہے) ہمیں محض اس طرح ہوا کہ الفارابی نے اس سے کام لیا اور جزئی طور پر نقل بھی کر دیا (*Plato Arabus* : R. Walzer و F. Rosenthal، ج ۲، ۱۹۴۳ء)۔ اس یونانی رسالے کا مصنف نامعلوم ہے، جس نے مکالموں کی اس ترتیب میں ان کی تاریخ تصنیف کی ترتیب کو بھی ملحوظ رکھنا چاہا تھا۔ اسی نوع کے ماخذ سے الجمہوریۃ (*Republic*) کی ایک شرح بھی الفارابی نے بڑے پیمانے پر استعمال کی؛ ابن رشد کی شرح کا بڑا حصہ بھی ہے، جو عبرانی ترجمے میں موجود ہے اور سولھویں صدی کے ایک لاطینی ترجمے میں بھی ہے (اسے E. G. Rosenthal طبع کر رہا ہے)۔ افلاطون کی کتاب نوامیس (*Laws*) کی ایسی ہی ایک تلخیص الفارابی نے اس کتاب کی اپنی تلخیص میں استعمال کی ہے (*Plato Arabus* : F. Gabrieli، ج ۳، ۱۹۵۲ء)۔ الرازی نے طیماوس *Timaeus* کی پلوٹارک Plutarch کی شرح پر حاشیہ تحریر کیا (*Atomenlehre* : S. Pines، ص ۹۰) اور یحیی بن عدی نے پلوٹارک کی کتاب نقل کر دی (الفہرست، ص ۲۴۶)۔

تاہم عرب حکماء عموماً افلاطون کو اس کے نو فلاطونی شارحین ہی کی نظر سے دیکھتے ہیں، جیسے فلوطینس Plotinus (قب الشیخ الیونانی)، فرفوریوس Porphyry [رک بآں]۔ بروقلس Proclus

[رک بان] و غیرہم ۔ برو قلس نے طیماؤس Timaeus کی جو شرح کی تھی اس کے ایک ٹکڑے (E۸۹ تا C۹۰ : E. Pfaff : Corpus Medicorum Graecorum. Supplementum ۳ : ۲۳۰، ۱۹۴۱ء) کا ترجمہ حنین بن اسحٰق نے کیا تھا ۔ اس کے مقدمے (نیز قب ما ترجمہ، عدد ۵۴) میں وہ لکھتا ہے : ''جالینوس بقراط کا معیاری ترجمان ہے اور جو شخص افلاطون کے مطالب کی شرح کرنے کا سب سے زیادہ حق دار ہے وہ فاضل شہیر برو قلس ہے'' ۔ برو قلس نے افلاطون کی جو ترجمانی کی ہے اس کی ایک سبق آموز مثال مسکویہ کی الفوز الاصغر کے اس باب میں پائی جاتی ہے جو روح کی ابدیت سے متعلق ہے (روزنتھال F. Rosenthal، ص ۳۹۹ ببعد) ۔ یہ غالباً برو قلس کی کتاب On the immortality of the soul according to Plato پر مبنی ہے ۔ یہ تین حصوں میں ہے اور اس سے عرب واقف تھے (الفہرست : ص ۲۵۲) ۔ اسی قسم کی ایک روایت کی پیروی الکندی نے بھی کی ہے، جس کے ہاں افلاطونی عنصر بہت قوی ہے (قب الرسائل، طبع ابو ریدۃ، عدد ۱۰ تا ۱۳) — نہ صرف علم النفس میں بلکہ اس کے فلسفہ الواحد (One) کی تشریح میں بھی، جس میں وہ مسلمہ نوفلاطونی ما بعد الطبیعیات کا شدت سے پیرو ہے اور اسی طرح اس کے فلسفۂ اخلاقیات میں ۔ وہ افلاطون جس کا حوالہ الفارابی (اس کے نظریۂ ''حکومت مثالیہ'' کو مستثنی کر کے)، ابن سینا، ابن باجۃ اور ابن رشد صراحۃً یا معناً دیتے ہیں ہمیشہ فلوطینس اور اس کے متبعین کا افلاطون ہوتا ہے ۔ یحیی بن عدی کے کتب خانے میں اولمپیوڈورس Olympiodorus (چوتھی صدی میلادی) کی السوفسطائی Sophist (جس کی یونانی اصل گم ہو چکی ہے) کی شرح حنین بن اسحق کے ترجمے کی شکل میں موجود تھی (الفہرست، ص ۲۵۹) ۔ افلاطون کے فلسفۂ مابعدالطبیعیات، فلسفۂ کائنات اور علم النفس کا ایک دلچسپ بیان، جو کسی نامعلوم مگر قیمتی نوفلاطونی ماخذ سے لیا گیا ہے، الشہرستانی، ص ۲۸۳ ببعد، میں موجود ہے (جرمن ترجمہ از Haarbrücker، ۲ : ۴ ، ۱) ۔ چونکہ مجموعی طور پر نوفلاطونیت افلاطونی مسلک کی تجدید کی مدعی ہے، اس لیے یہاں بعض نو فلاطونی تصانیف کا بھی ذکر کر دینا مناسب ہے اور وہ حسب ذیل ہیں : Theology of Aristotle، جس میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ارسطو بڑھاپے میں افلاطون کا پیرو ہو گیا تھا؛ Liber de causis، جو پروقلس Proclus کی Elements of Theology پر مبنی ہے؛ وہ نیا فلوطینی متن جسے P. Kraus نے دریافت کیا ہے (قب ماخذ) اور وہ عربی فلوطینی ماخذ جس سے روزنتھال F. Rosenthal نے بحث کی ہے (قب مادۂ ''ارسطو طالیس''، ''الشیخ الیونانی'') ۔

السہروردی المقتول [رک بان] اور اشراقیون [رک بان] سے ایک نئے ارتقاء کا آغاز ہوتا ہے، جو الفارابی اور ابن سینا پر نکتہ چینی کرتے ہوئے افلاطونیت یا زیادہ صحیح طور پر، نو فلاطونیت کے باطنی یا روحانی پہلوؤں پر زور دیتے ہیں اور ''صوفی'' افلاطون کو فلسفے کا اصل امام قرار دیتے ہیں ۔ اس وقت سے صوفیہ افلاطون کے اصلی پیرو بن جاتے ہیں (قب مثلاً سہروردی : Opera Metaphsica et Mystica (طبع Corbin)، ۱ : viii، xxxiii ببعد) ۔ ایک نامعلوم مصنف کی کتاب On the Platonic Ideas (طبع بدوی A. Badawi، قاہرہ ۱۹۴۷ء)، جو غالباً چودھویں صدی میں لکھی گئی (Corbin : کتاب مذکورہ، ص ۹، حاشیہ ۹۷) افلاطون کے خیالات کی اس عجیب تعبیر و تفسیر پر مبنی ہے جو السہروردی نے کی تھی ۔

افلاطونیت کی ایک اور مخصوص روایت کی نمایندگی محمد بن زکریا الرازی [رک بان] نے کی ہے اور

وہ بھی افلاطون کو اپنا سب سے بڑا معلم مانتا اور اس کی پیروی کا دعوی کرتا ہے۔ اس کے افلاطونیت آمیز علم الاخلاق (قب: طب روحانی) کا تعلق جالینوس کے مطالعے سے ہو سکتا ہے اور ابدیت عالم سے اس کا انکار طیماوس *Timaeus* کی ان تشریحات کا نتیجہ سمجھا جا سکتا ہے جو پلوٹارک اور جالینوس نے پیش کی ہیں؛ مگر اس کے پانچ ابدی اصول نو فیثاغوری مصادر سے تعلق رکھتے ہیں، اگرچہ وہ انھیں افلاطونی خیال کرتا ہے۔ مادے کی جوہری (atomic) ساخت کا جو نظریہ اس نے پیش کیا ہے، ممکن ہے وہ افلاطون کے درس "در بارۂ خیر" (*On the Good*) پر مبنی ہو، لیکن غالباً یہ افلاطون کے فلسفۂ مابعد الطبیعیات کی اس تفسیر پر مبنی ہے جو نو فیثاغوری دبستان نے پیش کی ہے (Sextus Empiricus: *Adversus Physicos*، ۲ : ۲۳۹ ببعد)۔

عرب سوانح نگار ان تمام مکالمات کے عنوان تو دے دیتے ہیں جو افلاطون کی یونانی تصانیف کے مجموعے (Greek Corpus Platonicum) میں پائے جاتے ہیں، لیکن عربی ترجموں کے متعلق بہت کم معلومات مہیا کرتے ہیں۔ یہ الجمہوریۃ *Republic* کی ایک شرح (جس کا ترجمہ حنین بن اسحٰق نے کیا)، نیز یحیی بن البطریق، حنین بن اسحٰق اور یحیی بن عدی کے کیے ہوئے تراجم طیماوس *Timaeus* کا ذکر کرتے ہیں؛ حنین نے ایک رسالہ بھی لکھا تھا جس کا نام ہے: *That which ought to be read before Plato's works* (وہ جسے افلاطون کی تصانیف سے پہلے پڑھنا واجب ہے)۔ ابن الندیم نے *Crito* کے ایک نسخے کا بھی ذکر کیا ہے، جو یحیی بن عدی نے اپنے ہاتھ سے نقل کیا تھا۔ برقلس Proclus کی شرح *Phaedo* (جس کی یونانی اصل مفقود ہے) کے کچھ حصے کا ترجمہ ابن زرعة نے سریانی سے کیا۔

ان ترجموں کے یا کسی افلاطونی مکالمے کے دوسرے عربی ترجموں کے مخطوطات کا کوئی سراغ اس وقت تک بالکل نہیں مل سکا۔ الجمہوریۃ *Republic* کی عبارت کا لفظ بہ لفظ اقتباس (علاوہ ان اہم و بعض لفظ بہ لفظ حوالجات کے جو ابن رشد کے توضیحی ترجمے اس کتاب کے مضامین کے متعلق دوسرے عرب فلسفیوں کے حوالوں میں آ گئے ہیں) ملتا ہے، مثلاً رسائل اخوان الصفا، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ۴ : ۱۳۴ میں حکایت متعلقہ *Gyges*، در *Rep.*، ۲ : ۳۵۹ ببعد؛ قب Rosenthal، ص ۳۹۷)؛ الکندی نے افلاطونی عدد پر ایک رسالہ لکھا (*Rep.*، ج ۸؛ الفہرست، ص ۲۵۹)۔ اس میں طیماوس Timaeus کی عبارتوں کے اقتباسات پائے جاتے ہیں، لیکن یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ آیا وہ براہ راست افلاطون سے لیے گئے ہیں یا کسی واسطے سے استفادہ کیا گیا۔ البیرونی کی کتاب الہند میں نوامیس *Laws* کے جو اقتباسات ملتے ہیں ان کے لیے قب F. Rosenthal، ص ۳۹۹ ببعد و F. Gabrieli: *Plato Arabus*، ۳ : xii، حاشیہ ۲۔ اس کتاب میں *Phaedo* کے بھی بہت سے اقتباسات ہیں۔ سقراط کی موت سے متعلق آخری فصل بھی ملتی ہے، مثلاً ابن القفطی، ص ۲۰۰ تا ۲۰۶ و ابن ابی اصیبعة، ۱ : ۴۳ میں۔ مکالمے کا ایک فارسی ترجمہ بروصہ میں موجود ہے (*Bell.*، ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۳)۔ آلکیبیاڈی Alcibiades تقریر، جو *Banquet* سے لی گئی ہے، F. Rosenthal نے ڈھونڈ کر استانبول (کوپرولو، شمارہ ۸ - ۱۶۰۱، ورق ۲۱۶ میں نکالی ہے۔ لگاتار جستجو سے بلا شبہ افلاطونی مکالمات کے مزید اقتباسات عربی کی فلسفیانہ اور غیر فلسفیانہ تصانیف میں مل سکیں گے۔

افلاطون سے منسوب فلسفیانہ تصانیف میں مندرجۂ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے: نو فیثاغوری رسالہ *Plato's Exhortation of young men*، جو غالباً یونانی الاصل ہے (F. Rosenthal، در *Orientalia*،

۱۰ : ۳۸۳ تا ۳۹۵)؛ (۲) افلاطون کا ایک خط فرفوریوس Porphyry کے نام، جس کا موضوع رفع حزن ہے اور جس پر الکندی کا ایک رسالہ مواساۃ و تعزیت مبنی ہے (Mash، ۱۹۲۲، ص ۸۸۳ تا ۸۸۹؛ نیز دیکھیے R. Walzer و H. Ritter: Memorie Ac. dei *Lincei*، ۱۹۳۸ء، ص ۳۸۸، حاشیہ ۲) اور (۳) افلاطون کی وصیّت بنام ارسطو۔

لیکن عرب صرف افلاطون کے فلسفیانہ خیالات کی ان مختلف تعبیرات ہی سے واقف نہیں تھے جن سے یونانی فلسفے کا ہر طالب علم آشنا ہے، بلکہ اس افلاطون سے بھی آگاہ تھے جسے توہمات سے وابستہ کر دیا گیا تھا اور یہ توہمات نو فلاطونیت کے اکثر دبستانوں کی تعلیمات کا جزو لاینفک بن گئے تھے، یعنی سحر، نجوم اور کیمیا (اولیمپیوڈورس Olympiodorus اور دیگر متاخر نوفلاطونی کیمیا میں بھی دخل رکھتے تھے اور انہوں نے افلاطون کو اپنا مربّی قرار دیا تھا)۔ عرب ان سے بھی ایک قدم آگے بڑھ گئے؛ چنانچہ انہوں نے افلاطون کو کیمیا کی کتابوں کا مصنف بھی بنا دیا۔ جابر (بن حیّان) نے ایک مصحّحات افلاطون کا اقتباس دیا ہے، جس میں وہ اپنے شاگرد طیماوس Timaeus کو اسرار کیمیا سے آگاہ کرتا ہے؛ مگر جابر نے طیماوس کی جو عبارتیں نقل کی ہیں ان کا افلاطون کے اصل مکالمے سے کوئی تعلق نہیں (P. Kraus: *Jabir et la science grecque*، ص ۴۸ ببعد)۔ اسی نوع کی ایک اور تصنیف، جو کیمیا اور فلسفے سے متعلق ہے اور افلاطون کی طرف منسوب کی گئی ہے، روابع افلاطون ہے، جو مغرب میں *Liber Quartorum* کے نام سے مشہور ہے اور دو عربی مخطوطوں میں محفوظ ہے۔ اس میں احمد بن الحسین بن جہار بختار اور حرّان کے مشہور ماہر ریاضی ثابت بن قرّۃ کے مابین ایک مکالمہ درج ہے (P. Kraus: کتاب مذکورہ، ص ۵۱، ۱۳۳۹۔ کیمیا کے ایک اور رسالے *Liber Platonis de XIII clavibus* کی بابت خیال کیا جاتا ہے کہ ۱۳۰۱ء میں اس کا ترجمہ عربی سے لاطینی میں کیا گیا تھا (L. Thorndike: *A History of Magic*، ۳ : ۵۷)؛ نیز قب Kraus: کتاب مذکورہ، ص ۵۱، حاشیہ ۹۔

سحر سے متعلق ان رسائل میں جو افلاطون کی طرف منسوب ہیں، النوامیس قابل ذکر معلوم ہوتا ہے، جس میں مصنوعی تناسل سے بحث کی گئی ہے (P. Kraus: کتاب مذکورہ، ص ۱۰۳، حاشیہ ۱۲) اور اسی طرح السرّ المخفی بھی (وہی کتاب، ص ۵۲)۔

(ب) ''افلاطون کی عربی سوانح عمریاں'' اس مواد میں کوئی قابل وقعت اضافہ نہیں کرتیں جو اس یونانی روایت میں موجود ہے جس کی نمایندگی دیو جانس لائرتس Diogenes Laertius، کتاب سوم، اولیمپیوڈورس Olympiodorus اور ایک مجہول الاسم نوفلاطونی مصنّف کی کتاب *Prolegomena to the Platonic Philosophy* سے ہوتی ہے (قب H. Breitenbach، F. Buddenhagen، A. Debrunner، F. von der Muehll: *Diogenes Laertius*، ج ۳، ۱۹۰۷ء؛ J. Kirchner: *Prosopographia Attica*، عدد ۱۱۸۵۵)، تاہم انہیں یونانی متون معلومہ سے براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ عربی روایت کے ایک حصّے کا تعلق سمرنا کے تھیو Theo (دوسری صدی میلادی) کی ایک تعارفی کتاب سے ہو سکتا ہے، جس کا ذکر الفہرست، ص ۲۴۶، میں موجود ہے اور جس سے ابن القفطی (ص ۱۷ تا ۱۹) نے ایک طویل اقتباس دیا ہے، (قب J. Lippert: *Studien auf dem Gebiete der griechischarabischen Ubersetzungslitteratur*، جلد ۱، Braunschweig ۱۸۹۸ء، ص ۳۹ ببعد)۔ الفہرست میں (جعلی)

پلوٹارک Plutarch کا بھی ذکر ہے؛ دیکھیے H. Diels : *Doxographie Graeci*، ص ۲۸۷ ۔ العامری نے، جو چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی میلادی کا فلسفی ہے (منقول در ابوسلیمان المنطقی : المنتخب صوان الحکمۃ، مقدمہ)، غالباً کسی گم شدہ یونانی روایت کا تتبع کرتے ہوئے افلاطون کو حکمت کے پانچ ستونوں میں سے ایک قرار دیا ہے؛ دوسرے چار یہ ہیں: انبادقلیس Empedocles، فیثاغورس Pythagoras، سقراط Socrates اور ارسطاطالیس Aristotle [رک بآنہا] ۔ [بقول اس کے] ان فلسفیوں نے اپنی حکمت انبیاء سے اخذ کی تھی ۔ وہ لکھتا ہے کہ افلاطون نے بڑھاپے میں گوشہ نشینی اختیار کر لی اور عبادت میں مشغول ہو گیا ۔ اس فلسفی نے Delian مسئلے [مکعب کو دگنا کرنا] کے متعلق افلاطون کا حل بھی پیش کر دیا ہے (قب پلوٹارک Plutarch : *De gen. Socr.*، ۷ : ۵۷۹ ؛ وہی مصنف : *De Ei ap. Delphos*، ۶ : ۳۸۶ ؛ Tannery : *La Géométrie grecque*، ص ۱۱۰ ؛ القزوینی : آثار البلاد (طبع وستنفلت Wüstenfeld)، ص ۳۵ ؛ نقلی المکنون ؛ تضعیف المذبح (سہ رسالہ، الف ـ عدنان، H. Corbin، پیرس ۱۹۳۹ ع) ۔ صاعد الاندلسی : طبقات الامم، ص ۲۳، نے اسی پر اعتماد کیا ہے؛ صاعد کی سیرت سے، ایک کم تر درجے کے مأخذ کے طور پر، ابن القفطی نے استفادہ کیا ہے؛ مواضع کثیرہ.

مبشر بن فاتک کی کتاب مختار الحکم میں مندرجہ سیرت افلاطون (مخطوطۂ موزۂ برطانیہ، شمارہ Add ۲۵۸۹۳، ورق ۳۳ ببعد؛ اس تصنیف کے بارے میں قب F. Rosenthal، در *Orientalia*، ۱۹۳۷ع، ص ۲۱ ببعد) ابن ابی اُصیبعہ نے نقل کی ہے (۱ : ۵۰ ببعد) ۔ اس نے افلاطون کے باپ اور ماں دونوں کو اسقلبیوس Asclepius کی اولاد بنا دیا ہے ۔ غالباً یہ اس قطعے کا مطلب غلط سمجھنے کا نتیجہ ہے جو *Diog. Laertius*، ۳ : ۶ میں پایا جاتا ہے (قب E. J. و L. Edelstein : *Asclepius*، بالٹی مور ۱۹۴۵ع، ج ۱، عدد ۳۲۲ و ج ۲، عدد ۱۲۷) ۔ عرب سوانح نگاروں میں فقط مبشر ہی نے مصر میں افلاطون کے فرضی قیام کا تذکرہ کیا ہے ۔ [افلاطون کی] شکل و شباہت سے متعلق حصے کے لیے قب F. Rosenthal، موضع مذکور، ص ۸۳۔

ابن القفطی نے اپنی طویل اور مفصل سیرت افلاطون (ص ۱۷ تا ۲۷) کی بنیاد الفہرست، نیز مبشر کے تھیو Theo (قب اوپر) اور کسی نامعلوم یونانی مأخذ پر رکھی ہے (ص ۱۹، س ۶، تا ص ۲۰، س ۴) ۔ تقریباً ہر بات جو اس میں بیان کی گئی ہے اس کے متوازی یونانی بیانات موجود ہیں ۔ وہ حکایات جو ان مباحثوں کی مانند ہیں جن کی نسبت روایت ہے کہ Dionysius کے دربار میں ہوئے تھے، Olympiodorus کی *Life* اور Plutarch کی *Dio.* میں موجود ہیں ۔ صرف چند باتیں ایسی ہیں جن میں التباس ہو گیا ہے، جیسے سسلی میں سقراط کا قیام، افلاطون کی دو خاتون شاگردوں کا تعارف اس کی بیویوں کی حیثیت سے، اور پروقلس Proclus کو اس کے تلامذہ میں شامل کرنا ۔ ص ۲۴ س ۴ تا ص ۲۷ س ۱۴ الفارابی سے لی گئی ہیں (قب مجہول الاسم مصنف کی *Proll. Phil. Plat.*، عنوان ۶ تا ۷)؛ ص ۲۶ س ۱۵ تا ص ۲۷ س ۱۴ صاعد الاندلسی، ص ۱۴ سے ماخوذ ہے ۔ نو فلاطونی زبان میں "دعائے افلاطون" بھی قابل ذکر ہے (ص ۲۷ س ۱۵ تا ۱۷) (نیز قب مخطوطۂ آکسفورڈ، Hunt، عدد ۱۶۲، ورق ۲۰۳ (راست) ۔

الشہرزوری نے اپنی نزهة الارواح (مخطوطہ) میں افلاطون کی جو سیرت بیان کی ہے وہ مبشر کی تحریر پر مبنی ہے ۔

بعد کی صدیوں میں افلاطون کے مزار کی

زیارت قونیہ میں کی جا سکتی تھی (F. W. Hasluck: Christianity and Islam under the Sultans، آکسفورڈ ۱۹۲۹ء، ص ۳۶۳ و مواضع کثیرہ)۔

(ج) اقوال افلاطون کے معروف مجموعوں کا بڑا مآخذ حُنین بن اسحٰق کی نوادر الفلاسفۃ و الحکماء ہے (قب عبرانی ترجمہ، جسے A. Löwenthal نے ایڈٹ کیا، فرانکفرٹ ۱۸۹۶ء، اور اسی کا ترجمہ جو اس نے جرمن میں کیا، برلن ۱۸۹۶ء، نیز K. Merkle: *Die Sinnsprüche der Philosophen*، لائپزگ ۱۹۲۱ء)۔ ایک اور ابتدائی مآخذ ابن ھندو: الکلمۃ الروحانیۃ فی الحکمۃ الیونانیۃ، قاھرۃ ۱۳۱۸ھ ہے۔ ابو سلیمان کی تلخیص صوان الحکمۃ میں فقط افلاطون کے اقوال دیے دیے گئے ہیں۔ ابن ابی اُصَیبعۃ، ۱ : ۵۱ س ۷ تا ۵۳ س ۱۶، میں مبشّر کی فصل متعلّقہ اقوال افلاطون کو نقل کر دیا گیا ہے۔ افلاطون کی جانب منسوب اقوال عربی ادب میں اکثر پائے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) Müller: *Die griechischen Philosophen in der arabischen Überliefrung*، Halle ۱۸۷۳ء؛ (۲) M. Steinschneider: *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*، در *Central blatt für Bibliothekswesen*، ۱۸۹۳ء؛ (۳) F. Rosenthal: *On the knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*، در *IC*، ۱۹۴۰ء، ص ۳۸۷ ببعد؛ (۴) وہی مصنّف: *As-Ṣayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus source*، در *Orientalia*، ۱۹۵۲ء؛ (۵) P. Kraus: *Plotin chez les Arabes*، در *BIE*، ۱۹۴۱ء، ص ۲۹۳ ببعد۔

(R. WALZER)

* **اِفْلاق**: ولاشیا Wallachia کا ترکی نام۔ ۱۳۹۱ء میں Voivod Mircea [ووئی ووڈ یا وائی ووڈ مقامی حکمران یا رئیس یا سرکاری افسر کو کہتے تھے۔ مرکیا Mircea ولاشیا کا حکمران تھا، اسے اعظم کا لقب بھی حاصل تھا (۱۳۸۶-۱۴۱۸ء)] ترکوں کا باج گزار بن گیا، لیکن سرزمین نے اپنی آزادی قائم رکھی۔ بویار Boyars [رؤساے رومانیا] کو اپنا حاکم منتخب کرنے کا حق باقی رہا، جس کی توثیق بعد ازآں باب عالی سے ہو جاتی تھی۔ معاہدۂ ادرنہ تک، جو ۱۸۲۹ء میں ہوا، اس صورت حال میں عملاً کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی، اگرچہ شرائط میں، جب کبھی کسی حاکم (Voivod) نے خراج دینے سے انکار کیا یا آسٹریا یا روس نے ریاستوں کے معاملات میں مداخلت کی، ایک سے زائد مرتبہ تغیر ہوا؛ مثلاً پندرھویں صدی ہی میں بدنام وِلَد دُرکول Wlad Drakhul نے، جسے ترک ہمیشہ قازیقلی (سولی چڑھانے والا) ووئی ووڈ (Kazyklu Voivoda) کہتے ہیں، ترکوں سے بغاوت کر بیٹھا؛ اس نے اپنی عادت کے مطابق ترکی سفیر حمزہ پاشا کو سولی پر چڑھا دیا اور بلغاریا کو تاخت و تاراج کیا۔ اس واقعے سے برافروختہ ہو کر سلطان محمد ثانی نے لشکر کشی کی اور نتیجہ یہ ہوا کہ درکول کو ہنگری بھاگ جانا پڑا اور ردول Radul کو اس کی جگہ حاکم بنا دیا گیا (۱۴۶۲ء)۔ ۱۴۷۷ء میں اس کی وفات کے بعد یہ ظالم حاکم (درکول) پھر واپس آ گیا، لیکن اسے ۱۴۷۹ء میں قتل کر دیا گیا۔ سولھویں صدی کے اواخر میں کچھ عرصے کے لیے میخائیل (Voivod Michael) ٹرانسلوینیا Transylvania اور مولڈیویا Moldivia کو اپنی حکمرانی کے تابع لانے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ ۱۶۰۱ء میں مارا گیا۔ بعد کے زمانے میں یہ دستور ہو گیا کہ وائی ووڈ Voivod کو توثیق حاصل کرنے کے لیے بڑی بڑی رقمیں باب عالی کی نذر کرنا پڑتی تھیں، جنھیں اکٹھا کرنے کے لیے بدقسمت رعایا کا خون چوسا جاتا تھا۔ یہ صورت حال اس وقت بطور خاص نمایاں ہو گئی جب ۱۷۱۶ء سے یونانی فناری (دیکھیے آثار) خاندانوں نے ولاشیا

Wallachia اور مولدیویا Moldivia کے لیے حا نہ مہیا کرنا شروع کیے۔ یہ صحیح ہے کہ وقتاً فوقتاً باب عالی کی طرف سے خراج اور لازمی نذرانوں کی رقم معیّن کرنے کی بابت احکام جاری کیے گئے اور جنس کی صورت میں غلہ، بھیڑ، بکری اور لکڑی کی ادائی بند کر دی گئی، پھر بھی بعض خرابیاں جاری رہیں اور ان کی اصلاح اس وقت بھی کچھ نہ ہوئی جب انیسویں صدی کے آغاز میں روس کی تحریک پر یہ انتظام کیا گیا کہ حاکم صوبہ سات سال کے لیے مقرر کیا جائے اور اسے روسی سفیر کی منظوری کے بغیر برطرف نہ کیا جائے۔ معاہدۂ ادرنہ کے بعد یہ انتظام منسوخ کر دیا گیا۔ حاکم پھر عمر بھر کے لیے مقرر ہونے لگے۔ سالانہ خراج کے علاوہ انہیں اس خراج کے بدلے جو اجناس کی شکل میں ادا کیا جاتا تھا ایک رقم دینا پڑتی تھی۔ اس معاہدے کی رو سے ترکوں کو دریاے ڈینوب Danube کے بائیں کنارے کے شہر (بریلا Braila، جیورجیو Giorgiu اور ترنو میگوریل Turnu Magurele) بھی خالی کرنا پڑے اور مسلمانوں کو ان ریاستوں میں مستقل سکونت اختیار کرنے سے منع کر دیا گیا۔ ۱۸۵۸ء میں جب کیوزا Cuza [یان توزہ] کو ولاشیا اور مولداویا دونوں کا صوبے دار منتخب کیا گیا تو باب عالی نے ان دونوں صوبوں کے اتّحاد کا اعلان کر دیا اور اس کی توثیق بھی کر دی تا ترکیہ اور ولاشیا کے درمیان رابطہ منقطع ہو گیا، اگرچہ ۱۸۷۸ء کے معاہدۂ برلن کے بعد جا کر رومانیا کو بالکل مستقل حکومت تسلیم کیا گیا۔ [۱۸۸۱ء میں کیرول اوّل (Carol I) رومانیا کا بادشاہ ہوا۔ وہ ۱۹۱۳ء کی جنگ بلقان میں شریک ہو گیا۔ عہد نامۂ بخارسٹ کے بعد دوبروجا کا صوبہ بھی اس کی مملکت میں شامل ہو گیا۔ ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۹ء کی عالمی جنگ میں رومانیا اتحادی حکومتوں کے ساتھ تھا اور اس کے خاتمے پر پورا ترانسلوانیا، بوکووینا اور بسرابیا بھی اس کے تصرّف میں آگئے۔ دیکھیے آ ب، بذیل مادۂ افلاق، جہاں اس صوبے کی بہت مفصّل تاریخ اور مآخذ کی ایک طویل فہرست درج ہے].

اَفْلاک : دیکھیے فَلَک.

اَفْلاکی : شمس الدین احمد، سلسلۂ مولویہ [رک بآن] کے اولیاء اللہ کا تراجم نگار۔ وہ (مولانا) جلال الدین رومی کے پوتے جلال الدین العارف کا مرید تھا اور انہیں کی فرمایش پر کتاب مناقب العارفین لکھی، جو (مولانا) جلال الدین رومی، ان کے والد، ان کے جانشینوں اور رفیقوں کے تراجم پر مشتمل ہے؛ آغاز تصنیف ۷۱۸ھ / ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ء، تکمیل در ۷۵۴ھ / ۱۳۵۳ - ۱۳۵۴ء؛ مطبوعۂ آگرہ ۱۸۹۷ء؛ ترجمہ فرانسیسی از Cl. Huart : *Les saints des dertiches tourneurs*، پیرس ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲ء؛ اقتباسات کا انگریزی ترجمہ، در *The Mesnevi*، مترجمۂ J. W. Redhouse، کتاب اوّل، لنڈن ۱۸۸۱ء، ص ۱ تا ۱۳۵۔ اس کتاب کا ایک اور نسخہ، جسے عبدالوہّاب الہمدانی نے نظر ثانی کے بعد مزید تاریخوں وغیرہ کے اضافے کے ساتھ شائع کیا (۹۴۷ھ / ۱۵۴۰ - ۱۵۴۱ء) اور اس کا ترکی ترجمہ بھی موجود ہے.

مآخذ : (۱) Storey، ۱ : ۹۳۷ ببعد؛ (۲) Cl. Huart، در *JA*، ۱۹۲۲ء، ص ۳۰۸ ببعد؛ (۳) محمّد فؤاد کوپرولو، در *Bell.*، ۱۹۴۳ء، ص ۳۸۳، ۴۲۲ تا ۴۲۳، ۴۲۵؛ (۴) H. Ritter، در *Isl.*، ۱۹۴۲ء، ص ۱۲۹ ببعد.

(F. MEIER)

اَفْلَح بن یَسار : دیکھیے ابوعطاء السندی.

اُفِن : (Ofen) بوداپست کا جرمن نام؛ دیکھیے بوداپست.

تصحیحات

جلد دوم

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳	۲	۱۲	عہد	عہد میں
۱۳	۲	۲۵	مواد	مواد
۲۲	۲	۱	تجلنگ	تجلنگ
۳۳	۱	۲۱	زغانة	زغابه
۳۳	۲	۶	زغانه	زغابه
۳۳	۲	۱	زغانة	زغابه
۳۶	۱	۲۸	الخليل	النخل
۳۵	۱	۱۱	زباد	زباده
۳۶	۲	۸	اسرائیل	اسرائیل
۳۶	۲	۱۰	بعدی	بعدی
۳۶	۲	۱۰	اسمه	اسمه
۶۱	۱	۲۱	امثالكم	امثالكم
۷۶	۲	۲۰	العضيب	الغضيب
۸۷	۲	۱	اعقاد	اعتقاد
۱۰۰	۱	۱۵	برگستان	ترگستان
۱۲۶	۱	۱۰	ایکنجی	اکنجی
۱۳۳	۲	۱۳	نکروری	نکروری
۱۷۱	۲	۱۹	احمد	احمر
۱۷۱	۲	۱۹	الاحمد	الاحمر
۱۷۵	۲	۹	مقتبس	مقتبس
۱۷۵	۲	۱۰	مسند	مسند
۱۷۶	۲	۲۷-۲۶	پر (ه نه بڑے	پر (ه بڑے
۱۷۹	۲	۹	زمانے بھی میں	زمانے میں بھی
۱۸۱	۲	۳۰	مرلب	مرتب
۱۸۳	۲	۴	سیبوزه	سیبویه
۲۰۷	۲	۲۱	لیے کے	کے لیے
۲۳۱	۱	۱۹	وزرات	وزارت
۲۳۱	۲	۲۰	۱۹ء	۱۹۰۱ء
۲۳۲	۱	۳۱	مدغم	مدغم
۲۳۳	۲	۷	کدال	کدال
۲۳۶	۲	۱۳	مربج	مربج
۲۳۶	۲	۲۶	مربج	مربج
۲۳۶	۲	۲۸	مربج	مربج
۲۴۳	۱	۷	Albens	Athens
۲۴۵	۱	۲۸	* ادریس*	ادریس*
۲۴۳	۱	۸	۸۷ تا ۷۹	۸۷ تا ۸۹
۲۵۳	۲	۶	دیکھیے	دیکھے
۲۵۵	۱	۷	بلاد	بلاد
۲۷۸	۲	۱۰	۱۳۹۱ھ	۱۲۹۱ھ
۲۸۱	۱	۳۳	:M.S. Collis	،M. S. Collis در
۲۸۳	۱	۱۳	کرچکے ہیں	کریں گے
۲۸۳	۲	۱	پڑھنا	بڑھا
۲۸۸	۱	۲۹	سپۂ	سپہ
۲۹۲	۲	۱۳	دیکھے	دیکھے
۲۹۹	۱	۲۲	بروسٹ	بروسہ
۲۹۹	۱	۲۳	Brossets	Brosset
۳۰۰	۲	۹	Südarmenien	*Südarmenien*
۳۱۳	۲	۲۲	۱۱۷۲ء	۱۸۷۲ء
۳۱۳	۲	۳۰	ز	زر رائج
۳۰۸	۱	۱۵	منضم	مدغم
۳۰۹	۱	۶	کا محل	محل
۳۰۹	۲	۱۳	استعفانات	استحقاقات
۳۰۱	۲	۱	رذیل	رذیل
۳۲۳	۲	۱	۱۳۳۵ء	۱۳۳۵ء

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۷۳	۱	۱۱	ارزان	ارزن
۳۷۸	۱	۲۹	اس کی	اس کے
۳۸۰	۱	۲۴	احمد۔ بدوی	احمد بدوی
۳۸۰	۱	۳۱	احمد۔ بدوی	احمد بدوی
۳۸۰	۲	۹	احمد۔ بدوی	احمد بدوی
۳۸۰	۲	۱۳	احمد۔ بدوی	احمد بدوی
۳۸۰	۲	۱۷	احمد۔ بدوی	احمد بدوی
۳۸۵	۱	۲۳	جانی	جامی
۳۹۲	۱	۱۷	هانووی	هانوون
۳۹۵	۲	۳	ادران	ادارات
۳۹۶	۱	۵	یقبل	یقبل
۳۹۶	۱	۶	یقبل	یقبل
۳۹۶	۱	۹	یقبل	یقبل
۳۹۶	۱	۹	الا بالصلوه ولا الزکوه	ولا الصلوٰة ولا الزکوٰة
۳۹۶	۱	۱۲	یقبل	یقبل
۳۹۶	۲	۱	صلوه	صلوٰة
۴۰۰	۱	۱۴	المنکبوت	العنکبوت
۴۰۳	۲	۱۰	واضع	واضح
۴۰۶	۲	۲۵	قیانا	قبایا
۴۰۷	۱	۲۲	ک ضامن	کے ضامن
۴۰۸	۲	۲۴	ارکانی	ارکانی
۴۱۲	۲	۳۲	جد امجد	جدّ امجد
۴۱۳	۱	۲۴	متاتے	منانے
۴۱۴	۱	۷	اصرف	تصرف
۴۱۴	۲	۱۵	جانا	جانا
۴۱۵	۱	۶	ارونی	اربنی
۴۱۶	۱	۵	الراس	الرّس
۴۱۶	۱	۶	الراس	الرّس
۴۱۹	۲	۱۴	دفاتر	دقاتر
۴۲۰	۱	۱۹	سنجق	سنجاق

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۴۲۱	۲	۲۵	ق	قُ
۴۲۲	۱	۲۲	کر دیے	کر دیجے
۴۲۴	۱	۹	ارّس	الرّس
۴۲۶	۲	۱۴	فانح	فاتح
۴۲۷	۱	۲۱	اخلاط	اخلاط
۴۲۹	۱	۱۴	مد	مد
۴۳۳	۲	۱۸	الرها	الرّها
۴۴۷	۱	۳	دوگنا	دُگنا
۴۴۹	۲	۲۸	جس	جن
۴۵۴	۱	۱۶	بوزنط	بوزنطه
۴۵۵	۱	۲۱	جبکون	جنگون
۴۵۶	۲	۸	ارمینه	ارمینیه
۴۶۴	۲	۱۰	ذانی	ذاتی
۴۶۴	۲	۳۲	توجیہه	توجیه
۴۸۱	۱	۲۶	البرّادی	البرادی
۴۸۳	۱	۲۴	بیسگن	بشگین
۴۸۵	۲	۲۵	فرغیریه	فرغیزیه
۴۸۵	۲	۳۲	فرغیر	فرغیز
۴۹۳	۲	۲۴	الازرق	الازرقی
۵۲۲	۱	۲	سبھا	سبھا
۵۲۲	۱	۳	ربع	ربع
۵۴۱	۱	۲۰	اشکانی	اشکانی
۵۴۳	۲	۳۱	ھے کو	ھے کہ
۵۴۷	۲	۱۲	طور	طور پر
۵۴۷	۲	۱۴	Nikopolus	Nikopolis
۵۴۸	۲	۱۴	گیے	گئے
۵۵۸	۱	۱۴	گییں ھیں	گئی ھیں
۵۶۱	۲	۹	جنوا	جینوا
۵۶۶	۲	۱۴	المدونة	المدوّنة
۵۶۹	۲	۲۵	جلی	جلی
۵۷۱	۱	۲۱	استقدرک	استقدرک

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۷۱	۱	۲۵	الآمر	الأمر
۵۷۹	۲	۱۱	قرأت	قراءت
۵۸۲	۱	۳۱	آذان	أذان
۵۸۳	۱	۷	الشرع	الشرع
۵۸۳	۱	۲۰	پانحویں	پانچویں
۵۸۳	۲	۱۳	الصیرنی	الصیرفی
۵۸۵	۲	۱۵	مشبعة	متبعة
۵۸۸	۲	۱۹	مصلحة راجحة	مصلحة راجحة
۵۸۹	۱	۱۳	المصالح	المصالح
۵۵۳	۲	۶	خلمدون	خلدون
۵۹۳	۲	۶	تاریخ	تأریخ
۵۹۳	۲	۳۰	إنّ	إن
۵۹۹	۱	۲۳	منجمانه	منجمانہ
۵۹۹	۲	۲۶	جو	جو
۶۰۸	۱	۲۷	اسد آباد	اسد آباذ
۶۲۳	۲	۲۶	ارتقاعات	ارتفاعات
۶۲۶	۲	۱۵	Susgensoria	Suspensoria
۶۳۵	۱	۲۹	جنیوا	جینوا
۶۳۵	۲	۲۰	ابوالحسین	ابوالحسین
۶۳۷	۲	۲۹	منشات	منشات
۶۳۸	۱	۲۵	(۴۰ سامی	(۴۰) سامی
۶۳۸	۱	۲۵	۹۰۹).	۹۰۹۔
۶۳۸	۲	۳۱	تھوڑے	تھوڑے تھوڑے
۶۳۹	۲	۹	الشفائق	الشقائق
۶۴۰	۱	۲۶	میں	ہیں
۶۴۰	۲	۲۰	بفنین	بفتین
۶۶۶	۲	۱۲	ڈروی	ڈوری
۷۰۷	۲	۲۳	گُل	کُل
۷۱۳	۲	۲۲	الحکیم	الحکم
۷۱۶	۲	۲۸	کے	کی
۷۲۰	۱	۳۰	روایوں	راویوں

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۷۲۳	۲	۲۱	تذکرہ الحفاظ	تذکرة الحفاظ
۷۳۳	۲	۹	جنیوا	جینوا
۷۳۹	۲	۵	اپنے	اپنی
۷۵۱	۲	۱۵	جگہ	جنگ
۷۵۵	۱	۳	ابنیاء	ایشیا
۷۵۶	۲	۸	(جماعت سے)	(جماعت) سے
۷۵۸	۱	۱۰	دسویں/چودھویں	دسویں/سولھویں
۷۵۹	۱	۱۳	اثناء عشریہ	اثنا عشریہ
۷۶۷	۱	۲۷	تیس	تفلیس
۷۶۸	۱	۳۲	کحھ	کچھ
۸۰۱	۲	۱۰	الأعتقاد	الاعتقاد
۸۰۷	۱	۱۳	مُلازمة	مَلازمة
۸۱۲	۲	۱۹	أشمون	اشمون
۸۱۶	۲	۳۱	قاییان	قاسان
۸۲۰	۲	۱۲	البطشة الکبری	البطشة الکبری
۸۲۳	۱	۲۶	سے یاد کیا گیا ہے،	سے یاد کیا گیا ہے"۔
۸۲۹	۱	۱۵	[المومنون]	[المؤمنون]
۸۵۰	۲	۲۹	نہاٹ بہاٹ	ٹھاٹ باٹ
۸۵۳	۱	۸	جنیوا	جینوا
۸۵۵	۲	۱۲	الحسنة	الحسنة
۸۶۳	۲	۳	گیا حیسنی	گیا حسینی
۸۶۳	۱	۲۱	۱۹۳۰	۱۹۳۰ء
۸۷۶	۲	۷	صرف	حرف
۸۸۰	۲	۱۱	طبح	طبع
۸۹۱	۱	۱۰	نبدة	تنبذة
۸۹۸	۲	۱	سنجق	سنجاق
۹۱۶	۱	۲۵	فلاحة	قلامة
۹۳۰	۱	۳	أرمر	أزمر
۹۳۰	۱	۳	أرمر	أزمر
۹۵۹	۱	۱	تقسم	تقسیم

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب	صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۹۶۷	۲	۵	جبی	حبیبی	۱۰۰۷	۱	۱۹	خورنازبہ	خرداذبہ
۹۸۷	۲	۲۵	البر	آذبر	۱۰۱۷	۱	۶	عدّد	عدد
۹۹۱	۱	۳	شرجیون	شرحبیون	۱۰۱۸	۲	۱۱	آذتر	آذر
۹۹۳	۲	۲۰	دیے کر	دلوا کر	۱۰۳۰	۱	۲۰	المدبع	المذبح
۹۹۷	۱	۳۲	بپھرا	بھروا					

تصحیحات

جلد ۱ ـــ کراسہ ۱۶

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۹۸۱	۱	۱۸	دو ماہ باغچہ	دو لمہ باغچہ
۹۸۱	۲	۱۸	دو ملہ باغچہ	دو لمہ باغچہ

جلد ۱ ـــ کراسہ ۴

نقشہ بالمقابل ص ۲۹۹، ب ۲	مرابع نہری	مربع نہری

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں، مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

بار اول : ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء (صفحہ ۶۶۷ تا صفحہ ۷۰۲: ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء)
مقام اشاعت : لاہور
ناشر : سید شمشاد حیدر، ایم اے، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع : مسٹر امجد رشید منہاس ایم پی ڈی (لیڈز) ملحق مطبع
مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
صفحات : ۱۰۲۲ + الف تا و

بار دوم : ذوالقعدہ ۱۴۲۳ھ/جنوری ۲۰۰۳ء
طابع : متین ملک
مطبع : ادبستان۔ لاہور
ناشر : کرنل (ر) محمد مسعود الحق، رجسٹرار، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
زیرِ نگرانی : ڈاکٹر محمود الحسن عارف، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

Urdū

Encyclopaedia of Islām

Under the Auspices
of

THE UNIVERSITY OF THE PANJĀB
LĀHORE

UNIVERSITY OF THE PANJAB

Vol. II

(Uch — Ofen)

1386/1966

Second Time:Jan, 2003.AD/1423.AH